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

İSLAMCILIĞIN İSLAMÎ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Nazırhan ŞENER

Ankara, 2026

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

İSLAMCILIĞIN İSLAMÎ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Nazırhan ŞENER

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara, 2026

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

İSLAMCILIĞIN İSLAMÎ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı:

Prof. Dr. İhsan TOKER

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER

Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR

Tez Savunması Tarihi:
24/04/2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. İhsan TOKER danışmanlığında hazırladığım **''İslamcılığın İslamî Eleştirisi'' (Ankara, 2026)** adlı doktora tezimdeki tüm bilgileri akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunduğumu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallara uygun davrandığımı, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü sorumluluğu kabul edeceğimi beyan ederim.

06/05/2026

Nazırhan ŞENER

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Türkiye'de 2010 sonrasında AK Parti iktidarına yönelen İslamî referanslı eleştiri birikiminin, yalnızca güncel siyasal tartışmaların bir parçası olarak değil, İslamcılığın kendi iddia evreni bakımından nasıl bir iç muhasebe imkanı ürettiğini anlama çabasından doğdu. İncelediğim metinlerde dikkatimi çeken husus, eleştirinin çoğu kez dışarıdan kategorik bir karşıtlık diliyle değil, bizzat geleneğin içinden konuşan bir meşruiyet diliyle kurulmasıydı. Bu nedenle çalışma, tek tek olayların dökümünü yapmaktan ziyade, eleştirinin hangi kavramlara yaslandığını, hangi ölçütleri merkezîleştirdiğini ve iktidar tecrübesiyle birlikte belirginleşen gerilimleri nasıl anlamlandırdığını tematik bir çerçevede görünür kılmayı amaçladı. Farklı mecralara dağılmış yazılı ve sözlü malzemeyi derleme, tasnif etme ve analitik bir bütünlüğe kavuşturma süreci, benim için ciddi sabır ve dikkat gerektiren ama aynı ölçüde öğretici bir tecrübe oldu.

Bu tezin ortaya çıkmasında en büyük pay, her aşamada metnin yönünü berraklaştıran, yapıcı fikir ve eleştirileriyle beni daha sahici sorulara zorlayan ve akademik titizliğiyle yol gösteren danışmanım Prof. Dr. İhsan Toker'e aittir; katkıları ve rehberliği için kendisine teşekkür ederim. Bunun yanı sıra, Tez İzleme Komitesi sürecinde gösterdikleri nezaket, müspet tutum ve süreci kolaylaştıran yapıcı yaklaşımları için Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu ve Doç. Dr. Salih Aydemir hocalarıma şükranlarımı sunarım. Süreç boyunca fikirlerinden yararlandığım diğer hocalarıma ve dostlarıma da metni okumaya, konuşmaya ve tartışmaya ayırdıkları zaman için müteşekkirim. Son olarak, yoğun çalışma dönemlerinde sabrı, desteği ve anlayışıyla yanımda olan eşim Cemile Şener'e teşekkürü borç bilirim.

Nazırhan ŞENER

Ankara, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **i**

İÇİNDEKİLER ..... **ii**

KISALTMALAR ..... **vi**

GİRİŞ **1**

1. Araştırmanın Problemi 3

İslamcılık Öldü mü? 3

Post-İslamcılık 7

AK Parti ve İslamcılık 9

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi 14

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları 15

4. Araştırmanın Yöntemi ve Verilerin Analizi 27

1. BÖLÜM: İSLAMCILIK – KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE **31**

1.1. Modern Bir Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılık 31

1.1.1. Tanım Meselesi 32

1.1.2. İdeoloji ve Modernleşme 34

1.1.3. Siyasallık 36

1.1.4. Geniş ve Dar Anlam 37

1.1.5. İslam'ın İdeolojileştirilmesi 39

1.1.6. İslamcılığın İki Yüzü 42

1.2. Osmanlı Dönemi İslamcılığı 45

1.2.1. İslamcılığın Doğuşu 45

1.2.1.1. Yeni Osmanlılar Hareketi 47

1.2.1.2. Meşrutiyet İslamcılığı 52

1.2.2. Millî Mücadele ve İslamcılık 56

1.3. Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı 59

1.3.1. Tek Parti Dönemi 60

1.3.1.1. Yeni Rejimde Dinin Yeri....60
1.3.1.2. Savunmacı Refleks....62
1.3.2. Çok Partili Hayata Geçiş....64
1.3.2.1. Kamusal Alana Dönüş....65
1.3.2.2. Demokrasi: Feyizli Müessese....66
1.3.2.3. Demografik Faktör ve Sınıfsal Temel....68
1.3.3. Siyasal İslamî Hareket....70
1.3.3.1. Tercüme Faaliyetleri....72
1.3.3.2. İslamcı Siyasî Parti....73
1.3.4. Neoliberal Dönemde İslamcılık....76
1.3.4.1. İslamizasyon Politikası....78
1.3.4.2. Postmodern Siyasal Söylem....80
1.3.4.3. Postmodern Askerî Darbe....82
1.3.4.4. İslamcılıktan Muhafazakar Demokrasiye....85

2. BÖLÜM: İKTİDARIN DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ....92

2.1. Karşıtına Dönüşme (28 Şubatçılara Benzeme) İddiası....93

2.2. 'Güç' ile İlişkinin Dönüşümü: Otoriterleşme Eleştirisi....100
2.2.1. Yargı ve Adalet Eleştirisi....101
2.2.1.1. Temel Hukuk İlkelerinin İhlali....101
2.2.1.2. Mağduriyetler....106
2.2.1.3. Yargısal Koruma Kalkanı....110
2.2.1.4. İslamî Referansların Kaybı....112
2.2.2. Eleştiriye Tahammülsüzlük Eleştirisi....116
2.2.2.1. Eleştirinin Bedeli: Suçlamalar ve Soruşturmalar....116
2.2.2.2. Zihinsel ve Ahlakî Temeller....120
2.2.2.3. Geleneksel Din Anlayışında ve İslam'da Muhalefet....122
2.2.3. Kutuplaştırma Siyaseti Eleştirisi....129
2.2.3.1. Kucaklayıcılıktan Kutuplaştırmaya....130
2.2.3.2. Kutuplaştırma Aracı: Çatışmacı Din Dili....134
2.2.3.3. Toplumsal Yansımalar....139

2.3. 'Servet' ile İlişkinin Dönüşümü: Ahlakî Yozlaşma Eleştirisi....145

2.3.1. Kamu Kaynaklarının İstismarı Eleştirisi.....145
2.3.1.1. Rant, Yolsuzluk, Kayırmacılık.....146
2.3.1.2. Siyasî Himaye ve Dinî Meşrulaştırma.....153
2.3.1.3. Tarihsel-Toplumsal Kökler ve İslam.....156
2.3.2. Gösterişçi Dindarlık Eleştirisi.....164
2.3.2.1. Dindarlaşarak Dünyevîleşmek.....164
2.3.2.2. Dindarlığın Dönüşümü: Lüks, İsraf, Şatafat.....168
2.3.2.3. 'İtibar' Meselesi.....171

3. BÖLÜM: DÖNÜŞÜMÜN ÖTESİNDE SOSYO-POLİTİK YÖNELİMLER...178

3.1. Lider (Tek Adam) Kültü Eleştirisi.....178
3.1.1. Erbakan'dan Erdoğan'a: Tek Adam ve Yanılmazlık.....179
3.1.2. Şûra ve İstişare: Lider Kültüne Alternatif.....185
3.1.3. Şûradan Saltanata: Tarihsel Dinamikler.....191

3.2. Dinin Araçsallaştırılması Eleştirisi.....196
3.2.1. Kavramsal-Tarihsel Bağlam.....197
3.2.2. Söylemsel ve Sembolik Araçlar.....200
3.2.3. Yoksulluk ve Din Dilinin İşlevselliği.....208

3.3. Din Politikası Eleştirisi.....211
3.3.1. Devletin Din Üzerindeki Vesayeti.....211
3.3.2. Cemaat ve Tarikatların Kurumsal Vesayeti.....217
3.3.3. Popülist Uygulamalar: Dindar Nesil ve Ayasofya.....227

3.4. Ekonomi Politikası Eleştirisi.....234
3.4.1. Kapitalist Sisteme Teslimiyet.....235
3.4.2. Rant Ekonomisi ve Yoksulluğun Yönetimi.....238

3.5. Dış Politika Eleştirisi.....241
3.5.1. İslam Dünyasına Üstenci, Küresele Bağımlı.....241
3.5.2. Bölgesel Politikalar: Suriye ve İsrail Örneği.....244

3.6. Milliyetçilik Eleştirisi.....249
3.6.1. Yeni Bir Millî Kimlik İnşası Arayışları.....250
3.6.2. Tek Sahih Kimlik: Evrensel İslamî Aidiyet.....254

3.7. Kemalizm Eleştirisi.....257
3.7.1. Uyum Arayışı: Kurucu Akılla Buluşma.....258
3.7.2. Devlet Reflekslerinin Sürekliliği.....260

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....**262**

KAYNAKÇA.....**275**

ÖZET.....**312**

ABSTRACT.....**313**

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
akt.	Aktaran
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
DGM	Devlet Güvenlik Mahkemesi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
FETÖ	Fethullahçı Terör Örgütü
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
IMF	International Monetary Fund
IŞİD	Irak Şam İslam Devleti
KHK	Kanun Hükmünde Kararname
MİT	Millî İstihbarat Teşkilatı
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
OHAL	Olağanüstü Hal
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TSK	Türk Silahlı Kuvvetleri
TÜSİAD	Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği
vb.	Ve başka
YÖK	Yükseköğretim Kurulu

GİRİŞ

Türk siyasetinde 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaşanan dönüşümler, yalnızca partiler arasındaki güç dengelerini değil, toplumsal ve ideolojik hareketlerin yönelimlerini de önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle İslamcı hareketin rolü, bu süreçte hem kamuoyunda hem de akademik literatürde sürekli bir tartışma alanı olarak öne çıkmıştır. 1990'lı yıllarda Refah Partisi'nin yükselişi ile İslamcı hareket ve resmî siyasal düzen arasında belirginleşen gerilim, 28 Şubat 1997'de postmodern bir askerî müdahaleyle sonuçlanırken, İslamcı hareketin kendi içinde de stratejik yönelimlere dair yoğun bir muhasebe sürecini başlatmıştır. Söz konusu muhasebe, yeni siyasal konumlanma arayışlarının ortaya çıkışına ve bunun neticesinde 2000'lerin başında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Parti, her ne kadar kendisini ''muhafazakar demokrat'' olarak tanımlamış ve ''Millî Görüş gömleğini çıkarma'' söylemiyle gündeme gelmişse de kurucu aktörlerinin İslamcı geçmişi ve üzerinde kurulduğu tarihsel hat, geniş çevrelerde onun İslamcı kimliğini muhafaza ettiği inancını beslemiştir. Kuruluşundan kısa bir süre sonra, 2002'de büyük bir halk desteğiyle tek başına iktidara gelmesi ise İslamcılık bağlamında AK Parti etrafında cereyan eden toplumsal ve siyasal tartışmaları daha da derinleştirmiştir.

Geçmişte devlet karşısında kendisini daha çok muhalif, eleştirel ve alternatif bir söylem üzerinden inşa eden İslamî kesim, AK Parti dolayımıyla ilk kez bu ölçekte siyasal iktidarla kesişmiş ve devlet nezdinde tarihsel bir ''öteki'' olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte, AK Parti'nin uzun iktidar dönemi boyunca gücünü gitgide tahkim etmesi, günümüze kadar uzanan yeni eleştirel süreçlere muhatap olmasının da zeminini oluşturmuştur. Söz konusu süreçler, partinin yetkinliğine ve uzun süren iktidar pratiğiyle bağlantılı performansına yönelik, İslamcı gelenekten gelen entelektüellerin İslamî referanslı eleştirileriyle şekillenmektedir. Bunların iktidar karşısındaki eleştirel tutumları, önceki dönemlerin daha çok dışa dönük olan ''rejim eleştirilerinden'' farklı olarak, içeriden yükselen bir sorgulama niteliği taşımaktadır. Kamuoyunda giderek daha görünür hale gelen bu eleştirel tutumlar, İslamcılığın güncel dönüşümünü anlamada önemli bir referans noktası sunmaktadır. Bu bağlamda 2010'lu yıllar, hem Türkiye'nin siyasal rejiminde hem de İslamcılık düşüncesinin teorik ve pratik çerçevesinde belirli kırılmaların gerçekleştiği bir dönem olarak öne çıkar. Arap Baharı'ndan Gezi olaylarına, 17/25 Aralık sürecinden 15 Temmuz darbe teşebbüsüne ve Cumhurbaşkanlığı

Hükümet Sistemi'ne uzanan hat üzerinde İslamcı gelenekten gelen birçok aktör, AK Parti iktidarının siyasî tercihlerini, güç kullanma biçimini, servet karşısındaki tutumunu, ekonomi-politik yaklaşımını veya dinle ilişkisini sorgulama ihtiyacı hissetmektedir. Bu süreç, yalnızca iktidarın yıllar içinde sergilediği siyasal yönelimlerle değil, aynı zamanda Türkiye'de İslamcılığın düşünsel ve toplumsal zemininde meydana gelen değişimle de yakından ilişkili görünmektedir.

İslamcılığın tarihsel-fikrî arka planında önemli bir yer tutan ''adalet'', ''siyasal ahlak'', ''eleştiri hakkı'', ''ilkesel duruş'' gibi kavramlar, 2010 sonrası dönemde eleştirel süreçlerin eksenini belirleyen başat temalar haline gelmiştir. Bu bağlamda eleştiri yönelten aktörler, kimi zaman İslamcılığın kurucu iddialarına, kimi zaman İslam siyaset düşüncesinin kitabî veya tarihsel referanslarına, kimi zaman da modern kavram ve söylemlere atıfla mevcut iktidarın bu ilkelerden ne ölçüde uzaklaştığını tartışmaya açmaktadırlar. 2010'lu yıllar ve sonrası, İslamcı iktidar eleştirilerinin hem niceliksel olarak arttığı hem de nitelik açısından çeşitlendiği bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Eleştirilerin kayda değer yönlerinden biri, yalnızca siyasî iktidarın uygulamalarını hedef alması değil, bununla birlikte İslamcılığın zihinsel ve ahlakî temelini de yeni bir değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Bu şekilde İslamcı mahallenin kendi içindeki farklılaşmalar, ayrışmalar ve gerilim hatları daha görünür hale gelmektedir. Bu durum, mevcut İslamcılık literatürü içinde hissedilen fakat sistematik biçimde ele alınmamış olan bir boşluğa işaret etmektedir: İslamcı düşüncenin kendi içinden yükselen eleştirel seslerin kapsamlı bir analizi.

Bugüne kadar yapılan çalışmalar çoğunlukla İslamcılığın modernleşme, demokrasi, laiklik ve sekülarizmle ilişkisi gibi konulara odaklanmış; hareketin kendi içindeki tartışmalar görece sınırlı bir ilgi görmüştür. Oysa 2010 sonrasında belirginleşen bu eleştirel malzeme, hem AK Parti iktidarının dönüşümünü hem de Türkiye'de İslamcılığın evrimini anlamak bakımından yeni imkanlar sunmaktadır. Bu tez çalışması, tam da bu boşluğun doldurulmasına katkı sunmayı amaçlamakta; içe dönük eleştirileri tematik ve analitik bir çerçevede ele alarak İslamcı düşüncenin öznel bir muhasebesini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmanın odak noktasını, 2010 – 2024 yılları arasında, İslamcı gelenekten gelen on yedi muhalif aktörün AK Parti iktidarına yönelik eleştirileri oluşturmaktadır. Çalışma, söz konusu eleştirel malzemeyi sistematik biçimde inceleyerek hem AK Parti iktidarının siyasal pratiklerinin kimi İslamî çevrelerde nasıl alımlandığına hem de İslamcılığın kendi iç tutarlılıkları, kırılma noktaları ve dönüşüm dinamiklerine ışık tutabilmeyi ummaktadır.

1. Araştırmanın Problemi

AK Parti iktidarına yönelik bu mahalle içi eleştirilerin daha iyi anlaşılabilmesi, yalnızca güncel siyasî gelişmelerin değil, aynı zamanda son otuz yılı aşkın süredir İslamcılık düşüncesi etrafında biriken geniş fikrî tartışmaların da dikkate alınmasını gerektirmektedir. Zira bugün ortaya çıkan eleştirel tutumlar, çoğu zaman, ‘‘İslamcılık tarihsel misyonunu tamamladı mı?’’, ‘‘İslamcılık bir kriz mi yaşıyor?’’ gibi daha köklü sorularla doğrudan ilişkili görünmektedir. Nitekim 1990’lardan itibaren dünyada ve Türkiye’de ivme kazanan ‘‘İslamcılık öldü mü?’’ tartışmaları, teorik iddialar ile tarihsel tecrübe arasındaki gerilimleri belirgin hale getirmiş; söz konusu tartışmalar ilerleyen süreçte bilimsel ve entelektüel çevrelerde post-İslamcılık kavramı etrafında şekillenmeye devam etmiştir.

İslamcılık Öldü mü?

Kimileri bu tartışmaların arka planında, İslamcılık literatürünün kendi içindeki yapısal güçlüklerin önemli bir yer tuttuğunu düşünmektedir. Örneğin Salman Sayyid’e (2018: 936) göre İslamcılık üzerine uzun süre çalışan herkes, bu alandaki değerlendirmelerin belirgin bir döngüselliğe sahip olduğunu fark etmekte gecikmez. İslamcılığın ‘‘öldüğü’’ yönündeki iddialar, belli aralıklarla yeniden gündeme getirilmekte, ancak aynı sıklıkla bu iddialar ya ertelenmekte ya da boşa düşürülmektedir. Ona göre tekrar eden bu döngünün önemli nedenlerinden biri, İslamcılığın mahiyetine ilişkin var olan kavramsal karışıklıktır. Sayyid, İslamcılığın modern dünyanın hâkim söylemlerinin sınırında bir yerde konumlandığını, dolayısıyla Batı merkezli teorik modellerin onu analiz etmekte zorlandığını belirtmektedir. Batılı tarihsel deneyimlerden türetilen kavramsal şemalar İslamcılığı kendi bağlamı içinde yeterince açıklayamamakta ve söz konusu olgu çoğu zaman yanlış kategorilerin içine yerleştirilmektedir. Ona göre bu durumun farkında olan Marshal Hodgson, Anour Malek ve Edward Said gibi isimler, bu yüzden İslam dünyasına dair çözümlemeleri Batılı tarihselliğin ‘‘normal’’ kabul edilen örüntülerinden bağımsız ele almayı önermektedirler.

‘‘İslamcılık öldü mü?’’ tartışmasını 1990’ların başında sistematik biçimde gündeme getiren isim Olivier Roy olmuştur. Roy, 1992’de yayımlanan ve Türkçeye ‘‘Siyasal İslam’ın İflası’’ olarak çevrilen eserinde bu soruya olumlu yanıt vermekte ve İslamcılığın görünürdeki dinamizmine rağmen başlangıçtaki enerjisini tüketerek sıradanlaştığını savunmaktadır. Ancak ona göre bu, İslamcı hareketlerin artık siyaset sahnesinden çekildikleri ve bir daha iktidara gelemeyecekleri anlamına gelmemektedir. Bilakis, Pakistan’dan Cezayir’e kadar geniş bir

coğrafya üzerinde siyasal zaferler kazanmakta; hukuku, âdetleri ve çatışmaları belirleyen bir konumda bulunmaktadır. İslamcılığın iflası, onun iktidara geldiği ülkelerde alternatif siyasal biçimler yaratamaması, mevcut olanlar dışında bir toplum ve ekonomi modeli üretememesi anlamındadır. İslamcılığın iktidar tecrübesi, özgün kurumlar ortaya koymak yerine, mevcut geleneksel dayanışma ağlarını, kabilesel ve mezhepsel bölünmeleri ve bürokratik devlet kalıplarını yeniden üreten bir döngüye sıkışmaktadır (2020: 13-14). İslamî dönüşüm hedefi özel hukuku ve ceza hukukunu şeriat kurallarına dayandırmakla sınırlı kalmakta, bunun dışında eski rejimlerden devralınan yapılar aynen sürdürülmektedir. Tek parti modeli, kayırmacı uygulamalar, Batı karşıtı üçüncü dünyacı söylem ve milliyetçilik, İslamcı iktidarların benimsedikleri siyasal düzenin temel çerçevesini oluşturmaktadır (2020: 229-230). Roy'a göre ekonomide de İslamî bir özgünlükten söz edebilmek mümkün değildir. İktidara gelen İslamcı hareketler, ekonomik politikalarını ya tıkanmış, karaborsayla dengelenmiş sosyalizan bir devletçilik şeklinde ya da ''İslamî bankacılık'' örtüsü altında Uluslararası Para Fonu (IMF) reçetelerini izleyen liberal bir yeni-muhafazakarlık çizgisinde yürütmekte; kendi özgün ekonomik modellerini inşa edememektedirler (2020: 13, 229).

Roy, İslamcılığın iflası olarak teşhis ettiği bu durumun her şeyden önce düşünsel bir başarısızlığın sonucu olduğunu söylemektedir. Ona göre İslamcı düşünce, kendi yenilikçi potansiyelini sınırlayan bir açmazla karşı karşıyadır: Bir yandan İslamî bir siyasal toplumun varlığı bireylerin erdemli bir yaşam sürebilmesi için zorunlu kabul edilirken, öte yandan böyle bir toplumun da ancak onu oluşturan bireylerin, özellikle de yöneticilerin erdemli olmasıyla mümkün olabileceği kabul edilmektedir. Roy'a göre bu yaklaşım, siyaseti kendi özerk kurum ve mekanizmalarından soyutlayarak yalnızca ahlakî bir araç olarak görmeye yol açmakta; adil ve İslamî bir toplumun koşulunu esas olarak bireylerin erdemli olmasına bağlamaktadır (2020: 14). İslamcı kuramsal model, ona göre bunun dışında iki alanda daha tıkanıklık yaşamaktadır. Bunlardan birincisi, metinler düzeyindeki tıkanıklıktır: İslamcı düşünce, büyük ölçüde Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Mevdudî, Ali Şeriatî, Humeynî ve Mutaharrî gibi isimlerin temel metinlerine dayanmaktadır; ancak bu metinlerin tamamı 1978 öncesine tarihlenmektedir. Bu dönemin ardından, İslamcı düşüncenin teorik gelişimine katkı sağlayacak nitelikli metinler ortaya konulamamıştır. Üretilenler, çoğunlukla kısa tanıtıcı yazılar, dinî içerikli yüzeysel öğütler ve önceki dinî metinlerden yapılan tekrarlayıcı alıntılarla sınırlı kalmıştır. Bu durum, Roy'un analizinde İslamcı kuramsal modelin ikinci tıkanma alanının, yani eylemsel düzeydeki açmazın da zeminini oluşturmaktadır. Sahadaki başarısızlık, hareketin düşünsel ve metinsel düzeyde kendisini yenileyememesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre

eğer siyasal eylem başarılı olabilseydi kuramsal zayıflık kendini unutturulabilirdi; ancak ne ekonomik sorunlar ve iç rekabetler nedeniyle sarsılan İran deneyimi ne de kabile ve etnisite temelli çatışmaların belirlediği Afganistan örneği, İslamcı söylemin öngördüğü türden istikrarlı ve model teşkil edebilecek bir toplumsal düzen ortaya koyabilmiştir (2020: 85).

Roy'un analizinde İslamcılık, İslam dünyasında yaşanan hızlı modernleşmenin ürettiği toplumsal dönüşümlerle yakından ilişkili bir olgudur. Modernleşme süreçlerinin yerinden ettiği ve mevcut yapılardan dışladığı kesimler –toplumsal hareketlilikten yararlanamayan eğitimli gençler, kentleşme deneyimi olgunlaşmamış kitleler– İslamcı hareketler aracılığıyla ortak bir siyasal zeminde buluşmaktadırlar. Roy'a göre bu siyasal bütünleşme, İslamcılığın toplumsal bir karşılığının olduğunu gösterse de özgün bir toplum modeli ortaya koyan kurucu bir projeye dönüşememektedir. İslamcılık, daha ziyade modernleşmenin dışına itilen grupları bir araya getiren siyasal bir kanal işlevi görmekte; fakat bu süreç, yaratıcı bir kapasiteden mahrum bulunmaktadır (2020: 230). İslamcılığın gelecekte elde edeceği siyasal zaferlerin de sahici olamayacağını, âdetler ve özel hukuk dışında hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini belirten Roy (2020: 13), İslam devrimi, İslam devleti, İslam ekonomisi gibi kavramların birer efsaneden ibaret olduğunu ileri sürmektedir (2020: 45).

Roy'un İslamcılığa ilişkin çözümlemesi, ''İslamcılık öldü mü?'' tartışmalarına güçlü bir kuramsal çerçeve sağlamış olsa da bu yaklaşım hem uluslararası literatürde hem de Türkiye bağlamında farklı yorumlarla karşılanmıştır. Türkiye'de bu tartışmayı değerlendiren bazı yazarlar, Roy'un İslamcılığı temelde devrimci bir dönüşüm projesine indirgemesinin olgunun anlam çerçevesini daralttığını düşünmektedirler. Örneğin Yasin Aktay (2018: 21), İslamcılığın yalnızca İran Devrimi gibi radikal siyasal hamlelerin başarısı üzerinden okunamayacak kadar geniş bir tarihsel ve toplumsal zemine sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre Müslüman toplumlarda siyasal davranışın bütününe bakıldığında, İslamcılık farklı talepler, söylemler ve örgütlenme biçimleriyle siyasal katılımı şekillendiren bir ufuk olma niteliğini sürdürmektedir. Bu nedenle İslamcılığın ''sona erdiği'' yönündeki tespitler, olgunun dönüşen ve çeşitlenen yapısını yeterince hesaba katmamaktadır.

1990'ların sonu ile 2000'lerin başında Türk siyasetinin özgül koşulları ve bu dönemde ortaya çıkan gelişmeler, ''İslamcılık öldü mü?'' tartışmasının Türkiye bağlamında da önemli boyutlar kazanmasına yol açmıştır. İçeride 28 Şubat uygulamaları, dışarıda ise 11 Eylül olayı, Türkiye'de İslamcılığın seyrini derinden sarsan ve farklı kesimleri onun geleceğine ilişkin sorgulamalara sevk eden başlıca kırılma noktaları olmuştur (Çalış, 2018: 901). Bu çerçevede

soldan gelen bir perspektifi temsil eden Cihan Tuğal, Gramsci'nin ''pasif devrim'' kavramını merkeze alarak Türkiye'de İslamcılığın dönüşümünü sistem içi bir eklemlenme süreci olarak değerlendirmektedir. Tuğal'a göre devletin ve sermaye düzeninin baskın yapısı, İslamcılığı sistem karşıtı bir muhalefet dinamiği olmaktan çıkaracak şekilde kademeli olarak soğurmuştur (2011a: 48). Bu süreçte, AK Parti iktidarı hem İslamî taleplerin tonunu yumuşatmış hem de bu talepleri neoliberal ekonomik düzenle uyumlu hale getirmiştir. Ona göre ortaya çıkan tablo, ne toplumun bütünüyle İslamîleşmesi ne de İslamcılığın kendi devrimci iddialarını hayata geçirmesi olarak okunabilir; aksine, sistemin İslamî unsurları kısmen içselleştirdiği, fakat buna karşılık İslamcılığın siyasal ufkunu daraltarak onu mevcut düzenin sınırlarına hapsettiği bir pasif devrim söz konusudur (2011b: 68-69). Bu yönüyle Tuğal, İslamcılığın Türkiye'de artık dönüştürücü bir siyasal özne olarak varlığını sürdüremediğini ve fiilen sona erdiğini savunan tarafta yer almaktadır.

Aynı yaklaşımın sağdan bir örneğini ise Mümtaz'er Türköne temsil etmektedir. AK Parti iktidarıyla birlikte Türkiye'de İslamcılığın öldüğünü ilan eden Türköne, bu durumu hareketin ana karakteri olarak gördüğü muhalif niteliğini kaybetmesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre İslamcılık, tarihsel olarak sistem karşıtı bir ideoloji olarak şekillenmiş ve temel hedefi sistemi dönüştürmek olmuştur. Ancak iktidara gelmesiyle bu hedef gerçekleşmediği gibi, hareketin özgün muhalefet gücü ve devrimci yönü de ortadan kalkmıştır (2013: 750). Türköne, RP'den AK Parti'ye uzanan süreçte İslamcı hareketin hem ideolojik hem de siyasî düzeyde sistemle bütünleşerek ''ılımlı'' bir hâl aldığını ve muhalif niteliğini yitirdiğini ileri sürmektedir. O, bu süreçte, İslamcıların ''İslamî esaslara dayalı bir siyasal düzen'' idealinden vazgeçmesiyle sadece ideolojinin ve siyasal taleplerin değil, aynı zamanda fikir, dava ve gayenin de çöktüğü kanaatindedir (2012a: 151). Bu çerçevede, İbn Haldun'un ''bedevî – hadarî'' ayrımına atıfla RP'yi bedevîlerin partisi olarak konumlandıran Türköne, AK Parti ile birlikte hareketin hadarîleştiğini vurgulamaktadır (2012b: 37-38). Ona göre ideolojik iddiası, siyasal talepleri ve toplumsal vizyonu iktidar pratiğiyle sınırlı hâle gelen İslamcılığın tekrar canlanması, yalnızca sistem karşıtı konumunu ve muhalif karakterini yeniden kazanmasıyla mümkündür (2012a: ix-x).

Tartışmanın karşı cephesinde ise Ali Bulaç, Hayrettin Karaman gibi İslamcı çevrelerden bazı isimler ile çeşitli gazeteci ve entelektüeller yer almış; Türkiye'de İslamcılığın sona erdiği yönündeki görüşlere itiraz etmişlerdir (Yıldırım, 2013: 209). Örneğin Bulaç (2021), bu iddiaları temelden reddetmekte ve referansını ''ebedî ve evrensel ruh'' olarak nitelendirdiği Kur'an ve

Sünnet'ten alan İslamcılığın, tarihsel dalgalanmalara rağmen süreklilik arz eden düşünsel ve ahlakî bir zemine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Yürütülen tartışmalarda –özellikle Türköne ile girdiği polemikte– bu görüşünü ısrarla savunan Bulaç, İslamcılığın Müslüman toplumlara yeniden hayatiyet kazandıracak yegâne imkan olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mevcut durum, İslamcılığın içsel bir çöküşünden ziyade, modern dönemde kamu hukuku ve siyasal düzen konularında yaşanan tarihsel boşlukların bir yansımasıdır. Bu da İslamcılığın ilkesel zeminine ilişkin bir probleme değil, Müslümanların siyasal tecrübesindeki eksikliklere işaret etmektedir.

Aynı bağlamda Karaman (2012: 143) ise gelinen noktayı, İslamcılığın değişen koşullar karşısında benimsediği stratejik bir uyarlanma olarak yorumlamaktadır. Tamamını İslamcı olarak gördüğü Müslümanlar, ona göre, kendi talepleri olmasa da mevcut demokratik, laik ve çoğulcu çerçeve içinde İslam'ı azamî ölçüde yaşama hedefini önceleyen bir İslamcılık anlayışı geliştirmişlerdir. Karaman (2013), İslamcılığın zorunlu olarak muhalif bir karakter taşıdığı iddiasını reddetmektedir. O, İslam siyaset geleneğinde modern anlamda muhalefet kavramının bulunmadığını, ulemanın tarih boyunca yöneticilere ''karşı'' değil, onları şeriata yönlendiren ''nezaret edici'' bir konumda durduğunu vurgular. Bu çerçevede İslamcılık da muhalefet zorunluluğuna indirgenemeyen ve bağlama göre farklılaşabilen bir dinî ve siyasî çaba olarak anlaşılmalıdır.

Post-İslamcılık

Bu iki karşıt yaklaşım, ''İslamcılık öldü mü?'' sorusunun aslında yalnızca bir sona erme tartışması değil, İslamcılık deneyimlerinin geçirdiği dönüşümü anlamaya yönelik daha geniş bir arayışın parçası olduğunu göstermektedir. Nitekim bu tartışmanın doğal bir uzantısı olarak literatürde zamanla, İslamcılığın sona erip-ermediğinden ziyade, onun hangi yönde evrildiğini sorgulayan yeni bir kavramsal çerçevenin ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu çerçeve, İslamcılık düşüncesinin ve pratiğinin geçirdiği dönüşümü farklı boyutlarıyla ele alan ''post-İslamcılık'' kavramını gündeme getirmiş ve tartışmayı yeni bir zemine taşımıştır. Post-İslamcılık, literatürde ilk kez Asef Bayat tarafından 1996 yılında yayımlanan ''Post-İslamcı Toplumun Gelişi'' başlıklı makalede ortaya atılmıştır. Kavram, özellikle 1999'da ''Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée'' dergisinin ''Le Post-Islamisme'' konulu özel sayısıyla birlikte daha geniş bir görünürlük kazanmış ve akademik tartışmalarda önemli bir yer tutmuştur (Zemni, 2016: 188). Bayat'ın ilk olarak İran'daki yönetimin dinî ve siyasî söyleminde meydana gelen dönüşümü nitelemek amacıyla kullandığı post-İslamcılık terimi,

daha sonra İslamcılığın çeşitli siyasal ve toplumsal bağlamlarda yeniden yorumlandığı farklı deneyimleri de kuşatacak şekilde genelleştirilmiştir (el-Affendi, 2016: 409).

Post-İslamcılık, literatürde yalnızca İslamcılığın dönüşümünü değil, aynı zamanda bu dönüşümü kavramsallaştıran düşünsel bir çerçeveyi de ifade etmektedir. Bayat'a göre o, hem bir ''durum'' hem de bir ''proje'' olarak anlaşılmalıdır. Bir ''durum'' olarak post-İslamcılık, İslamcılığın iç tutarsızlıkları, pratikte ortaya çıkan açmazları ve toplumsal taleplerle karşılaştığında yaşadığı tıkanmayı; diğer bir ifadeyle İslamcı siyasetin imkanlarının giderek tükenmesini anlatır. Bir ''proje'' olarak ise İslamcılığın toplumsal, siyasal ve entelektüel zeminde yeniden formüle edilmesi, geleneksel İslamcı söylemin haklar, özgürlükler, demokrasi ve çoğulculukla uyumlu bir şekilde dönüştürülmesi anlamına gelir (Zemni, 2016: 189). Bayat'ın İslamcılık ile post-İslamcılık arasında yaptığı ayrım, kavramın mahiyetini de ortaya koymaktadır. Buna göre İslamcılık, ''emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker'' ilkesine yaslanan yaklaşımı nedeniyle bireylerin haklarından ziyade yükümlülüklerine vurgu yapan bir mantık üzerine kuruludur. Post-İslamcılık ise dindarlık ile hakları, inanç ile özgürlüğü, din ile serbestliği uzlaştırma yönünde bir arayışı temsil etmektedir. Bu yönüyle o, sorumluluk merkezli bir söylemden hak merkezli bir söyleme; tekil bir otorite anlayışından farklılığı, katılımı ve çoğulluğu kabul eden bir yoruma geçiş çabasını ifade etmektedir (Bayat, 2016: 23-24, 26, 28). Bayat'a göre bu yeni yönelim ''ılımlı İslam'' ya da ''liberal İslam'' ile özdeş değildir (2016: 49-51); daha çok İslamcılığın kendi içinden doğan, fakat ondan söylemsel ve pratik düzeyde bir kopuşu barındıran dönüşümsel bir eğilimdir (2016: 48).

Bayat (2016: 85-86), bu dönüşümün çok katmanlı nedenler üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. Ona göre İslamcı projenin teorik ve pratik düzlemde yaşadığı sorunlar, içeriden bir sorgulama ve yeniden değerlendirme sürecini tetiklemiştir. Bununla birlikte kentleşme, artan eğitim düzeyi, yeni orta sınıfın ortaya çıkışı ve kadınların kamusal alandaki görünürlüğünün artışı gibi faktörler, daha çoğulcu ve hak temelli bir din – siyaset ilişkisini zorunlu hale getirmiştir. Uluslararası düzlemde Soğuk Savaş sonrasının atmosferi de bu dönüşümün zeminini genişleten bir unsur olarak işlev görmüştür. Sözü edilen bu çok boyutlu dönüşüm, Bayat'ın (2016: 12-13) vurguladığı üzere, İslamcılığın durağan bir olgu olarak değil, hem kendi iç mantığı hem de değişen toplumsal ve uluslararası konjonktür karşısında kendini yenileyebilen canlı bir oluşum olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu perspektif, İslamcılık deneyimlerini sabit bir ideolojik çerçeve içinde değil, zamanla farklı yönelimler geliştirebilen esnek bir süreç olarak ele almayı gerektirmektedir.

Benzer biçimde İhsan Dağı (2016: 107-108) da post-İslamcılığı, siyasal ve toplumsal meydan okumalar karşısında İslamcı hareketlerin geliştirdikleri bir tür yeniden konumlanma olarak görmektedir. Ona göre post-İslamcılık, ne İslamcılığın bir reddi ne de geleneksel söylemin örtük bir devamıdır; daha çok demokrasi, çoğulculuk ve katılım gibi değerlerle harmanlanmış bir İslamcılıktır. Bu durum, onun değişen koşullara uyum sağlama, deneyimlerinden ders çıkarma ve kendini dönüştürme kapasitesine işaret etmektedir.

Dağı'ya göre Türk siyaseti bağlamında bu dönüşümün en erken örneği Fazilet Partisi'nde somutlaşmıştır. Ona göre FP, Türkiye'nin ilk post-İslamcı partisi olarak değerlendirilebilir; zira İslamcılık içerisinde parça parça biriken değişim eğilimleri bu partiyle birlikte bütüncül bir yapıya kavuşmuştur. FP, kendisinden önceki İslamcı partilerle karşılaştırıldığında laiklik, demokrasi ve Batı'ya ilişkin tutumunda belirgin bir farklılaşma sergilemiştir. Batı'ya yönelik önceki sert ve cepheden karşıt söylem, yerini daha ılımlı, pragmatik ve işbirliğine açık bir pozisyona bırakmıştır. Dahası FP, demokrasi, insan hakları, çoğulculuk ve hukukun üstünlüğü gibi modern siyasî değerleri söylemine dahil ederek İslamcı hareket içinde daha önce görülmemiş yeni bir yaklaşım geliştirmiştir (2016: 121-122). Dağı, post-İslamcı çizginin Türkiye'deki en etkili yansımasının ise AK Parti örneğinde tezahür ettiğini belirtmektedir (2016: 110). Ona göre AK Parti, bu dönüşüm sürecini yalnızca izleyen bir oluşum değil, aynı zamanda onu şekillendiren ve kendi pratiğinde somutlaştıran bir siyasal aktör konumundadır (2016: 142). Ancak Dağı'nın bu değerlendirmesini yorumlayan Bayat, bunun AK Parti'nin ilk dönemlerde sergilediği reformcu ve çoğulcu icraatların yarattığı iyimser atmosferle ilişkili bir durum olduğunu belirtmektedir (2016: 31). Bayat'a göre söz konusu dönem, AK Parti'de post-İslamcılığa açılan bir yönelişin işaretlerini taşısa da özellikle son yıllarda giderek artan otoriterliği onun artık bu çizgiden uzaklaşmış olduğunu göstermektedir. Bayat, AK Parti'nin başlangıçtaki reformist görüntüsünün aksine, güncel siyasî tutumunun post-İslamcı çerçeveyle bağdaşmadığı kanaatindedir (2016: 9-10).

AK Parti ve İslamcılık

Bu tartışma, AK Parti deneyiminin yalnızca post-İslamcılık bağlamında değil, daha geniş bir ideolojik ve tarihsel çerçeve içinde de okunabileceğini göstermektedir. Zira partinin ortaya çıkışı, örgütlenme tarzı, siyasal söylemi, toplumsal tabanı ve iktidar pratiği, post-İslamcılık literatüründe işaret edilen dönüşüme bir ölçüde temas etmekle birlikte, İslamcılık geleneğiyle olan ilişkisi üzerinden de ayrı bir değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede Aktay (2012: 127), AK Parti'nin İslamcılık geleneğiyle olan ilişkisinin niteliğini özellikle ‘‘kendinde

kimlik'' vurgusu üzerinden ele almaktadır. Ona göre parti, söylem düzeyinde kendisini her ne kadar ''muhafazakar demokrat'' olarak tanımlasa da İslamcı kimliğinden bütünüyle sıyrılması mümkün değildir; zira bir programın, söylemin veya kimliğin iddia düzeyinde terk edilmesi, hareketin ''kendinde kimlik'' olarak ifade ettiği ontolojisini dönüştürmeye yetmemektedir. Bu ontolojik süreklilik, AK Parti deneyiminde İslamcılığın siyasal alandaki etkisinin azalmadığını, aksine her geçen gün daha görünür hâle gelen bir dinamik ürettiğini göstermektedir. Aktay, İslamcılığın bilinen söylemsel alanlardan çekilerek bir tür ''görünmezleşme'' yoluyla daha da etkinleştiğini ifade etmektedir.

Aktay'ın ''kendinde kimlik'' vurgusuyla ortaya koyduğu bu tespit, literatürde AK Parti'nin İslamcı gelenekle ilişkisinin tarihsel arka planına işaret eden değerlendirmelerle de örtüşmektedir. Nitekim Duran (2018: 155), Cumhuriyet dönemi boyunca İslamcı hareketin siyasal alanda kendisini doğrudan ''İslamcılık'' adıyla ifade etmesinin mümkün olmadığını, bu nedenle hareketin uzun süre ''milliyetçi'' ya da ''muhafazakar'' söylemler içinde varlık gösterdiğini hatırlatmaktadır. Ona göre İslamcılığın muhafazakar ideolojiyle kurduğu ilişki yalnızca pragmatik bir tercihi değil, mevcut siyasal koşullarının şekillendirdiği stratejik bir yönelimi de ifade etmektedir. Duran, söz konusu tarihsel tecrübe ile AK Parti'nin kendisini ''muhafazakar demokrat'' olarak tanımlaması arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunduğunu vurgular. Ona göre 28 Şubat sonrasında İslamcı siyasetin hareket alanının daralması, İslamcı kimliğin bir kez daha, geniş kabul gören muhafazakarlık içinde konumlanmasını beraberinde getirmiş görünmektedir. AK Parti'nin kimlik tanımlamasını sözünü ettiği tarihsel süreklilikten bağımsız görmeyen Duran, İslamcılığın muhafazakarlıkla eklemlenmesinin ''zor şartların getirdiği bir mecburiyet'' olduğunu belirtmektedir (2018: 130). Dağı (2016: 116) ise bu noktada bu zorunluluğun baskıcı siyasal dönemlerde nasıl somutlaştığını geçmiş örneklerle ayrıntılandırır. Ona göre 12 Mart 1971 müdahalesinden itibaren İslamcı partilerin maruz kaldığı baskılar ve yargısal denetimler, hareketi söylemsel ve sembolik bir örtü kullanmaya zorlamıştır. Millî Nizam Partisi'nin ''laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olduğu'' gerekçesiyle kapatılması, İslamcı aktörlere kendi kimlikleri ile siyaset yapmaları halinde sistemin dışına itilecekleri yönünde güçlü bir mesaj vermiştir. Bu nedenle İslamcı hareket, daha sonraki dönemlerde ideolojik duruşunu hep sembolik bir dilin ardına gizlemiş ve kendisini dolaylı referanslarla ifade etme yoluna gitmiştir.

''Muhafazakar demokrat'' tanımlamasına rağmen AK Parti'nin de İslamcılık geleneğiyle ilişkisinin bütünüyle ortadan kalkmadığı, aksine farklı tarihsel ve siyasal koşulların etkisiyle

çeşitli biçimlerde yeniden üretildiği yönündeki değerlendirmeler literatürde geniş bir yer tutmaktadır. Bu yaklaşım, AK Parti'yi İslamcı bir siyasî özne olarak görmenin hangi açılardan mümkün olabileceği sorusunu da gündeme getirmektedir. Bu noktada parti deneyiminin hem kurumsal hem söylemsel hem de pratik boyutlarının, İslamcılık geleneğiyle olan sürekliliğin somutlaştığı bir dizi gösterge sunduğu ileri sürülmektedir. Her şeyden önce kadrolardaki devamlılık, söz konusu sürekliliğin başlıca göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir (Yıldırım, 2013: 212; Çiğdem, 2014: 17). AK Parti'nin önde gelen kurucu aktörleri, İslamcı Millî Görüş geleneğinden gelen, RP ve FP'de kritik pozisyonlarda bulunmuş isimlerden oluşmuştur. Bu durum, partinin zihinsel ve örgütsel yapılanmasının önemli ölçüde bu İslamcı geçmişin tecrübeleri, birikimleri ve habitusu içinde biçimlendiğini göstermektedir.

Kadrolardaki devamlılığın yanı sıra, AK Parti'nin toplumsal tabanının ana unsurunu ve sınıfsal temelini büyük ölçüde İslamî kesimin oluşturması da, partinin İslamcılık geleneğiyle ilişkisi için önemli bir referans sunmaktadır (Çiğdem, 2014: 17). Bu toplumsal zemin, İslamî hareketin tarihsel bileşenleri olan cemaatler, vakıflar, dernekler, dindar-muhafazakar orta sınıf ve İmam-Hatip kökenli kuşak gibi çeşitli unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Bu sosyoloji, partinin toplumsal temeli ile tarihsel İslamcı deneyim arasındaki sürekliliğin belirginleştiği bir alanı ifade etmektedir. Söz konusu taban ayrıca, partinin siyasal başarısının ve meşruiyetinin de temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır (Yıldırım, 2013: 212). Bunun yanı sıra, AK Parti'yi destekleyen mütedeyyin kesimlerin onu büyük ölçüde ''Müslüman bir parti'' olarak tanımlaması da (Yavuz, 2018: 602), bu sosyolojik sürekliliğin algısal boyutunu pekiştiren bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

AK Parti'nin siyasal söyleminde sıklıkla başvurulan dinî, millî ve manevî vurgular, onun İslamcı geleneğe dayalı kimlik ve karakterinin bir diğer göstergesi olarak okunabilmektedir. Kur'anî kavramların veya Hz. Peygamber'e ilişkin atıfların yanı sıra, ''mazlum'', ''ümmet'', ''medeniyet'', ''dindar nesil'', ''şanlı ecdat'' gibi ifadeler, partinin söylem repertuarı içinde çeşitli bağlamlarda kendine sık sık yer bulabilmektedir. Bu söylemsel çerçeve, dinî ve manevî referanslar kadar, Türk İslamcılığı içerisinde köklü bir yere sahip olan ''Yeni Osmanlıcılık'' anlayışından da beslenmektedir (Gürel, 2014: 23; Yavuz, 2017: 318). Yeni Osmanlıcı söylem, Millî Görüş geleneğinin süreklilik arz eden ideolojik yönelimlerinden biri olarak hareket içinde daima başat bir unsur olmuştur. Erbakan'ın MNP'nin 1. Kongresi'ndeki konuşmasında Fatih Sultan Mehmet'ten 2. Abdülhamid'e kadar pek çok tarihî figürü partisinin ''kurucuları'' arasında sayması (Şentürk, 2015: 353), bu yaklaşımın ideolojik zeminini ortaya koymaktadır.

Aynı ideolojik zeminin AK Parti'de de benzer biçimde yeniden üretilmesi, İslamcı gelenekle söylemsel sürekliliğe işaret eden bir örnek teşkil etmektedir.

Devlet – toplum ilişkisini İslamî kimlik referansları üzerinden yeniden tanımlamaya dönük pratikler de, AK Parti deneyimini İslamcı gelenekle ilişkilendirmeyi mümkün kılan bir başka gösterge olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, dindar kesimlerin siyasette, bürokraside ve akademide giderek artan görünürlüğü ve etkinliği, devlet aygıtı ile toplumsal dindarlık arasındaki ilişkinin artık yeni bir zeminde kurulduğuna işaret eden bir dönüşüm olarak yorumlanmaktadır (Gümüşçü, 2024: 378-383). Bu dönüşümün kurumsal düzeydeki boyutu, özellikle dinî eğitim ve örgütlenme alanında yaşanan genişlemede somutlaşmaktadır. İmam-Hatipler, İlahiyat fakülteleri, Kur'an kursları gibi oluşumların sayısındaki artışın yanı sıra, İslamî vakıf ve derneklerin faaliyetlerindeki yaygınlaşma, dinî referansların toplumsal ve kurumsal düzeyde daha merkezî bir yer edinmesini sağlamaktadır (Yılmaz, 2022: 814). Sürecin en görünür boyutlarından birini ise İslamî kesimin geçmiş on yıllarda verdiği en temel mücadele olan başörtüsü yasağının kaldırılması ve başörtülü kadınların konumunda yaşanan dönüşüm teşkil etmektedir. AK Parti iktidarıyla birlikte, milletvekilliğinden yargı ve üst düzey bürokrasiye kadar uzanan kamusal görevlerde başörtülü kadınların yer alabilmesi mümkün hâle gelmiştir. Bu durum, kamusal alanın sembolik ve normatif yapısında meydana gelen değişimin en önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilir (Göle, 2019). Sürecin ekonomik boyutunda ise devletin stratejik-seçici kapasitesiyle sermaye grupları arasındaki dengenin yeniden düzenlenmesi ve İslamî sermayenin güçlenmesi yer almaktadır (Yeşilbağ, 2016: 617; Halifeoğlu, 2019: 144). Tüm bu gelişmeler, AK Parti deneyiminin, İslamcılık geleneğiyle ilişkilendirilebilecek bir hegemonya arayışı çerçevesinde ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

Hegemonya arayışının yalnızca toplumsal ve kurumsal pratikler düzeyinde değil, devletin yargısal değerlendirmelerinde de bir karşılık bulduğu görülmektedir. Nitekim Anayasa Mahkemesi'nin 2008 yılında AK Parti hakkında açılan kapatma davasında verdiği karar bu bağlamda dikkat çekicidir. Mahkeme, partinin kapatılmasına hükmetmemekle birlikte, onun ''laiklik karşıtı eylemlerin odağı hâline geldiği'' tespitinde bulunmuş ve hazine yardımının kısılmasına karar vermiştir. Bu karar, AK Parti'nin iktidar pratiğinin, daha önceki İslamcı partiler için de işletilmiş olan laiklik – İslamcılık eksenindeki hukuksal çerçevede ele alındığını göstermektedir. Bu yönüyle AYM'nin kararı, AK Parti'yi İslamcı gelenekle ilişki içinde okuyan yaklaşımlara hukukî düzlemde de bir temel sağlamaktadır.

Tüm bu sıralanan hususlara, AK Parti deneyiminin, uluslararası kamuoyunda da yaygın bir şekilde İslamcılık referansları üzerinden anlamlandırıldığını eklemek gerekir. Özellikle Batı'da ve Arap dünyasında yapılan akademik ve siyasal değerlendirmelerde AK Parti'nin çoğu zaman İslamcı hareketlerin iktidar deneyimiyle ilişkilendirilerek ele alındığı ve İslamcılığın dönüşmüş, uyarlanmış ya da yeni koşullar altında yeniden biçimlenmiş bir formu olarak tartışıldığı görülmektedir (White, 2014; Nafi, 2020). AK Parti'nin kendisini nasıl tanımladığından bağımsız olarak, onun siyasal pratiğini İslamcılık literatürü çerçevesinde kavramsallaştıran bu okumalar, söz konusu ilişkinin yalnızca iç dinamiklere özgü bir yorum olmadığını ortaya koymaktadır.

Buraya kadar ele alınan tartışmalar, İslamcılığın çağdaş siyasal tecrübeler karşısındaki konumunun basit bir ''sona erme'' ya da ''dönüşüm'' anlatısı üzerinden kavranamayacağını göstermektedir. ''İslamcılık öldü mü?'' sorusu etrafında şekillenen literatür, İslamcılığın iktidar deneyimiyle birlikte karşılaştığı teorik ve pratik tıkanıklıklara işaret ederken; ''post-İslamcılık'' tartışmaları, bu tıkanıklıkların ortaya çıkardığı yeni yönelimleri, konumlanışları ve uyarlanma biçimlerini anlamaya yönelik bir çaba olarak belirmiştir. AK Parti deneyimi ise bu iki tartışma hattının kesiştiği bir örnek sunmakta; bir yandan İslamcılığın dönüşümüne dair okumaların, diğer yandan da iktidar pratiğinin ürettiği gerilimlerin odağında yer almaktadır. Bu durum, AK Parti'nin İslamcılık tartışmalarında ara bir yerde konumlandığını, ne klasik İslamcılık anlatılarıyla ne de post-İslamcı çerçeveyle bütünüyle örtüşmediğini göstermektedir.

Tam da bu ara konum, AK Parti iktidarına yönelik eleştirilerin niteliğini anlamada belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira bu çalışmada ele alınan eleştirel söylemler, seküler, sol, liberal veya Batıcı çevrelerden değil, bizzat İslamcı gelenekten gelen, uzun yıllar bu hareketin düşünsel ve siyasal birikimine katkı sunmuş aktörlerden yükselmektedir. Bu eleştiriler, AK Parti'yi dışsal bir ölçüt üzerinden yargılayan muhalif söylemlerden farklı olarak İslamcılığın tarihsel iddiaları ile dinî ve ahlakî referanslarına yaslanan içkin bir sorgulama niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla burada karşı karşıya bulunulan durum, yalnızca bir iktidar eleştirisi değil, aynı zamanda İslamcılığın kendi içinde yürütülen bir muhasebe sürecidir. Bu bağlamda, İslamcılığın ''öldüğü'' ya da ''dönüştüğü'' yönündeki genel tartışmalar, AK Parti iktidarına yöneltilen bu mahalle içi eleştiriler dikkate alındığında yeni bir anlam kazanmaktadır. Söz konusu eleştiriler, İslamcılığın siyasî iktidarla kurduğu ilişkinin hangi noktalarda ilkesel bir sapma olarak yorumlandığını görünür kılmaktadır. İslamcılığın tarihsel söyleminde merkezî bir yere sahip kavramların iktidar pratiği karşısında nasıl aşındığı veya yeniden tanımlandığı,

bu eleştirilerin temel izleklerini oluşturmaktadır. Bu yönüyle eleştiriler, İslamcılığın yalnızca siyasal bir proje olarak değil, ahlakî ve zihinsel bir çerçeve olarak da sorgulandığına işaret etmektedir.

Ne var ki, mevcut literatürde bu içe dönük eleştirilerin çoğu zaman ya sistemsiz biçimde söz konusu edildiği ya da İslamcılığın genel dönüşüm anlatısı içinde talî bir unsur olarak değerlendirildiği görülmektedir. Oysa 2010 – 2024 yılları arasında üretilen bu eleştirel söylemler, hem nicelik hem de içerik bakımından sistematik bir incelemeyi gerekli kılacak ölçüde zenginleşmiştir. Bu eleştirilerde, AK Parti iktidarının güç kullanma biçimleri, servetle kurduğu ilişkiler, dinî söylemi siyasal meşruiyet aracı hâline getirmesi veya eleştiriye karşı takındığı tutum gibi meseleler, İslamî referanslar eşliğinde kapsamlı biçimde tartışılmaktadır. Bu çerçevede araştırmanın temel problemi, AK Parti iktidarının 2010 sonrasındaki siyasal pratiklerinin, İslamcı gelenekten gelen on yedi muhalif aktör tarafından hangi temalar, ölçütler ve referanslar üzerinden sorgulandığının ortaya konulmasıdır. Araştırma, söz konusu eleştirilerin kapsamını, yönelimlerini ve problem alanlarını analitik bir sorun olarak ele almaktadır. Bu problem, İslamcılığın sona erip-ermediği ya da post-İslamcılığa evrilip-evrilmediği gibi ikili karşıtlıkların ötesinde, İslamcı düşüncenin güç ve servetle kurduğu ilişkinin içeriden nasıl tartışıldığını anlamayı gerektirmektedir. Bu doğrultuda araştırmanın temel sorusunu, AK Parti iktidarının sözü edilen dönemdeki siyasal pratiklerini İslamcı gelenekten gelen eleştirel aktörlerin nasıl sorunsallaştırdıkları oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Dolayısıyla bu tez çalışması, AK Parti iktidarını İslamcılık tartışmalarının doğrudan bir nesnesi hâline getirmekten ziyade, İslamcılığın kendi içinden yükselen eleştiriler aracılığıyla iktidar deneyimi sonrasında nasıl yeniden anlamlandırıldığını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, İslamcılığın iktidarla kurduğu ilişkinin ürettiği gerilimleri, bu geleneğin içinden geliştirilen İslamî referanslı eleştiriler üzerinden okumakta; böylece söz konusu eleştirilerin söylemsel, normatif ve tematik boyutlarını analitik bir çerçevede incelemeyi hedeflemektedir. Bu noktada araştırmanın temel amacı, AK Parti iktidarının 2010 – 2024 yılları arasındaki siyasal pratiklerini, İslamî referanslara sahip eleştirel aktörlerin söylemleri üzerinden analitik bir çerçeve içinde çözümlemek ve bu eleştirel söylemlerin hangi düşünsel, ahlakî ve normatif ölçütler etrafında şekillendiğini ortaya koymaktır. Çalışma, söz konusu eleştirileri yalnızca siyasal muhalefet söylemleri olarak değil, İslamcılığın kendi düşünsel sınırları içinde ortaya çıkan içsel itirazlar olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu yönüyle tez, İslamcılığı homojen ve

durağan bir ideolojik bütünlük olarak konumlandırmak yerine, iktidar deneyimi karşısında kendi sınırlarını, iddialarını ve meşruiyet ölçütlerini yeniden tartışan dinamik bir düşünsel alan olarak ele almaktadır.

Araştırmanın önemi, AK Parti iktidarına yönelik eleştirileri laik-seküler muhalefet perspektifleri ya da dışsal normatif çerçeveler üzerinden değil, İslamî referanslarla konuşan aktörlerin bakış açısından incelemesinde yatmaktadır. Gerek yerli gerekse yabancı literatürde AK Parti iktidarını konu alan çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, bu çalışmaların önemli bir kısmı ya partinin ideolojik kimliğine odaklanmakta ya da onun iktidar pratiklerini kurumsal, siyasal, toplumsal veya hukuksal sonuçları üzerinden değerlendirmektedir. Buna karşılık, İslamcılığın iktidar deneyimini, bu geleneğin kendi içinden üretilen eleştirel söylemler ekseninde sistematik biçimde ele alan çalışmalar görece sınırlı kalmaktadır. Söz konusu boşluğun doldurulmasına katkı sağlamayı hedefleyen bu tez çalışması, İslamcılığı yalnızca iktidar kurma kapasitesi veya siyasal başarı kriterleri üzerinden değil, iktidarla temas ettiği noktada ortaya çıkan ahlakî, siyasal ve düşünsel gerilimler üzerinden tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda çalışma, İslamcılığın iktidar deneyimiyle birlikte geçirdiği dönüşümü dışsal teorik sınıflandırmaların ötesinde, bizzat İslamcı mahalle içinde ortaya konulan eleştirel yaklaşımlar aracılığıyla analiz etmeyi mümkün kılmaktadır. Böylece hem AK Parti iktidarının eleştiriye konu edilen yönleri hem de Türkiye'de İslamcılığın güncel kriz alanları, içsel bir muhasebe perspektifiyle görünür hâle getirilmektedir.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırma, 2010 – 2024 yılları arasında AK Parti iktidarına yönelik İslamî referanslı eleştirileri konu edinmektedir. Araştırmanın kapsamı, söz konusu dönemde AK Parti'nin siyasal pratiklerini seküler, sol, liberal ya da başka dışsal normatif çerçeveler üzerinden değil, İslamcı düşüncenin kendi kavramsal, ahlakî ve fikrî referansları üzerinden eleştiren aktörlerle sınırlandırılmıştır. Bu tercih, eleştiriyi yalnızca siyasal muhalefetin bir biçimi olarak değil, aynı zamanda İslamcılığın iktidar deneyimi sonrasında kendi düşünsel zemini içinde yürüyen bir tartışma ve muhasebe süreci olarak ele almaya yöneliktir.

Araştırma kapsamında, AK Parti iktidarına İslamî referanslı eleştiri yönelten on yedi muhalif ismin söylemleri incelenmektedir. Söz konusu isimler alfabetik sıraya göre şunlardan oluşmaktadır: Abdurrahman Arslan, Abdurrahman Dilipak, Ahmet Taşgetiren, Ali Bulaç, Atasoy Müftüoğlu, Bülent Şahin Erdeğer, Cihangir İslam, Fatma Bostan Ünsal, Hamza

Türkmen, Hayri Kırbaşoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, İhsan Eliaçık, İlhami Güler, Mustafa İslamoğlu, Mustafa Öztürk, Rıdvan Kaya ve Ümit Aktaş. Aşağıda, bu aktörlerin çalışmanın amacı bakımından önem taşıyan kamusal konumlarını, İslamcı düşünceye ilişkin öz-konumlandırmalarını ve AK Parti iktidarına yönelik eleştirel tutumlarını özetleyen kısa analitik profiller sunulmaktadır.

Abdurrahman Arslan (1947, Van), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sosyoloji eğitimi almış; Bilgi ve Hikmet, Haksöz ve İktibas gibi farklı dergilerde yazıları yayımlanmış, kitapları ve söyleşileriyle kamusal alanda görünürlük kazanmış bir yazardır (Arslan, t.y.). Eleştirel değerlendirmelerini çoğunlukla deneme türü metinler, söyleşi ve konuşmalar ile güncel yorumlar üzerinden sürdürmüştür. Arslan'a göre İslamcılık, basit bir kimlik tercihi ya da isimlendirme değil, modern dünya ile yüz yüze gelen Müslümanın ''öteki'' karşısında alacağı kaçınılmaz entelektüel ve pratik tavrı ifade eder; bu nedenle modernitenin şekillendirdiği bir hayat evreninde ''Ben İslamcı değilim'' demek ona göre açıklayıcı bir kopuş üretmez (Arslan, 2009). ''İslamcılık bitti'' iddiasına katılmayan Arslan, İslamcı düşünceyi Müslümanların bir ''nefs-i müdafaası'' olarak kavrar; modern şartların postmodern biçimlere dönüşmesiyle tehdidin sona ermediğini, yalnızca şekil değiştirdiğini vurgular (Arslan, 2017). Bununla birlikte, İslamcı düşüncenin kendisini muhalifine bakarak tanımlamasının yapısal zaaflar ürettiğini, bu yüzden kavramsal bir ''restorasyon'' ihtiyacının ve ''paradigma-dışı'' bir bilgi imkanı arayışının zorunlu hâle geldiğini ileri sürer (Arslan, 2021a; 2021d). AK Parti dönemine ilişkin değerlendirmesinde, dindar kesimin ''özgürlük kazanımı'' diye okuduğu kamusallaşmanın, kamusal alanın kendi zihniyet kodları yeterince hesaba katılmadığında dindarlığı aşındıran ve dünyevîleşmeyi artıran bir etkiye dönüştüğünü savunur (Arslan, 2011). Bu yönleriyle Arslan, tezde özellikle modernlik/postmodernlik, neoliberal ideallerin içselleştirilmesi, dünyevîleşme ve meşruiyet tartışmalarını besleyen bir referans alanı oluşturmaktadır.

Abdurrahman Dilipak (1949, Osmaniye), gazeteci-yazar kimliğiyle uzun yıllar basın-yayın alanında faaliyet göstermiş; Millî Gazete ve Yeni Akit gibi mecralarda yazarlık ve yayıncılık yapmış, köşe yazıları ve söyleşileriyle güncel siyasete düzenli biçimde ve doğrudan temas etmiş bir isimdir (Dilipak, t.y.). Dilipak'ın İslamcı düşünce geleneğiyle irtibatı, belirli bir siyasal kimlik etiketini sahiplenmekten ziyade, etiketlere mesafeyi öngören bir öz-konumlandırma üzerinden görünür hâle gelir. Kendisini ''İslamcı'' ya da ''muhafazakar'' olarak değil, ''son eki olmadan, yalın bir Müslüman'' olarak tanımlar. ''Müslümanlardanım''

ifadesi, onun kendi eleştirisini mahalle-içi bir sorumluluk iddiasıyla kurduğunu ima eder (Dilipak, 2022d). Kendini bu şekilde konumlandırması, değerlendirmelerini hak, adalet ve meşruiyet ölçülerine bağlama iddiasıyla birleşir; şeriatı ‘‘hukuk ve meşruiyet’’ olarak tanımlar ve iktidarın söylem ve pratiklerini hukukî-ahlakî bir sınamaya tabi tutar. Dinî kimliğin siyasal aidiyetin yerine ikame edilmesine dönük sert eleştirisi ve ehliyet-liyakat vurgusu, bu çerçevenin yer yer daha da keskinleşen bir eleştiri diliyle işlendiğini gösterir (Dilipak, 2019j). AK Parti'ye dair tutumunun zamanla daha eleştirel bir noktaya evrilmesi, iktidara yakın mecralarda yürüttüğü yazı faaliyetinde belirgin gerilimlere yol açmış; söz konusu mecralardaki yazılarına son vermesi ve bazı metinleri etrafında gelişen yargı süreçleri, mahalle-içi eleştirinin nasıl karşılık bulduğunu göstermiştir (Dilipak, 2021e; 2022f). Tez açısından Dilipak, iktidarın dinî referansların da eşlik ettiği siyasal dilini hukuk, adalet ve ehliyet ölçütleriyle değerlendiren, içeriden eleştirinin imkan ve gerilim boyutunu izlemeye elverişli bir örnek sunmaktadır.

Ahmet Taşgetiren (1948, Kahramanmaraş), İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü mezunu gazeteci-yazar; Altınoluk dergisi ile Yeni Şafak ve Star gibi gazetelerde yazarlık yapmış, köşe yazıları ve söyleşileri aracılığıyla güncel siyaset ve din – toplum tartışmalarına düzenli biçimde dahil olmuş bir isimdir (Taşgetiren, t.y.). Bu basın-yayın çizgisi onu İslamî-kamusal söylem içinde süreklilik arz eden bir yorumcu-yazar konumuna yerleştirmiş, eleştirilerini çoğunlukla köşe yazıları ve güncel değerlendirmeler üzerinden dile getirmiştir. Taşgetiren'in İslamcılıkla ilişkisi, ‘‘mazlum Müslümanların dinini yaşama mücadelesi’’ vurgusu ile ‘‘sivil İslamî bakışın korunması gerekliliği’’ fikri üzerinden görünürlük kazanır (Taşgetiren, 2020l). Gücü ‘‘emanet’’ kavramı çerçevesinde tartışmaya açarak ‘‘zulüm bizdense ben bizden değilim’’ ilkesini referans aldığını söyler; iktidar pratiğini adalet, hukuk ve hak ihlali ölçütleri bakımından değerlendirir. ‘‘İslamcı’’ nitelemesine itiraz etmemesi, onun eleştirilerini İslamî referanslı kamusal dilin sınırları içinde kurma çabasında olduğunu düşündürür (Taşgetiren, 2023a). Bununla birlikte, yargı, hukuk ve insan hakları gibi başlıklardaki eleştirilerinin belirginleşmesi, iktidara yakın mecralardaki yazı faaliyetinde sorunlar yaşamasına neden olmuş; bir yazısının yayımlanmaması üzerine çalıştığı gazeteyle yollarını ayırmıştır (Taşgetiren, 2017). Buna rağmen ‘‘Kendimi bu iktidarın bir yerine ait hissediyorum’’ ifadesi, onun AK Parti'ye yönelik eleştirilerinin bir kopuş değil, içeriden bir uyarı hattında seyrettiğine işaret eder (Taşgetiren, 2023a). Tez açısından Taşgetiren, iktidar pratiğinin dinî referanslarla ilişkilenen meşrulaştırma dilini adalet, hukuk devleti ve kul hakkı temaları üzerinden izlemeyi mümkün kılmaktadır.

Ali Bulaç (1951, Mardin), İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü mezunu; gazeteci-yazar kimliğiyle İslamcı düşünce çevrelerinde uzun yıllar kamusal görünürlüğe sahip olmuş bir isimdir (Bulaç, t.y.). Düşünce dergisi ve yayınları başta olmak üzere dergi-yayıncılık faaliyetlerinde bulunmuş; kitapları, köşe yazıları, söyleşi ve konuşmalarıyla kamusal tartışmalara katılmıştır. Bulaç'ın İslamcılıkla ilişkisi, İslam'ı Kur'an ve Sünnet temelinde birey ve toplum hayatını siyasetten hukuka, ekonomiden yönetime kadar yeniden kurma iddiasının bir uzantısı olarak gören, açık biçimde olumlayıcı bir öz-konumlandırmaya dayanır. Bu çerçevede İslamcılığı geçici bir tarihsel eğilim değil, İslam'ın kamusal hayata dair kurucu iddiasının adı olarak kavrar ve bir fikir olarak İslamcılığın ölmediğini savunur. Özgürlük, ahlak, hukuk, adalet ve toplumsal sözleşme gibi kavramları kendi yaklaşımında bu iddianın temel unsurları olarak öne çıkarır (Bulaç, 2019; 2022). Bununla birlikte, İslamcıların iktidar tecrübesi karşısında entelektüel üretimsizlik, devletle aşırı bütünleşme ve sivil alanın zayıflaması gibi başlıklarda kapsamlı bir iç muhasebe yürütür; dinî yapıların topluma değil devlete eklemlenmesini eleştirir (Bulaç, 2019). AK Parti'ye ilişkin tutumu, partiyi ''İslamcı'' bir siyasal özne olarak tanımlamaya mesafeli duran ve iktidar pratiğini meşruiyet, hukuk ve adalet ölçütleri üzerinden sorgulayan eleştirel bir hatta yerleşir (Bulaç, 2014). Tez açısından Bulaç, adalet ve kamu hukuku vurgusu, sivil alanın devletleşmesi eleştirisi ve dinî referansların siyasal meşruiyet üretiminde araçsallaştırılması temaları üzerinden mahalle-içi eleştirinin sınırlarını izlemeye uygun bir referans alanı oluşturmaktadır.

Atasoy Müftüoğlu (1942, Trabzon), deneme yazılarıyla tanınan bir yazar; edebiyat, düşünce, kültür ve siyaset alanındaki metinleriyle kamusal alanda görünürlük kazanmış bir isimdir. Mavera, Edebiyat, Yeni Zemin ve Yeni İstiklal gibi mecralarda yazmış; eleştirilerini çoğunlukla deneme metinleri, söyleşi ve konuşmalar üzerinden sürdürmüştür (Müftüoğlu, t.y.). Müftüoğlu, ''İslamcılık'' kavramını kendisini bütünüyle yansıtan bir etiket saymamakla birlikte, onu iktidar talebine indirgenemeyecek biçimde, İslam'ın bütün boyutlarıyla yeniden tarihe dönme ve zihinsel özgürleşme mücadelesini ifade eden bir çaba olarak sahiplenir. Ona göre bu çizgi, ''ılımlı'' bir İslam tanımı üzerinden İslamî muhalefeti marjinalleştiren girişimlere karşı mesafeli durmayı da içerir (Müftüoğlu, 2013; 2014). Türkiye'de İslamî değerlerin popülist ve propagandacı bir siyaset diline hapsedildiğini, dinin ''yerli-millî'' retorikle resmîleştirilerek araçsallaştırıldığını ve bu dilin eleştirel-kamusal bir hareketi imkansız hâle getirdiğini vurgular; yeni bir bilinç ufkunun, hizipçi bağnazlıkları aşan kuşatıcı yeni bir dille mümkün olabileceğini savunur (Müftüoğlu, 2017b; 2022e; 2023f). AK Parti

iktidarını ‘‘muhafazakar demokrasi’’ söylemi üzerinden eleştirel biçimde tartışan Müftüoğlu, sayısal başarıların nitelik üretmediğini, iktidar olmanın eleştirel mesafeyi aşındırdığını ve Müslüman kadroların varlığının yönetimin İslamî olduğu anlamına gelmediğini belirtir (Müftüoğlu, 2013; 2016). Tez açısından Müftüoğlu, dinin araçsallaştırılması, popülist otoriterlik, sivil alanın daralması, kültürel iktidar ve nitelik–nicelik gerilimi temaları üzerinden mahalle-içi eleştirinin ahlakî ve fikrî ölçütlerini takip etmeye elverişli bir izlek sunmaktadır.

Bülent Şahin Erdeğer (1980, Kocaeli), Sakarya Üniversitesi Tarih Bölümü mezunu; Şam Üniversitesi Yabancılar İçin Arapça Enstitüsü’nde eğitim almış gazeteci-yazar ve araştırmacıdır**.** Dış haberler alanında çalışmış; Şarku’l Avsat’ta haber editörlüğü yapmış, Serbestiyet, Independent Türkçe, Perspektif ve Haksöz gibi mecralarda yazı, röportaj ve analizleri yayımlanmıştır. Eleştiri üretimini çoğunlukla güncel siyasal gelişmeleri izleyen yorumlar, söyleşiler ve kavramsal tartışmalar üzerinden sürdürür (Erdeğer, t.y.). Erdeğer, İslamcılığı özgürlük ve anti-emperyalizm iddiası taşıyan bir düşünce geleneği olarak ciddiye alırken, İslamcıların güç ve tahakkümle kurduğu sorunlu ilişkinin onu yıprattığını vurgulayan eleştirel bir öz-konumlandırmayı benimser; İslam’ı ‘‘davet’’ merkezli, tabandan tavana toplumsal bilinçle şekillenen bir süreç olarak görür (Erdeğer, 2020b). Bu çerçevede İslamcılığı muhafazakarlıktan ayrıştırır; İslamcılığın iktidarla temasının muhafazakarlaşmayı ve kavram kargaşasını derinleştirdiğini belirterek kapsamlı bir özeleştiri ihtiyacına işaret eder. AK Parti’ye dair değerlendirmesinde, iktidarının ilk dönemlerinden itibaren gitgide artan bir otoriterleşme yaşandığını, partinin Gezi süreci ve 15 Temmuz sonrasında milliyetçi-ulusalcı bir koalisyona evrildiğini, özellikle 2016 sonrasında İslamcılıktan söz edilemeyeceğini savunur; KHK’lar, Kürt meselesi ve hak ihlalleri üzerinden sertleşen bir eleştiri hattı kurar (Erdeğer, 2022c). Tez açısından Erdeğer, İslamcılık – muhafazakarlık ayrımı, iktidarın dönüştürücü ve yıpratıcı etkisi ve adalet-özgürlük duyarlılığı ekseninde mahalle-içi eleştirinin ölçütlerini görünür kılan bir örnek sunmaktadır.

Cihangir İslam (1959, Adapazarı), ortopedi ve travmatoloji uzmanı bir hekim/ akademisyen ve siyasetçidir; tıp eğitiminin yanı sıra felsefe ve İslamî ilimler alanında da eğitim görmüş, üniversitelerde öğretim üyeliği ve klinik yöneticiliği yapmış, bir dönem TBMM’de milletvekili olarak görev almıştır (İslam, t.y.). Eleştirel değerlendirmelerini çoğunlukla söyleşi ve konuşmalar, köşe yazıları ve televizyon programı katılımları üzerinden dile getirmiştir. İslamî düşünceyle ilişkisini, ‘‘Müslüman siyaseti’’nin ahlaktan bağımsız

kurulamayacağı ve sağ-sol gibi siyasal etiketlere indirgenemeyeceği kabulünden hareketle temellendirir. İslamcılığı yalnızca Müslümanların yararına bir ideoloji olarak değil, bütün mazlumların yükünü birlikte sırtlama çağrısı olarak okur; bunun ahlakî çekirdeğini ‘‘kula kulluk etmemek’’ vurgusuyla ifade eder. Millî Görüş tecrübesini toplumcu bir siyasal arayışın tarihsel bir örneği olarak anar; ‘‘muhafazakarlık’’ dilinin İslamcılıkla arasına mesafe koyan bir söylem olduğunu belirterek İslamî siyasetin sağ-muhafazakarlıkla özdeşleştirilmesine itiraz eder (İslam, 2013; 2017c). AK Parti’ye dair tutumu, FP sonrası ayrışma sürecinde ‘‘reel siyaset’’ söyleminin ilkesel bir dava yerine iktidarda kalma pratiğine kapı araladığı, toplumu tabandan sağcılaştıran/muhafazakarlaştıran bir hat kurduğu ve ‘‘kutsal devlet’’ imajını yeniden ürettiği iddiasıyla eleştirel bir çizgide konumlanır (İslam, 2017a; 2017c). Tez açısından İslam, meşruiyet üretiminde dinî söylemin işlevi, adalet ve hukuk devleti ölçütlerinin aşınması, mağduriyet üreten yönetim pratikleri ve itaat/biat tasavvurunun sınırları meselesi eksenlerinde iç eleştirinin kavramsal imkanlarını izlemeye uygun bir izlek teşkil etmektedir.

Fatma Bostan Ünsal (1965, Balıkesir), siyaset bilimi alanında akademik formasyona sahip bir araştırmacı-yazar ve hak savunucusudur; insan hakları ve kadın hareketi içinde çeşitli platformlarda yer almış, AK Parti’nin kuruluş sürecinde bulunmuş ve bir dönem partide insan haklarından sorumlu genel başkan yardımcılığı yapmıştır (Ünsal, t.y.). Eleştirel değerlendirmelerini köşe yazıları, internet mecraları, söyleşi/panel konuşmaları ve televizyon programları aracılığıyla kamuoyuna duyurmuştur. Ünsal’ın İslamcılıkla ilişkisi, İslamcılığın modernite-pozitivizm bağlamındaki ‘‘Batıcılığa reaksiyon’’ biçimini tarihsel bir evre olarak okurken, güncel koşullarda onu adalet, eşitlik, özgürlük, hesapverebilirlik, şeffaflık ve gücün denetimi gibi ilkelere dayalı bir siyasal-ahlakî çerçeve olarak yeniden düşünme arayışıyla görünür hâle gelir; bu doğrultuda ‘‘ne güzelse o İslam’dır’’ vurgusunu sahiplenir (Ünsal, 2019). Adalet tartışmalarında özgürlüğün haksız yere kısıtlanmasının ‘‘üst-yarar’’ gerekçesiyle mazur görülemeyeceğini, bunun ‘‘adalet mülkün temelidir’’ ilkesiyle birlikte okunabileceğini belirtir (Ünsal, 2017). 2016 yılında ihraç edildiği AK Parti’yi ‘‘yarı-İslamcı’’ ve pragmatik bir parti olarak niteleyen Ünsal, kuruluş döneminde parti içi katılım ve ortak akıl beklentilerinin kısa sürede zayıflayarak kararın tek elde yoğunlaştığını; bunun da denge-denetim mekanizmalarının ve özgür basının gerilediği bir siyasal iklime eşlik ettiğini vurgular (Ünsal, 2018a; 2019). Tez açısından Ünsal, hukuk devleti ve adalet ölçütlerinin aşınması, güç yoğunlaşması ve mağduriyet üretimi temaları ekseninde İslamî referanslı eleştirinin ana problem alanlarını takip etmek için bir dayanak noktası oluşturmaktadır.

Hamza Türkmen (1953, İstanbul), yazar-yayıncı ve sivil toplum aktivisti olarak İslamî düşünce çevrelerinde kamusal görünürlüğe sahip bir isimdir; Haksöz dergisinin kurucu kadrosunda yer almış, dergide editörlük yapmış, Ekin Yayınları ile Özgür-Der çalışmalarıyla tanınmıştır. Eleştirilerini dergi yazıları, kitaplar, söyleşi ve seminer konuşmalarıyla üretir (Türkmen, t.y.). Türkmen, İslamcılığı Türkiye'de tarihsel olarak ''Osmanlı İslamcılığı'' ve ''Türkiye İslamcılığı'' gibi milliyetçilik-devletçilikle iç içe geçen formlardan ayırır; 1960'lar sonrası Kur'an ve Sünnet'le irtibatı güçlendiren ''tevhidî uyanış/ümmetçi'' çizgiyi, kimliğindeki netlik ve usûl vurgusuyla merkeze alır. Tevhidî uyanışı, gelenekçilikten arınma, resmî ideolojiye karşı direnişçi duruş ve ümmet dayanışmasıyla birlikte düşünür; bu çizginin ''kökü dışarıda'' ithamıyla marjinalleştirilmesini ulusalcılık saikine bağlar (Türkmen, 2022c). AK Parti'ye ilişkin değerlendirmesinde, partinin İslamcı olmadığını ilan etmiş olmasına rağmen vesayetle yüzleşme ve özgürlük alanını genişletme gibi kazanımlarını kısmen teslim eder, ancak pragmatik siyaset ve kapitalist kalkınmacılığın eşitsizlikleri ve dünyevîleşmeyi artırarak İslamî bilinçlenme birikimini zayıflattığını ileri sürer. Bu nedenle AK Parti'nin siyasal pratiğinin doğrudan İslamcılık hanesine yazılmasına mesafeli durur; müzakere-meşveret kanallarıyla yenilenmiş bir özeleştiri ve inşa ihtiyacını vurgular (Türkmen, 2022d). Tez açısından Türkmen, İslamcılık – muhafazakarlık ayrımı, ümmetçilik, iktidar-servet ilişkisi ile yakın dönemde yargı-adalet ve toplu cezalandırma eleştirisi eksenlerinde İslamî referanslı eleştirinin problem alanlarını takip etmeyi mümkün kılan analitik bir dayanak noktası oluşturmaktadır.

Hayri Kırbaşoğlu (1954, Manisa), hadîs alanındaki çalışmalarıyla tanınan bir ilahiyatçı akademisyen ve yazardır; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uzun yıllar öğretim üyeliği yapmış, farklı dönemlerde yurt dışında öğretim üyeliği ile Diyanet'te danışmanlık görevlerinde bulunmuştur (Kırbaşoğlu, t.y.). Eleştirel değerlendirmelerini çoğunlukla dergi yazıları, televizyon programları, söyleşi ve panel konuşmaları aracılığıyla ortaya koymuştur; akademik tartışmalarını güncel siyaset – din ilişkisine temas eden kamusal konuşmalarla da desteklemiştir. İslamcılığa dair öz-konumlandırması, hareketin tarihsel çıkışındaki ıslah/tecdid iddiasını teslim etmekle birlikte, iktidar deneyimleri sonrasında ''İslamî projenin'' statükocu ve baskıcı biçimlere evrilmesini fiyasko olarak okuyan bir çerçevede şekillenir. İslamcılığın mevcut versiyonunun çöktüğü kanaatini taşıyan Kırbaşoğlu, onu Hılfu'l-Fudûl benzeri bir ''erdemliler dayanışması'' ve evrensel adalet gündemi etrafında, Müslüman olmayanlarla da ortaklaşmayı içeren ahlakî bir ufuk olarak yeniden düşünmeye çağırır; anti-emperyalizm ve hak temelli dayanışma vurgusu bu ufkun bileşenlerindendir (Kırbaşoğlu, 2022b). AK Parti'ye

ilişkin tutumu ilk yıllarda destekleyici bir çizgide seyreder; ancak 2010 sonrasında siyasal gidişatın ürettiği sorunlar nedeniyle eleştirel mesafesini belirginleştirerek eleştirinin dozunu artırır (Kırbaşoğlu, 2021c; 2022e). İslamî kimlik ve ideallerinden vazgeçmediğini özellikle vurgulayan Kırbaşoğlu, ‘‘benim bir mahallem yok’’ ifadesiyle de parti/çevre aidiyetlerine dayalı konumlanışlardan uzak durur (Kırbaşoğlu, 2022b; 2022e). Tez açısından Kırbaşoğlu, iktidarın bozucu etkisi, özgürlükçü vaatten uzaklaşma, yargı-adalet ve siyasal baskı başlıkları etrafında İslamî referanslı eleştirinin temel problem alanlarını izlemeye imkan veren bir örnek teşkil etmektedir.

Hidayet Şefkatli Tuksal (1963, Ankara), ilahiyat eğitimi almış, hadîs alanında doktora çalışmalarıyla bilinen bir akademisyen, araştırmacı-yazar ve kadın hakları aktivistidir; Kırıkkale Üniversitesi’nde öğretim üyeliği yapmış, Başkent Kadın Platformu gibi oluşumlarda yer almıştır (Tuksal t.y.). Eleştirel değerlendirmelerini köşe yazıları, internet yazıları, dergiler, söyleşi ve panel konuşmaları üzerinden kamusallaştırmıştır. İslamî düşünceyle ilişkisini, özellikle kadın karşıtı rivayetlerin tarihsel inşasını ve bunların güncel dindarlık dilinde yeniden dolaşıma sokuluşunu sorgulayan eleştirel bir okuma üzerinden kurar; ataerkilliğin dinî yorumlarda kurumsallaşmasını, şiddet ve ayrımcılık üreten meşrulaştırma kalıplarını tartışmaya açar (Tuksal, 2000). Adalet, eşitlik ve insan onuru ölçütlerini merkeze alan bir din dilini savunarak kadınların eşit yurttaşlık talebini hak-hukuk zemininde ele alır. AK Parti iktidarını, ‘‘muhafazakar’’ siyasetin dinî semboller üzerinden aidiyet üretmesi, cinsiyet hiyerarşilerini pekiştirmesi, tek-adamlaşma ve kutuplaştırıcı söylem başlıklarında eleştirir; özgürlükçü ve çoğulcu bir kamusal din anlayışını savunur. Başörtüsü meselesinde dindar kadınların yalnızca ‘‘sembol’’ olarak görülmesine ve hak taleplerinin siyasal sadakatle ölçülmesine itiraz eder; kadınların kamusal varlığını çoğulculuk bağlamında bir özgürlük meselesi olarak konumlandırır (Tuksal, 2012; 2017). Tez açısından Tuksal, dinî söylemin siyasallaşması ve toplumsal cinsiyet adaleti eksenlerinde İslamî referanslı eleştirinin problem alanlarını izlemeye elverişli analitik bir odak sağlamaktadır.

İhsan Eliaçık (1961, Kayseri), ilahiyatçı-yazar ve yayıncı kimliğiyle kamusal alanda görünürlük kazanmış; kamuoyunda ‘‘Anti-Kapitalist Müslümanlar’’ diye anılan çizgiyle ilişkilendirilen ve çeşitli toplumsal eylemliliklerde yer almış bir sivil toplum aktivistidir. Eleştirilerini çoğunlukla köşe ve dergi yazıları, söyleşi ve konuşmalar aracılığıyla üretmiş, güncel din – siyaset tartışmalarına düzenli biçimde temas etmiştir (Eliaçık, t.y.). İslamcılıkla ilişkisini, Afganî-Akif hattının ‘‘Cumhuriyetçi ama aynı zamanda İslamcı’’ diye tarif ettiği

çizgisiyle irtibatlandırır; kendisini ve benzer düşünenleri ‘‘İslamcılığın tabii seyri’’ olarak konumlandırır. Bu çizgideki ayrışma, 2003’te yayımladığı Adalet Devleti kitabıyla **‘‘**bilinen anlamda İslamcılığı**’’** terk ettiğini vurgulamasında belirginleşir; burada ‘‘devletin dini, mezhebi, tarikatı olmaz’’ fikrini ‘‘adalet devleti’’ kavramsallaştırmasıyla temellendirir. İslamcılığın gelecekte de var olacağına inanan Eliaçık, onun bugünkü formundan farklı, demokrasi ve cumhuriyetle barışık (hatta dışarıdan ‘‘solcu/liberal’’ diye okunabilecek) bir biçimde şekilleneceğini öngörür (Eliaçık, 2022c). AK Parti’ye ilişkin tutumu, iktidarın ilk yıllarından itibaren muhalif bir çizgide seyreder; 2010 sonrasında eleştirilerini belirgin biçimde artırdığını, Gezi sürecinde ise eleştiri dozunu zirveye ulaştırdığını belirtir (Eliaçık, 2016b). Bununla birlikte AK Parti iktidarının ilk iki dönemini ‘‘yaşanması gereken’’ bir süreç olarak görür; sonrasını ‘‘uzatmalar’’ şeklinde niteleyerek iktidarın toplumsal-siyasal ömrünün tükendiğini savunur (Eliaçık, 2021f). Tez açısından Eliaçık, özellikle sosyal adalet, anti-kapitalizm, dinî meşruiyet üretimi ve din – devlet ilişkisinin kurumsal biçimlerine yönelik itiraz bağlamında mahalle-içi eleştirinin uğraklarını izlemeye elverişli bir örnek sunmaktadır.

İlhami Güler (1959, Erzurum), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu; aynı fakültede Kelam Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak görev yapan ilahiyatçı akademisyen ve yazardır. 2010’da kurulan Halkın Sesi Partisi’nin kurucu üyeleri arasında yer alması, onu yalnızca akademik değil, siyasal-toplumsal tartışmaların da içinde konumlandırmıştır. Eleştirel değerlendirmelerini kişisel web sayfasındaki yazılar, dergi yazıları ile çeşitli söyleşi ve konuşmalar üzerinden üretmiştir (Güler, t.y.). İslamcılık düşüncesiyle ilişkisini, 1960-70’lerin daha ‘‘radikal ve şeriatçı’’ çizgideki İslamcılığının 1980’lerden itibaren giderek muhafazakarlaşması ve piyasa mantığıyla eklemlenmesi tespiti üzerinden kurar; bu dönüşümü Türkiye dahil İslam dünyasında ‘‘Piyasa İslamı’’ çerçevesinde tartışır. Söz konusu sürecin 1980’lerde başlayıp 2000’ler sonrasında hızlandığını, siyaset merkezli doktrinel söylemin yerini birey ve ekonomi merkezli bir dindarlığın aldığını, şirket kültürünün dinsel alana sirayet ettiğini vurgular (Güler, 2017f). Türkiye’deki savrulmayı, Kur’anî referansların geri çekildiği, bunun yerine Mevlânâ-merkezli hümanist bir dindarlığın neredeyse yeni bir din üretimi gibi sunulduğu bir tablo üzerinden ironik bir dille tasvir eder (Güler, 2017f). AK Parti’ye dair tutumu, iktidarın ilk dönemlerindeki bazı adımlarını 2010’lara dek desteklemiş olmakla birlikte, partinin zamanla demokrasi, şûra, kurumsal yapı ve ortak akıl gibi ilkelerden uzaklaştığını düşündüğü ölçüde eleştirilerini yoğunlaştırmasıyla belirginleşir (Güler, 2020b). Tez açısından Güler, İslamcılığın muhafazakarlaşması/piyasalaşması, din – siyaset ilişkisinin

meşruiyet dili ve kurumsal-akılcı siyaset vurgusu eksenlerinde İslamî referanslı eleştirinin ayırt edici yönlerini izlemeye elverişli bir örnek sunmaktadır.

Mustafa İslamoğlu (1960, Kayseri), tefsir merkezli çalışmalarıyla tanınan ilahiyatçı-yazar, çevirmen ve konuşmacıdır; Akabe Kültür ve Eğitim Vakfı'nın kurucuları arasında yer almasıyla da kamusal alanda görünürlük kazanmıştır. Eleştirel değerlendirmelerini çoğunlukla dergi ve köşe yazıları ile söyleşi ve konferans konuşmalarıyla üretmiş; çevrim içi mecralarda yayımlanan ders ve programlar aracılığıyla da güncel din – siyaset tartışmalarına düzenli biçimde dahil olmuştur (İslamoğlu, t.y.). İslamcılıkla ilişkisini ''siyasal İslamcılık – entelektüel İslamcılık'' ayrımı üzerinden kurar; güç ve iktidara talip olmayı ilke aşınmasına yol açan bir risk olarak gördüğünü belirterek kendini siyasal İslamcılık kategorisinin dışında konumlandırır. Türkiye'de İslamcılığın içinde bulunduğu durumu bir ''kriz'' olarak nitelendiren İslamoğlu, bunun yöntem ve üsluba ilişkin değil, temele ve içeriğe dair bir kriz olduğunu vurgular; dindar ailelerin çocuklarında deizm/agnostisizm gibi yönelimlerin artmasını ''uydurulmuş din''den ''indirilmiş din''e geçiş tartışmalarıyla ilişkilendirir (İslamoğlu, 2017b). ''Siyasal İslamcılıktan istifa'' beyanını bir özeleştiri ve ''tevbe'' olarak çerçeveler; iktidar tecrübesinin ''güce talip olmanın güce tapmaya dönüşebildiğini'' gösterdiğini ve İslam'ı siyasî bir ideolojiye dönüştürmenin ağır bir tahribat ürettiğini belirtir (İslamoğlu, 2020b). AK Parti iktidarıyla birlikte muhafazakarlığın ''iktidar hasreti'' uğruna dava söylemi altında İslamî ideallerini tükettiğini öne sürerek eleştirel bir tutum sergiler (İslamoğlu, 2020c). Tez açısından İslamoğlu, çalışmanın izlediği tematik hat üzerinde dinin araçsallaştırılması, şûra–liyakat vurgusu ve fetihçi siyaset eleştirisi temalarında İslamî eleştirinin ayırt edici bir boyutunu görünür kılmaktadır.

Mustafa Öztürk (1965, Giresun), Kur'an/tefsir araştırmaları alanındaki çalışmalarıyla tanınan ilahiyatçı akademisyen ve yazardır; uzun süre üniversitelerde öğretim üyeliği yapmış, kitap, makale, söyleşi ve video konuşmalarıyla kamusal tartışmalarda görünür olmuştur (Öztürk, t.y.). Güncel din – siyaset konularına ilişkin eleştirel değerlendirmelerini, başta Karar gazetesindeki köşe yazıları olmak üzere söyleşi ve video konuşmaları aracılığıyla üretmiştir. İslamcılıkla ilişkisini, Türkiye'de 1960 sonrası tercüme hareketleriyle başlayan ''Siyasal İslam'' tecrübesinin zamanla yerli-millî bir muhafazakarlığa eklemlenen ideolojik bir dile dönüştüğü üzerinden kurar; dinin varoluşsal boyutundan çok iktidar hedefi etrafında yapılandığını söylediği bu çizginin sığlaşma ve temsil krizine yol açtığını vurgular (Öztürk, 2022j; 2021f). Millî Görüş ve AK Parti çevrelerindeki genel dinî söylemi, retorikte ''ümmet''

ve ‘‘asr-ı saadet’’ motifleri taşısa da, Selçuklu-Osmanlı tahayyülleriyle beslenen millî bir muhafazakarlık olarak okur (Öztürk, 2017b). Bu süreçte dinin ‘‘rejimden rövanş alma’’ aracı olarak kullanıldığını ve Necip Fazıl’ın ‘‘Başyücelik’’ tasarımını andıran distopik bir iklimin üretildiğini savunur (Öztürk, 2021f; 2022h). Bu çerçevede, ‘‘İslamcılıktan teberri’’ ettiğini belirten Öztürk, kendisini tüm ideolojik aidiyetlerin dışında, ‘‘sade bir Müslüman’’ olarak konumlandırır (Öztürk, 2020h). AK Parti iktidarının ilk yıllarında iktidara yönelik görece yakınlığının 2010’da yaşanan kırılmayla yerini eleştirel bir mesafeye bıraktığı, bu tarihten sonra da bu mesafenin kararlı bir muhalif tutuma evrildiği görülür (Öztürk, 2022a). Tez açısından Öztürk, dinin ideolojik araçsallaştırılması, meşruiyet üretimi ve cemaatçi kadrolaşma başlıkları üzerinden İslamî referanslı iktidar eleştirisinin izlenebileceği bir örnek sunmaktadır.

Rıdvan Kaya (1961, Ankara), Boğaziçi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü mezunu; Dünya ve İslam dergisinin editörlüğünü yapmış, Haksöz ve Haksöz Haber’de yazılarıyla kamusal tartışmalarda görünürlük kazanmış bir yazar ve aktivisttir. Eleştirilerini büyük ölçüde kuruluşunda da yer aldığı Özgür-Der’in kamuoyu açıklamaları ve konuşmaları ile Haksöz’de yayımlanmış yazıları üzerinden ifade etmiştir (Kaya, t.y.). Kaya, İslamcılığı dinin yalnızca kültürel bir ‘‘renk’’ olarak değil, bireysel ve toplumsal hayatın bütününü kuşatan bir kimlik ve düzen iddiası olarak tarif eder; muhafazakarlıkla arasındaki farkı da bu kuşatıcılık vurgusuyla temellendirir. Muhafazakarlığı ise daha çok mevcut kültürel kodlarla ve sembolik dindarlıkla sınırlı bir tutum olarak değerlendirir ve bu çerçevenin İslam’ın ‘‘bütüncül’’ iddiasını karşılamadığını ima eder (Kaya, 2021a). İslamcı hareketin, söz konusu kuşatıcılığı taşıyacak örgütlülük ve fikrî berraklık üretemediği durumlarda kimlik zaafı yaşadığını, ‘‘alternatif’’ olma iddiasının uyumcu ve dar pratikler içinde aşındığını vurgular (Kaya, 2008). AK Parti iktidarı etrafındaki tartışmalarda İslamcılık – muhafazakarlık ayrımını bir ölçüt olarak işleten Kaya, AK Parti’yi İslamcı siyasî tahayyülün yönelimleri bakımından ‘‘tam aksi istikamette’’ konumlandırır. İktidar pratiğini küresel sistemle uyumluluk, dinin toplumsal boyutunun gerilemesi ve ümmet fikrinin zayıflaması gibi başlıklar üzerinden eleştirel bir dille tartışmaya açar (Kaya, 2010). Tez açısından Kaya, İslamcılığın kuşatıcı kimlik ve düzen iddiasını merkeze alarak AK Parti dönemindeki muhafazakarlaşma tartışmalarıyla iktidar tecrübesinin dönüştürücü etkisi gibi başlıklarda mahalle-içi eleştirinin izini sürmeye elverişli bir örnek sunmaktadır.

Ümit Aktaş (1955, Erzincan), elektrik mühendisliği eğitimi almış; yazar-araştırmacı kimliğiyle İslamcılık, siyasal düşünce ve toplumsal hareketler üzerine metinler üreten bir

isimdir. Eleştirel üretimini ağırlıklı olarak deneme ve analiz yazıları üzerinden sürdürmüş, çeşitli süreli yayınlarda editoryal/yazı faaliyetleri yürütmüş, söyleşi ve konferanslarla da kamusal tartışmalara katılmıştır (Aktaş, t.y.). Aktaş'ın İslamcılıkla ilişkisi, hareketin tarihsel serencamını içeriden bir sorgulama konusu yapan eleştirel bir öz-konumlandırmayla görünür hâle gelir. İslamcılığın Batı karşısındaki yenilmişlik duygusunu iktidar üzerinden toplumu dönüştürme arzusuna çevirdiğini, buna karşılık Hz. Peygamber'in tabandan başlayan bir dönüşümü hedeflediğini ileri sürer (Aktaş, 2017). ''İslamî siyaset''in tarihsel olarak kısa bir dönem dışında monarşik formlarca kuşatıldığını, bu yüzden şûra ve istişare kavramlarının demokratik tecrübeyle birlikte, çoğulluk, katılım, müzakere gibi modern siyaset kavramları eşliğinde yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgular (Aktaş, 2019). AK Parti'ye ilişkin tutumu, partinin bugün İslamcılıkla anlamlı bir bağının kalmadığı, pragmatikleştiği ve 2010'lar boyunca ''sahici dil'' geliştiremediği kanaatiyle eleştirel bir noktaya oturur (Aktaş, 2019; 2021). İslamcılığın sağcı sosyoloji içinde eriyişini, insan hakları, adalet, eşitlik, özgürlük eksenli ''eleştirel, sola yakın'' damarın zayıflamasıyla ilişkili görür ve bu eleştirel pozisyonun korunması gerektiğini vurgular (Aktaş, 2023). Tez açısından Aktaş, iktidarın simgesel güç gösterisine dönüşen pratiklerini ve bunun adalet-eşitlik ufkunu aşındırmasını görünür kılan bir örnek sunmaktadır.

Yukarıdaki profillerin de gösterdiği üzere, farklı yönelimlere ve kamusal konumlara sahip olmaları bakımından homojen bir grup oluşturmayan bu isimler, akademik üretimleri, entelektüel faaliyetleri, medya yazıları ya da sivil toplum alanındaki çalışmalarıyla kamusal alanda görünürlük kazanmış aktörlerdir. Bu çeşitlilik, çalışmanın kapsamını zayıflatan bir unsur olarak değil, eleştirel söylemin içsel çoğulluğunu ve düşünsel çeşitliliğini görünür kılan analitik bir imkan olarak değerlendirilmektedir. Çalışmada bu on yedi ismin seçilmesi, İslamî referanslarla AK Parti iktidarına yöneltilen eleştirilerin kamusal alanda görünürlük kazanmış, süreklilik arz eden ve yazılı ya da sözlü metinler aracılığıyla izlenebilir bir söylem bütünlüğü sunmaları ölçütüne dayanmaktadır. Adı geçen aktörler, farklı platformlarda ürettikleri söylemler aracılığıyla AK Parti iktidarının 2010 sonrasındaki siyasal pratiklerini, İslamcı düşüncenin kavramsal, ahlakî ve fikrî referansları çerçevesinde eleştirel biçimde tartışmaya açmaktadırlar. Bu bağlamda belirlenen aktörler kümesi, çalışmanın amacı doğrultusunda eleştirel söylemleri tematik olarak izlemeye elverişli bir düşünsel alan sunmaktadır.

Araştırmanın kapsamı, söz konusu isimlerin AK Parti iktidarının 2010 sonrasındaki siyasal pratiklerine yönelttikleri eleştirilerle sınırlıdır. Aynı isimlerin muhalefet partilerine,

seküler siyasal figürlere ya da Türk siyasetinin genel seyrine ilişkin değerlendirmeleri, doğrudan iktidar pratiğiyle ilişkilendirilmediği sürece çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Benzer şekilde, bu kişilerin teolojik, fıkhî ya da genel İslam düşüncesine ilişkin görüşleri, iktidar deneyimine doğrudan temas etmediği durumlarda araştırmaya dahil edilmemiştir. Bu sınırlama, çalışmanın odağını genişletmekten ziyade derinleştirmeyi amaçlayan bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. Yine, çalışmada ele alınan eleştirel söylemler kronolojik bir anlatı içerisinde sunulmamış; bunun yerine tematik bir çözümleme yolu takip edilmiştir. Eleştirilerin dönemsel yoğunlukları ikincil planda tutulmuş; asıl olarak bu eleştirilerin hangi temalar etrafında şekillendiğine, hangi ahlakî, düşünsel ve normatif ölçütler üzerinden dile getirildiğine öncelik verilmiştir. Bu tematik yaklaşım, söylemler arasındaki süreklilikleri, ortak problem alanlarını ve tekrar eden vurguları görünür kılarken, tekil olaylara ya da dönemsel kırılma noktalarına ayrıntılı biçimde odaklanmayı sınırlamaktadır.

Araştırmanın sınırlılıklarından bir diğeri de, ele alınan eleştirel söylemlerin temsil gücüyle ilgilidir. İncelenen isimler, kamusal alanda etkili ve görünür aktörler olmakla birlikte, AK Parti iktidarına İslamî referanslı eleştiri yöneltenlerin tamamını temsil etmemektedir. Bu nitelikte eleştiriler üreten başka aktörler ve söylemler şüphesiz mevcuttur. Ancak bu tez çalışması, niceliksel bir temsil iddiasından ziyade, seçilen aktörler üzerinden mahalle içi eleştirinin temel uğraklarını ve problem alanlarını derinlemesine analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda belirlenen kapsam ve sınırlılıklar, çalışmanın iddia alanını daraltmak amacıyla değil, ele alınan eleştirileri kendi düşünsel bağlamı içerisinde tutarlı ve derinlikli biçimde inceleyebilmek için oluşturulmuştur.

4. Araştırmanın Yöntemi ve Verilerin Analizi

Yukarıda çizilen amaç, kapsam ve sınırlılıklar doğrultusunda bu araştırma, nitel bir yöntemsel çerçeve içerisinde tasarlanmıştır. Araştırmanın temel amacı, eleştirileri nicel ölçütlerle sınıflandırmak ya da istatistiksel bir genelleme üretmek değil, İslamcılık geleneği içerisinde şekillenen eleştirel söylemlerin hangi düşünsel zeminlerde, hangi kavramsal çerçeveler ve ahlakî ölçütler üzerinden anlam kazandığını çözümlemektir. Bu doğrultuda eleştiri, ölçülebilir bir tutum ya da siyasal tercih olarak değil, belirli bir tarihsel bağlam içerisinde oluşan, anlam üreten ve normatif iddialar taşıyan düşünsel bir pratik olarak ele alınmaktadır. Araştırma bu yönüyle açıklayıcı ve yorumlayıcı bir yaklaşımı esas almakta; metinleri, yalnızca söyledikleri üzerinden değil, aynı zamanda dayandıkları zihinsel ve ahlakî referanslar üzerinden okumayı hedeflemektedir.

Çalışma, nitel araştırma yöntemleri içerisinde yorumlayıcı tematik analiz yaklaşımı çerçevesinde yürütülmüştür. Tematik analiz, belirli bir söylem alanında tekrar eden anlam örüntülerini, ortak problem başlıklarını ve kavramsal yoğunlaşmaları görünür kılmayı amaçlayan esnek bir analiz yöntemidir (Braun ve Clarke, 2006: 79). Bu tezde tematik analiz, önceden belirlenmiş kodlama şemalarına dayalı bir sınıflandırma tekniği olarak değil, metinlerle kurulan sürekli, geri dönüşlü ve bağlamsal bir okuma süreci içerisinde uygulanmıştır. Bu süreçte eleştiriler, salt içerik düzeyiyle sınırlı kalmaksızın, hangi düşünsel miraslara yaslandıkları, hangi normatif beklentileri kapsadıkları ve hangi ahlakî iddiaları taşıdıkları dikkate alınarak analiz edilmiştir. Araştırmada kullanılan veri seti, amaçlı örnekleme ilkesine dayalı olarak oluşturulmuştur. İncelenen metinler, rastlantısal bir evren oluşturma ya da temsilî bir örneklem iddiası taşımamakta; AK Parti iktidarına yönelik İslamî referanslı eleştirilerin kamusal alanda süreklilik arz eden, izlenebilir ve söylemsel bütünlük sunan örneklerini ortaya koyma ölçütüne göre seçilmiştir. Bu yaklaşım, araştırmanın niceliksel bir kapsayıcılığı hedeflemediğini, belirli bir eleştiri hattının düşünsel derinliğini, tutarlılığını ve dönüşüm dinamiklerini analiz etmeyi amaçladığını göstermektedir. Dolayısıyla örnekleme süreci, ‘‘kimler dahil edildi?’’ sorusundan ziyade, ‘‘hangi söylem biçimleri analize elverişlidir?’’ sorusu etrafında şekillenmiştir.

Araştırmanın veri seti, çalışma kapsamında belirlenen on yedi aktörün 2010 sonrası dönemde farklı mecralarda ürettikleri yazılı ve sözlü metinlerden oluşmaktadır. Bu çerçevede bu aktörlere ait ulaşılabilen tüm makaleler, köşe yazıları, söyleşiler, röportajlar, televizyon programları, dijital yayınlar, web sayfaları ve blog yazıları taranmıştır. Veri toplama süreci, tek seferlik ve kapalı bir derleme faaliyeti olarak değil, uzun bir zaman dilimine yayılan, kademeli, tekrar eden ve gerektiğinde geriye dönük olarak güncellenen bir tarama süreci şeklinde yürütülmüştür. Bu yönüyle araştırma, veriyi hazır bir malzeme olarak değil, sistematik bir eleme ve seçme süreci içerisinde inşa edilen bir analiz zemini olarak ele almaktadır. Veri toplama sürecinde öncelikle ilgili aktörlerin üretimlerinden meydana gelen geniş bir materyal havuzu oluşturulmuş, ardından bu havuz çok aşamalı bir eleme sürecine tabi tutulmuştur. İlk aşamada, metinlerin başlıkları esas alınarak bir ön tarama yapılmış, başlığı itibarıyla tez konusuyla açık biçimde ilgisiz olduğu görülen materyaller kapsam dışı bırakılmıştır. İkinci aşamada ise başlık düzeyinde çalışma konusuyla ilişkili olabileceği izlenimi uyandıran metinler ayrıntılı bir içerik taramasına tabi tutulmuştur. Bu aşamada, AK Parti iktidarının siyasal pratiklerine yönelik İslamî referanslı bir eleştiri içermediği tespit edilen metinler analize dahil edilmemiştir. Bu sistematik eleme sonucunda, tez konusuyla

doğrudan ilişkili olduğu değerlendirilen toplam 394 materyal araştırmanın temel veri setini oluşturmuştur. Söz konusu veri seti, rastgele bir seçimin ürünü olmayıp, konu uygunluğu, söylemsel süreklilik ve eleştirel yoğunluk ölçütleri esas alınarak yapılandırılmıştır.

Veri setinin oluşturulmasının ardından analiz sürecine geçilmiş; bu süreçte metinler, kronolojik bir anlatı çerçevesinde değil, tematik bir çözümleme yoluyla ele alınmıştır. Analiz süreci, tekrar eden okumalar yoluyla yürütülmüş; her bir metin, yalnızca tekil bir eleştiri örneği olarak değil, daha geniş bir söylem bütünlüğünün parçası olarak değerlendirilmiştir. Okumalar sırasında, aktörlerin AK Parti iktidarına yönelttikleri eleştirilerin yoğunlaştığı ortak temalar, problem alanları ve normatif referanslar tespit edilmiştir. Ortaya çıkan temalar, önceden belirlenmiş kategorilerden hareketle değil, verilerin kendisiyle kurulan etkileşim sonucunda tümevarımsal bir biçimde şekillenmiştir. Böylece eleştirel söylemlerin hangi konular etrafında kümelendiği, hangi kavramsal çerçeveler ekseninde dile getirildiği ve hangi ahlakî ölçütlere dayandırıldığı görünür kılınmıştır. Bu tematik yaklaşım, söylemler arasındaki sürekliliklerin, ortak problem alanlarının ve tekrar eden vurguların ortaya konulmasını mümkün kılmış; tekil olaylara ya da dönemsel kırılmalara ayrıntılı biçimde odaklanılmasını ikincil plana itmiştir.

Çalışmada aktarılan eleştirel söylemler, temel anlatım tercihi olarak aktörlerin isimleri açık biçimde zikredilerek bireysel değerlendirmeler şeklinde verilmiştir. Bununla birlikte, belirli temalar bağlamında ortaklaşan eleştirilerin vurgulanabilmesi amacıyla, sınırlı ölçüde ‘‘aktörlere göre’’ gibi daha genel ifadelere de başvurulmuştur. Bu anlatım tercihi, yaklaşımları homojen hâle getirme ya da aralarındaki farklılıkları görünmez kılma amacı taşımamaktadır. Aksine, belirli temalar etrafında örtüşen eleştirel değerlendirmelerin, bireysel aidiyetlerinden soyutlanarak ortak bir söylem düzlemi içerisinde birlikte ele alınabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu ve benzeri ifadeler, her bir aktörün ilgili tema hakkında aynı ölçüde ve yoğunlukta ve aynı gerekçelerle görüş bildirdiği anlamına gelmemektedir. Bazı temalarda söz konusu eleştiriler aktörlerin tamamı tarafından paylaşılırken, bazı durumlarda yalnızca bir kısmı tarafından dile getirilmektedir. Ancak bu değerlendirmeler, söz konusu problem alanı açısından benzer referanslara, ortak ahlakî hassasiyetlere veya paylaşılan bir yönelime işaret ettiği ölçüde birlikte ele alınmıştır.

Bu yöntemsel çerçeve içerisinde yürütülen tematik çözümleme, eleştirel söylemlerin yalnızca güncel siyasal pratikler bağlamında değil, bu pratikleri anlamlandıran kavramsal ve tarihsel referanslar ışığında okunmasını gerekli kılmaktadır. Zira söylemlerin dayandığı anlam

dünyası, İslamcılığın modern dönemde kazandığı kavramsal içeriklerden ve tarihsel tecrübelerden bağımsız değildir. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde, eleştirilerin tematik çözümlemesine zemin hazırlamak amacıyla İslamcılık modern bir siyasî ideoloji olarak kavramsal boyutları ve tarihsel arka planıyla ele alınmaktadır.

1. BÖLÜM

İSLAMCILIK: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1.1. Modern Bir Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılık

17. yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu ilk toprak kaybıyla birlikte kendi içinde ilk defa yeterlilik ve güven duygularıyla ilgili sorgulamalar yaşamaya başlarken, Avrupa'da bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında orduların örgütlenme şekli ve savaş teknikleri önemli değişiklikler geçirmiş, bu durum ayrıca Avrupa devletlerinin hem siyasal hem de ekonomik yapılarının yeni biçimler kazanması sonucunu doğurmuştur. Klasik dönemde kendisini güçlü kılan askerî ve ekonomik üstünlüğünü yavaş yavaş kaybetmeye başlayan Osmanlı, 18. yüzyılda Avrupa'nın gerisine düşmüş olduğu gerçeğini kabul etmek durumunda kalarak, devleti güçlendirmek ve eski ihtişamına geri döndürebilmek amacıyla bir dizi reform hareketi başlatmıştır. Literatürde ''Osmanlı/Türk Modernleşmesi'' adı verilen ve nihayetinde Cumhuriyet'e kadar uzanacak olan bir hat üzerinde gerçekleştirilen reformlar,[1] genel kabule göre 3. Selim döneminde başlamış, 2. Mahmud dönemi, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 1. Meşrutiyet ve 1908 2. Meşrutiyet, bu modernleşme hareketinin tarihsel uğrakları olmuştur. Batılı kurumlar model alınarak önce askerî alanda başlatılan yenilikler, daha sonra ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlara da yayılarak devleti baştan aşağı yeniden düzenlemeyi amaçlayan kapsamlı bir projeye dönüşmüştür. 2. Mahmud döneminde padişah yordamıyla hayata geçirilen reformlara, daha sistemli hale geldikleri Tanzimat döneminde sivil bürokrasinin öncülük ettiği görülmektedir. 19. yüzyıl, eğitim, kültür, hukuk, ekonomi gibi alanlarda yapılan reformların yanı sıra, padişah yetkilerinin sınırlandırılıp bürokrasi ve merkezî otoritenin güçlendirilmesi, geleneksel yönetim anlayışının köklü değişikliklere uğratılarak anayasal bir zeminin oluşturulması gibi adımlarla idarî alanda da büyük değişikliklerin yaşandığı bir yüzyıl olmuştur (Telli ve Yılmaz, 2020: 9-35).

Ne var ki, devleti eski gücüne tekrar kavuşturma ve toprak kayıplarını önleme amacına yönelik olan tüm bu yenileşme çabaları beklenen sonucu vermemiş, siyasal, ekonomik ve

[1] Aykut Kansu'ya göre ''Türkiye'de Modernleşme'' kuramına ilişkin süreklilik veya kopukluk esasına dayalı olarak farklı yaklaşımlar sergilenebilmektedir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte bir süreklilik gören araştırmacılar olduğu gibi, bu geçişi bir kopukluk olarak değerlendiren araştırmacılar da bulunmaktadır. Bkz. Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.18.

kültürel sorunlarla başa çıkmakta başarılı olamayan Osmanlı, Fransız İhtilali'nin bir ürünü olan milliyetçilik akımlarının da yükselişiyle birlikte dağılma sürecine girmiştir. 1877-78 Osmanlı – Rus Savaşı, Rusya'nın pan-Slavist politikaları neticesinde Balkan topluluklarının Osmanlı'dan kopmalarına sahne olurken, 1881 yılında Tunus Fransızlar tarafından; 1882 yılında da Mısır, daha önce Kıbrıs'ı ele geçirmiş olan İngilizler tarafından işgal edilmiştir. Çöküş sürecinin ağır travması bu dönemde Osmanlı aydınlarını çözüm arayışlarına sevk etmiş, bu çabanın sonucu olarak devletin siyasal ve toplumsal bütünlüğünün büsbütün yok olmasını önlemek için çeşitli fikir akımları ortaya çıkmıştır. İslamcılık, Yusuf Akçura'nın ''Üç Tarz-ı Siyaset'' diye ifade ettiği fikir akımlarından biri olarak, Osmanlıcılık, Türkçülük ve Batıcılık düşünceleriyle birlikte bu tarihsel koşulların bir ürünü olarak gündeme gelmiştir. İslamcı düşünceyi savunan Osmanlı aydınları, kurtuluşun devletin sırtını Müslüman unsurlara yaslaması ve İslamî değer ve hükümleri tekrar hayata hakim kılmasıyla mümkün olabileceğine inanmışlardır.

1.1.1. Tanım Meselesi

Bu koşullar altında 19. yüzyılın ikinci yarısında doğan ve yaklaşık 150 yıllık bir geçmişe sahip olan İslamcılık, ortak bir tanımı bulunmayan zor bir kavramdır. İslamcılığı tanımlama problemi, onun bütünlük arz eden bir siyasî düşünce veya hareket olmamasından, tarihî süreç içerisinde birbirinden farklı kesimlerin ve yönelimlerin bu kavram altında toplanabilmesinden kaynaklanmaktadır. Mustafa Sabri Efendi ve M. Şemsettin Günaltay gibi birbirine tamamen zıt tasavvurlara sahip olan isimlerin İslamcı olarak nitelendirilmesi, İslamcı hareketin ilk dönemlerden itibaren ne kadar geniş bir yelpazeyi kapsamakta olduğunu göstermektedir (Şentürk, 2015: 43-45).[2] Yine dünya sisteminin gidişatı, uluslararası siyasî ve iktisadî yapılanmalar veya devletlerin işleyişi gibi makro parametreler de İslamcılığın geliştirdiği tavırlar üzerinde belirleyici olmakta, onu son derece devinimli, akışkan ve dinamik bir sürece dönüştürmektedir (Yıldırım, 2016: 246-247). Bu anlamda homojen bir çerçeveye sahip olmayan, muğlak ve belirsiz bir kategoriyi ifade eden İslamcılığa yine de bir tanım getirme gayretlerinin eksik olmadığı ve konu üzerinde çalışan herkesin kendi işlemsel/operasyonel tanımını yaptığı görülmektedir (Aktay, 2018: 17). Örneğin Yalçın Akdoğan (2000: 311),

[2] Sait Şimşek, tüm çeşitliliklerine rağmen İslamcıları ''gelenekçiler'' ve ''kaynaklara dönüşçüler'' olarak iki ana grupta toplamanın mümkün olduğunu söylemektedir. Buna göre Mustafa Sabri Efendi ''gelenekçiler'' kampında yer alırken, M. Şemsettin Günaltay ''kaynaklara dönüşçüler'' arasında konumlanmaktadır. Şimşek'e göre, ikinciler kendilerini ''ıslahatçı'' olarak tanımladıkları halde, birinciler onlara ''reformcu/modernist'' demektedirler. Bkz. Sait Şimşek, İslamcılık ve Kur'an, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s.699.

İslamcılığı ‘‘İslam’ın temel kaynaklarına dönüşü, zamanın gereklerine göre dinin yeniden yorumlanmasını ve İslam’ın özüne uymayan kavram ve güçlerle mücadeleyi amaçlamak’’ olarak tanımlarken, Ali Bulaç (2018: 50) onu ‘‘kültürel, politik ve sosyal önder zümresinin – ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar– İslamiyet’in manevî, ahlakî, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri’’ şeklinde tanımlamaktadır. Çok sayıda İslamcılık tanımı arasında bugün Türkiye’de belki en fazla başvurulan ve en kapsamlı tanım, İsmail Kara’ya ait olandır. Kara (2020: 17), İslamcılığı ‘‘19.-20. yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim 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 bütününü ihtiva eden bir hareket’’ olarak tanımlamaktadır. Neredeyse bütün İslamcılık tanımlarında göze çarpan ortak yön, İslam’ın sadece manevî boyutla sınırlandırılamayacağı, onun aynı zamanda dünyayı da düzenlemeyi talep ettiği gerçeğinden hareketle siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik, vb. boyutları bulunan bir din olduğuna yönelik bir vurguyu içermesi; diğer bir ifadeyle, İslam’ı toplumsal ve siyasal yaşamın merkezine yerleştirmesidir (Krysa, 2011: 32).

Tanımlardaki bu ortak yön, ‘‘Müslüman’’ isminin ötesinde –‘‘-cı’’ ekinin tüm olumsuz çağrışımlarına rağmen– ‘‘İslamcı’’ tabirinin icadına neden gerek duyulduğunu da bir ölçüde açıklar mahiyettedir. Şüphesiz ki bir din olarak İslam sadece ibadetler dolayımıyla bireysel hayatı ilgilendiren prensipler sunmakla kalmamakta; siyasetten ekonomiye, hukuktan kültüre toplumsal hayatı bir bütün olarak tanzim etmeyi amaçlayan ilkeler de vaz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ‘‘Müslüman’’ kimliği, ‘‘İslamcı’’ karaktere yüklenen misyonun zaten aslî taşıyıcısı olmak durumundadır. Ancak İslam’ın bu toplumsal-siyasal ilkelerine yönelik yeterli bir farkındalığa sahip olmayan ve dinî yaşantısını sadece ibadetlere hasreden geniş halk kesimlerinin mevcudiyeti, söz konusu makro ilkelerin hayata geçirilmesi talebini dile getiren çevreleri onlardan ayrıt etme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. ‘‘İslamcı’’ tabiri, dinin bu dünyevî yönünü de önemseyen, onu yaşamın tüm alanlarını kuşatması gereken bir olgu olarak görenleri tanımlamak üzere kullanılmaktadır (Şentürk, 2015: 22).[3] Bununla birlikte, İslam’ın

[3] Yasin Aktay’a göre ‘‘İslamcılık’’ kavramının İslamcılar nezdinde bir meşruiyet sorunu bulunmaktadır. ‘‘İslamcı’’ şeklindeki isimlendirme, İslam’ı bir geleneksel-kültürel kimlik olmaktan öte sahiplenenleri ve bunun

dünyevî yönüne yapılan vurgu, ona modern bir siyasî ideoloji hüviyeti kazandırmakta ve modern-seküler ideolojiler karşısında onu bir alternatif olarak konumlandırmaktadır.

1.1.2. İdeoloji ve Modernleşme

Bu bağlamda ‘‘ideoloji’’ ve ‘‘modernleşme’’ kavramlarından ne anlaşılması gerektiğine ilişkin kısa bir hatırlatma yapmakta yarar vardır. Tıpkı İslamcılık gibi son derece karmaşık olan ideoloji kavramı da bugüne kadar tek ve yeterli bir tanıma kavuşturulamamıştır (Eagleton, 2011: 17). Kavram üzerindeki tartışmaları bir kenara bırakarak konumuz açısından ideolojiyi Clifford Geertz’den hareketle (1964: 47) ‘‘Fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri’’ şeklinde tanımlamak mümkündür. En basit anlamıyla ‘‘dünya görüşü’’ demek olan ideolojinin mevcut statükonun sürdürülmesinde işlevi bulunduğu gibi, tam tersine statükonun değiştirilmesinde de rolü olabilmektedir. Onun toplumsal sistem üzerindeki hem koruyucu hem de dönüştürücü potansiyeline Andrew Heywood’un tanımında belirgin bir şekilde işaret edilmektedir. Heywood’a göre (2006: 60) ideoloji ‘‘mevcut iktidar ilişkilerini korumayı, değiştirmeyi veya yıkmayı amaçlayan ve organize bir siyasî eylem için temel teşkil eden, az veya çok tutarlı bir fikirler bütünü’’ demektir. Toplumsal ve politik dönüşümün yönetimi ile ilgisi açısından ideolojiler, ‘‘değişimle nasıl uğraşılması gerektiği ve bununla uğraşırken en iyi kimin öncülük edeceğine dair uzun dönemli stratejileri olan rakip grupların mevcut olduğunu varsayar’’ (Wallerstein, 2011: 111).

Modernleşmeye gelince; bu kavram ile modern, modernlik, modernizm gibi kavramlar her ne kadar birbiriyle ilişkili olsalar da aynı şeyi ifade etmemektedirler. Anthony Giddens’e göre (1994: 9) modernlik, 17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini ifade etmektedir. Bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel devrimlerin bir neticesi olarak ortaya çıkan modernlik olgusu, kendisinin dışında olanı ‘‘gelenek’’ olarak kurgulamakta ve ona karşı üstün olduğunu varsaymaktadır (Altun, 2021: 20). Modern kavramı, modernliğe ilişkin bir durum adlandırması olarak ‘‘yeni olan, yeniyi çağrıştıran’’ anlamında kullanılırken; modernizm,

---

siyasî temsilini arayanları tanımlamak üzere daha çok İslamcı hareketin dışındakiler tarafından kullanılan bir isimlendirmedir. İslamcı diye bilinenlerin pek azı kendileri için bu ismi kabul etmekte, bunun yerine sadece ‘‘Müslüman’’ denilmesini tercih etmektedir. Bkz. Yasin Aktay, Sunuş, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s.15-17. Ercan Yıldırım ise bu kavramın İsmail Kara’nın 1986 yılında hazırladığı İslamcılık antolojisi sayesinde İslamî kesimin gündemine yerleştiğini, 1990’ların ortalarından itibaren de söz konusu kesimin İslamcılık kelimesi üzerinden konuşmaya başladığını söylemektedir. Bkz. Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, Pınar Yayınları, İstanbul 2016, s.195.

modernliğin bir tür ideolojisi olarak ‘‘yeniye taraftarlık, yenilik tutkusu, eskiye düşmanlık’’ gibi anlamlara gelmektedir (Bolay: 1997: 317-318). Modernleşme ise Fahrettin Altun’a göre (2021: 19) en yalın tanımıyla, modernliğe doğru yaşanan süreci, ya da Alain Touraine’in deyimiyle ‘‘eylem halindeki modernliği’’ nitelemektedir. Artan toplumsal ve yapısal farklılaşmalarla özdeş olan değişimler biçiminde siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal alanda deneyimlenen modernleşme, bazen Batı’daki gelişmeler temel alınarak, bazen de Batı dışı dünyanın belli bir aşamadan sonra yaşadığı dönüşümler merkeze konularak tanımlanmaktadır. Wilbert E. Moore’un modernleşmeyi ‘‘geleneksel ya da geri kalmış ülkelerin, ileri teknoloji düzeyine erişmiş ulusal birimlerin ekonomik ve diğer yapısal özelliklerini edinme doğrultusunda geçirdikleri çağdaş dönüşümler’’ olarak tanımlaması, Batı dışı toplumların yaşadığı batılılaşma sürecine atıfla yapılan modernleşme tanımlarına örnektir (Altun, 2021: 22-23). Moore’un tanımı, modernleşmeyi üç başlık altında ele alan Anthony D. Smith’in ‘‘gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri politika’’ şeklinde ifade ettiği üçüncü başlıktaki modernleşme kavramına karşılık gelmektedir (Smith, 1996: 90-91).[4]

Batı’da modernleşmeyle birlikte ideolojiler, geleneksel dünya görüşlerinin açıklamakta yetersiz kaldığı hızlı toplumsal değişimler için bilişsel haritalar sunmuş, farklılaşan toplumun yeni fikir yapılarını teşkil etmiştir. Devrimlerin yarattığı çalkantılarla girilen yeni dönemde yön duygusunu kaybetmiş ve yabancılaşmış birey için referans çerçevesini ve meşruiyet kaynağını ideolojiler oluşturmuştur. İslamcılık ideolojisinin doğduğu İslam dünyası ise 19. yüzyılda henüz Avrupa’daki şekliyle bir toplumsal değişme ve yapısal farklılaşmanın mahalli değildir. Bu anlamda ideolojiler için temel teşkil eden maddî-toplumsal koşullardan yoksun bulunmaktadır. Buna rağmen İslam dünyasında ideolojik düşüncenin ortaya çıkışı nasıl mümkün olabilmiştir? Mümtazer Türköne (2003: 23), bu sorunun cevabını ‘kültürel temas’ veya ‘kültürel edinme’ olgusuyla açıklamaktadır. İslam toplumları, 19. yüzyılda Avrupa’nın emperyal gücü ile birlikte yayılmakta olan ideolojilerle tanışmaya başlamıştır. Söz konusu dönemde Avrupa yayılmacılığının arkasındaki ideoloji ise içeriği itibariyle İslam toplumlarına ve kültürüne yabancı olan milliyetçiliktir. Bu nedenle Avrupa’dan İslam dünyasına aktarılan unsur, ideolojinin muhtevası değil, ideolojik düşünce biçimi olmuştur. İslamcılık ideolojisi,

[4] Anthony D. Smith, modernleşme tanımlarını üç başlık altında ele almaktadır: ‘‘Bir toplumsal değişme süreci veya kuramsal olarak yer ve zaman boyutunda evrensel olan veya bu tür süreçler toplamı’’ olarak modernleşme; genellikle Rönesans ve Reform’a kadar geri götürülen, ‘‘laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilen’’ tarihsel bir deneyim olarak modernleşme; ‘‘gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri politika’’yı niteleyen bir kavram olarak modernleşme. Bkz. Anthony D. Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Çev. Ü. Oskay, Gündoğan Yayınları, Ankara 1996, s.88-91.

dışarıdan alınan ideolojik düşünce biçiminin veya fikir yapısının geleneksel İslamî değerlerle sentezlenmesi ve sistemleştirilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Türköne, 2003: 23-24). Bu sentezi kolaylaştıran, İslam dini ile ideolojilerin önemli noktalarda benzer işlevlere sahip olmasıdır. Tıpkı ideolojiler gibi İslam da –özellikle siyasî alana dair– bilişsel haritalar sunmakta, bireyler için psikolojik denge oluşturucu, dünyayı anlamlandırıcı, yön gösterici özellikler taşımaktadır. Yine toplumsal dayanışmayı sağlama ve dağılmayı önleme açısından her ikisi de benzer işlevlere sahiptir (Türköne, 2003: 22-23). Avrupa'nın ırk, dil, kültür gibi unsurlara dayanan milliyetçilik ideolojisi karşısında İslamcılık, muhtevası din ile oluşturulan siyasî bir ideoloji olarak belirmiştir (Türköne, 2003: 235).

1.1.3. Siyasallık

Siyasallığın ideoloji kavramında zaten içkin bir nitelik olmasından (Sartori, 1969: 398) bağımsız olarak, siyaset meselesinin İslamcı ideolojinin merkezinde yer almasını iki sebebe bağlamak mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi, biraz önce de değinildiği üzere İslamcılığın Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde devletin bekasına yönelik bir ''kurtuluş ideolojisi'' olarak doğmuş olmasıdır. Bu durum, hiç şüphesiz İslamcı düşünceye baskın bir siyasî karakter kazandırmıştır (Tantik, 2014: 193). İkincisi ise, İslam'da din ile siyasetin en baştan beri bütünleşmiş halde bulunmasıdır. Hristiyanlıkta derin tarihî köklere sahip ''iki kılıç'' doktrini, din ile devletin, varlıklarını ruhanî ve dünyevî nitelikte iki farklı otorite olarak sürdürmelerinin ifadesi olmuştur. Din, dünyevî olandan belli sınırlarla ayrılmış veya ayrılabilecek bir yaşam alanı olarak tasavvur edilmiştir. Hristiyanlık, müntesiplerine Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeleri gerektiğini söyleyerek, her iki otorite için birbirinden ayrı hukuk düzenleri, yargı sistemleri, örgütsel yapılar ve hiyerarşiler öngörmüştür (Lewis, 2021: 13). İslam'da ise dinsel düzen ile siyasal düzen arasında bu tür bir ayrım bulunmamaktadır. Siyasî otorite konusunun İslam dininin yapısal özelliklerinden biri olduğunu belirten Muhammed M. Şankıtî (2021: 104), bu durumun, tevhid inancının Tanrı'nın birliğinden öte, beşeriyetin birliğini, hatta maddî ve manevî hayatın birliğini içermesiyle alakalı olduğunu söylemektedir.[5] Yine Şankıtî'ye göre (2021: 105) Hristiyanlık, İslam dini gibi siyasî ve hukukî geleneklerin hakim olmadığı bir coğrafî boşlukta değil, Roma

[5] Muhammed M. Şankıtî, Gırnatalı siyaset fıkıhçısı İbnü'l-Ezrak'ın İslam'da siyasî otoritenin dinin yapısal bir unsuru olmasının İslam'ı diğer dinlerden ayıran bir özellik olduğu yönündeki görüşünü aktarmakta; bunun Budizm ve Hristiyanlık ile kıyaslandığında geçerli olduğunu, fakat Yahudilik için aynı şeyin söylenemeyeceğini, zira Tevrat'ta da din ile siyasetin birlikteliğinin bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhammed M. Şankıtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz – Büyük Fitneden Arap Baharına*, Çev. M. Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2021, s.104-105,107.

İmparatorluğu'nun rahminde doğup büyüdüğü için kendi siyasal sistemini ve hukuk düzenini oluşturamamış, bunları Roma'dan devralmak durumunda kalmıştır. Buna karşın İslam, baştan itibaren davetinin bir parçası olan siyasetin gereği olarak doğuşundan kısa bir süre sonra Medine'de bir devlet kurmuş, emir ve kadılar tayin etmiş, ordular oluşturmuş, cezalar uygulamış, diplomatik münasebetler yürütmüştür (Şankıti, 2021: 112). Klasik İslam'da ruhanî ve dünyevî olmak üzere iki ayrı otoritenin, yani din ve devlet ayrımının olmadığını Bernard Lewis de dile getirmektedir.[6] Ona göre ne Arapçada, ne de siyasal ve düşünsel terminolojisini Arapçadan devşirmiş olan dillerde ''ruhanî – dünyevî'', ''dinî alan – din dışı alan'' gibi kavram çiftlerine rastlanmamaktadır. Kavram veya fikir olarak laikliği ifade eden kelimeler dahi İslam dünyasında ancak 19.-20. yüzyıllarda kullanılmaya başlamıştır (Lewis, 2021: 13-14). Genel muhayyilesi gibi siyasal muhayyilesi de Müslümanlar kadar dinî semboller tarafından şekillendirilen başka bir topluluğun zor bulunabileceğini belirten Lewis (2021: 26-27), Müslümanlar nezdinde en derin, en köklü, en sahici meşruiyetin dinî meşruiyet olduğunu söylemektedir (2021: 16-18). İktidarın zor kullanılarak ele geçirilmesi İslam'ın tarih içindeki reel siyasal pratiğinde fiilî bir laikleşmeye işaret etse de, buna dinî meşruiyet kazandıracak bir siyaset fıkhının fakihlerce geliştirilmiş olması, dinsel düzen ile siyasal düzen arasında her zaman bir uyum arayışının bulunduğunu göstermektedir.[7]

1.1.4. Geniş ve Dar Anlam

İslamcılığın Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde ortaya çıkan modern bir siyasî ideoloji olduğu genel kabul görmekle birlikte, konu üzerinde çalışan kimi araştırmacılar İslamcı düşünceyi daha geniş bir çerçevede ele almayı tercih etmekte ve onu tarihsel bir deneyim olarak Hz. Peygamber dönemine kadar götürmektedirler. İslamcılığın 19. yüzyıla ait bir ideoloji ya da Osmanlı'nın kurtarılması meselesi olarak görülemeyeceğini düşünen Alev Erkilet (2022: 16), onu ''Hz. Peygamber'den bu yana, İslam tarihi boyunca, İslam'ın ideolojik

[6] Bernard Lewis, İslam siyaset düşüncesinin ve devlet anlayışının ''teokratik'' veya ''despotik'' olduğu yönünde iki yanılgı bulunduğunu; İslam'da ruhban sınıfı olmadığı için yönetimin teokratik olarak nitelenemeyeceği gibi, yöneticinin her zaman belli kurallarla sınırlandırılmış olması sebebiyle de despotizmden söz edilemeyeceğini söylemektedir. Bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Çev. Ü. Oskay, Kronik Kitap, İstanbul 2021, s.60-63, 124-129. Mümtazer Türköne de, Şerif Mardin'e atıf yaparak, İslam'da siyasî düzenin niteliğinin bir ''nomokrasi'' (kuralların hakimiyeti) olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara 2003, s.19.

[7] Olivier Roy, İslam siyaset düşüncesinde dinsel düzen ile siyasal düzen arasında bir ayrım bulunmadığını söylemenin beylik bir laf olacağını ifade etmekle birlikte, tek başına çağdaş İslam'ın siyasal aktörlerinin bu kanaatte olmalarının bile –geçerliliğine dair teolojik tartışmalardan bağımsız olarak– bu düşünceyi ciddiye almayı gerektirdiğini belirtmektedir. Ona göre zorunlu bir veri haline getirmemek koşuluyla bu düşüncenin siyasal uygulamada yarattığı etkiyi incelemek yerinde olacaktır. Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, Çev. C. Akalın, Metis Yayınları, İstanbul 2020, s.30.

değer ve hükümlerinin hayata aktarılmasıyla ilgili bir sıkıntı, engelleme hasıl olduğunda ortaya çıkan meşruiyet krizinin giderilmesine yönelik genel bir duruş, bir adım öne çıkma hali ve bununla ilgili düşünceler ve eylemler bütünü'' olarak anlamaktadır. Buna göre İslamcılık, tarih boyunca, Hz. Peygamber tarafından kurumsallaştırılan bütünsel İslamî modelden bir sapma yaşandığında ortaya çıkan düşünce ve eylem insanlarının bu modeli güncelleme misyonunu üstlenmelerini ifade etmektedir (Erkilet, 2022: 18). Bu bakımdan Gazalî ve İbn Teymiyye gibi isimlerin dahi geniş anlamıyla İslamcı hareketin mensupları olarak değerlendirilebileceğini belirten Erkilet (2022: 29), Osmanlı'nın gerileme döneminde ortaya çıkan İslamcılık akımını bu kadim çizginin sadece 19.-20. yüzyıllardaki tezahürü olarak görmektedir (2022: 18). Nitekim İslamcı düşüncenin aslî bileşenlerinden veya cüzlerinden olan ''İslam Birliği'' fikri de İslam'ın kendisi kadar eski bir ideali ifade etmektedir (Erkilet, 2022: 24). İslam Birliği tabirinin Batı'daki karşılığı olan Panislamizm kelimesini makalesine başlık olarak seçen Carl H. Becker de (1993: 20), bu düşüncenin teorik olarak Hz. Muhammed'in tüm Müslümanları kardeş kılan söylemi etrafında oluştuğunu; ilk halifeler döneminde ise bunun uygulamada reel bir karşılık bulduğunu belirtmektedir. Aynı görüşte olan bir başka oryantalist, Arminius Vambery (1993: 43), Becker'inki ile aynı adı taşıyan makalesinde, bu fikrin pratiğe aktarılmasının İslam'ın şartlarından biri olan hacc farizası sayesinde, Müslümanların Mekke ve Medine'deki yıllık toplantıları yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir. Dinin hayatın tüm alanlarına daha kapsamlı bir şekilde nüfuz etmesi gerektiği düşüncesi anlamında İslamcılık, Elisabeth Özdalga'ya göre de (2015: 63) modern döneme özgü bir olgu değildir. Diğer bazı dünya dinlerinde olduğu gibi İslam'da da her zaman, yerleşik uygulamalarda çözülmeler, yüzeysellik ve bozulma eğilimleri baş göstermiş, buna tepki olarak da Kur'an'a ve dinî geleneklere dönmeyi ateşli bir şekilde savunan kesimler ortaya çıkmıştır. Bu durumu sosyolojik bir perspektiften toplumsal-yapısal koşullarla da ilişkilendiren Özdalga'ya göre kırsal bölgelerin heterodoks din anlayışının kaynaklık ettiği eğilimlere verilen tepki, kentsel alanların ortodoksisinin taşıyıcısı olan ulema ve eğitimli sınıfa mensup kişiler tarafından temsil edilmiştir (2015: 63-64). İslamcılığın özelliklerinden sayılabilecek düşünce, eylem ve unsurların bir çoğuna İslam toplumlarının gösterdikleri bir refleks olarak tarihin her aşamasında rastlamanın mümkün olduğunu belirten Yasin Aktay ise (2018: 19), tarihteki ilk İslamcı hareketin Mutezile olduğunun bile söylenebileceğini ifade etmektedir. Ona göre kör taklit karşısında aklın ön plana çıkarılması, İslam'ın tüm yönleriyle hayata hakim kılınması, Müslümanların bir yöneticiye sahip olmaları, inancın eylemle desteklenmesi, insan iradesinin önemi gibi konulara vurgu yapan Mutezile'nin söyleminin dayandığı makul gerekçeler, kendisinden sonraki tecdit ve ıslah hareketlerinin de beslendiği

kaynaklar olmuştur. Bununla birlikte, ‘‘tarihsel İslamcılıklar’’ olarak adlandırılabilecek olan bu hareketlerin tamamını Mutezilî olarak nitelemek hiç şüphesiz yanıltıcı olacaktır. Genel özellikleri çok farklı uğraklardan geçerek şekillenen İslamcı düşüncenin tarihsel köklerini – Mutezile'nin tam karşısında konumlanan– Ahmed b. Hanbel'e bağlayan yaklaşımlar da bulunmaktadır (Bulut, 2018: 906-907).

Yukarıda ifade edilen görüşlerden de anlaşıldığı üzere geniş anlamıyla İslamcılık, İslam tarihi boyunca, gerek Moğol İstilaları veya Haçlı Seferleri gibi dış saldırılar, gerekse manevî değerlerden uzaklaşma, ahlakî yozlaşma, eşitsizlik ve adaletsizliğin yaygınlaşması gibi iç sebepler karşısında İslam toplumlarında ortaya çıkan doğal bir refleks olarak var olmuştur. İslam'ın tehdit altında olduğuna inanıldığı böyle zamanlarda dinî gayret ve söylemde meydana gelen canlanma, modern öncesi dönemlerin İslamcı denilebilecek hareketlerinde tecessüm etmiştir. Burada sorulması gereken soru, 19.-20. yüzyıllarda ortaya çıkan İslamcılık akımını kendisinden önceki –Aktay'ın tabiriyle– tarihsel İslamcılıklardan ayıran özelliğin ne olduğudur. Neden bu dönemde gelişen İslamcılık düşüncesi, İslam tarihinin her döneminde rastlanabilecek olan ihya ve ıslah hareketlerinden ayrı bir kategori olarak ele alınmalıdır?

1.1.5. İslam'ın İdeolojileştirilmesi

Her şeyden önce, onu ortaya çıkaran siyasal ve toplumsal-yapısal koşulların daha öncekilerden önemli bir farklılık arz ettiği görülmektedir. İslam dünyası şüphesiz geçmişte de sayısız defa işgale uğramış, Müslümanlar savaşlar kaybetmiş, büyük hezimetler yaşamış, ülkelerinin yok oluşuna şahit olmuşlardır. Bununla birlikte her defasında geniş İslam coğrafyasının başka bölgelerinde bağımsız ve güçlü İslam devletleri var olmaya devam etmiş, Müslümanlar hiçbir zaman topyekun bağımsızlıklarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmamışlardır. 19. yüzyılda ilk defa İslam coğrafyasının neredeyse tamamının sömürge haline gelmesi, on iki asırlık İslam tarihi boyunca görülmemiş bir durum olmuştur (Şentürk; 2015: 64-65). Askerî yenilgilerine rağmen İslam toplumları, modern dönemlere gelinceye kadar istilacı güçler karşısında kültür ve medeniyet alanındaki üstünlüklerini de hep sürdürmüşlerdir. 19. yüzyıla gelindiğinde ise böyle bir durumdan artık söz edilememektedir. Hezimeti her alanda yaşayan Müslümanlar, Batı'da gelişen modern kurum, kavram ve anlayışlar doğrultusunda geniş çaplı yapısal dönüşümlere gitmeyi çağdaş dünyada var olabilmek için bir zorunluluk telakki etmişlerdir. Eski toplumsal düzenin çökmesi, bunun neticesinde neredeyse bütün geleneksel sosyal-siyasal kurumların yeniden yapılanması ve modern düşünce tarzlarının doğuşu, Kemal H. Karpat'a göre (2005: 31) İslam toplumlarının

tarihindeki en önemli olayı teşkil etmektedir. Bu dönemde İslamcılık, kendisini söz konusu dönüşümün ve modernliğe intibakın İslamî kimliğin korunarak ve İslamî kaynaklardan hareketle gerçekleştirilmesi kaygısı ve çabası olarak ortaya koymaktadır. 19.-20. yüzyıl İslamcılığı, modernleşme sürecine karşı gösterilen muhafazakar bir tepkinin değil, modernleşmenin batılılaşma ile eşitlenmesine karşı çıkan ‘‘otantik bir modernleşme’’ arayışının ifadesi olmuştur (Çınar, 2005: 32-33).[8]

İslamî ilkeler çerçevesinde özgün bir modernlik inşa edebilmenin yolunun İslam'ın ideolojik düşünce kalıpları ve fikir yapıları içerisinde modern çağa uygun biçimde yeniden yorumlanmasından geçtiğine inanılmıştır. İslam'ın ideolojik hale getirilmesi, modern zamanların sorunlarına çözüm üretemeyen klasik dönemlerin geleneksel İslam anlayışından radikal denilebilecek bir kopuşu ifade etmektedir. Geleneksel anlayışta merkezî öneme sahip olan ahirete yönelik motivasyon, İslamcı ideolojide büyük ölçüde geri plana itilmekte ve din, dünyevî yönü ön plana çıkarılarak Batılı ideolojiler tarzında bir ‘‘dünya görüşü’’ olarak anlaşılmaktadır. Bu esnada dinin kendi doğruluk ve haklılığını meşrulaştırma şekli de değişmekte, bunu artık kendini gelenekte olduğu gibi aşkın olana değil, tamamen rasyonelliğe refere ederek yapmaktadır. Kur'an'a temel ilkeler çerçevesinde bir sistem ortaya koyan bir kitap olarak bakan İslamcı ideoloji, dinin toplumsal-siyasal esaslarını aklî bir zeminde gündemleştirme yoluna gitmektedir (Türköne, 2003: 24). İslam'ın evrensel ve genel-geçer bir siyasal-sosyal teori olduğunu ispatlama çabasında olan İslamcılık (Türköne, 2003: 28), klasik dönemlerin durağan toplum yapılarında temellenen tarihsel İslam'ı bu amaç için elverişsiz bulmuştur. İslamcı söyleme göre sorun, İslam dininin bütüncül olarak ve doğru bir şekilde anlaşılması sorunudur. Müslüman toplumların yaşadığı çöküşün sebebi ve kaynağı, İslam adına geçmişten tevarüs edilen din anlayışında yatmaktadır (Kara, 2018: 36). Gerçek İslam, siyasetten ahlaka, kültürden sosyal hayata, hukuktan ekonomiye kadar her alanda çözümler sunan evrensel bir toplum, siyaset ve medeniyet projesidir. Bid'at ve hurafeler, çarpık tasavvufî imajlar, yabancı din ve kültürlerin etkileri, içtihat kapısının kapatılması, saltanat rejimlerinin ihdası, biat ve şûra gibi İslamî yönetim ilkelerinin terki vb. sebepler, tarihî süreç içerisinde onu tanınmaz hale getirmiştir (Bulaç, 2018: 59).

[8] Nilüfer Göle'nin geliştirdiği ‘‘Batı-dışı modernlikler’’ tezi bu bağlamda hatırlanabilir. Göle, Batı modernliğinin dışında olan ve ondan bir fazlalığı ifade eden Türk modernleşmesinin özgül yönüne ‘‘ekstra modernlik’’ kavramıyla işaret etmektedir. Bkz. İhsan Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2009, s.75. Ayr.bkz. Nilüfer Göle, Batı Dışı Modernitenin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Sempozyum Bildirileri*, Haz. T. Bora, S. Sökme, K. Şahin, Metis Yayınları, İstanbul 1998, ss.310-320. İslamcılık ideolojisi de, Batı modernliği ile aynı olmayan, İslamî köklerden beslenen böyle bir ‘‘ekstra modernlik’’ arayışının ifadesi olmuştur.

İslamî bir yeniden yapılanma, çağın sorunlarına çözüm içermeyen tarihî birikimin rafa kaldırılmasını ve dinin aslî kaynaklarına dönülmesini gerekli kılmaktadır.[9] İslamcı söylemin ana temalarından biri olan ‘‘kaynaklara dönüş’’, geleneğin bağlarından kurtularak esnek yorumlara imkan tanıyan bir saha açmakta, modern teorilerin üretilebilmesi için verimli bir zemin sunmaktadır (Türköne, 2003: 25,104). Dinin aslî kaynaklarından her ne kadar Kur'an ve hadîs külliyatı kast edilse de, modern yaklaşımların geliştirilebilmesi için gerekli görüldüğünde müdevven fıkıh kaynakları gibi genel İslamî literatürden yararlanmaktan da çekinilmemektedir (Bulaç, 2018: 50). Yine İslam'ı aklî bir temelde açıklama girişiminde bulunmuş olan geçmişteki İslam filozoflarının görüşlerine de bu bağlamda gerek duyulduğunda seçmeci bir yaklaşımla başvurulması, dinin İslamcı söylemdeki dünyevîliğinin bir sonucu olarak görülebilir (Türköne, 2003: 24). 19.-20. yüzyıl İslamcılığının bu dünyevî eğilimi, sorunlarının ve bu sorunlara getirdiği çözüm önerilerinin bu dünyaya ait olması, onu ruhanî nitelikli ve ahiret odaklı tüm modern öncesi İslamcı hareketlerden ayırmaktadır (el-Affendî, 2016: 404-405). Bu yönüyle o, sadece içinde doğduğu dönem açısından değil, sahip olduğu muhteva bakımından da modern, modernleştirici, ideolojik ve –ne kadar ironik görünse de– büyük ölçüde seküler bir söylemdir (Kara, 2018: 41).[10]

Geçmiş çağlardaki İslamcı hareketlerden tüm içerimleriyle birlikte modern olmasıyla ayrılan 19.-20. yüzyıl İslamcılığı, Karpat'ın ifadesine göre (2005: 23) Batı'nın siyasî ve akademik mahfillerinde hep eskiye dönüşü simgeleyen bir ‘‘karanlık çağ ideolojisi’’ olarak değerlendirilmiştir. Oysa İslamcılığın ortaya çıkışı, Olivier Roy'un (2020: 74) deyimiyle, modernleşmeyi reddetmek üzere karanlıkçı Ortaçağ ruhbanının geri dönüşü ile hiçbir şekilde alakalı değildir. O, hem sosyolojik anlamda hem düşünsel anlamda modern dünyanın bir ürünüdür (2020: 19). Geleneksel İslamî kıyafetlere sarıp sarmalanmış modern ve ilerici bir ideoloji olarak İslamcılık, aslında Avrupa tipi bir özgürlük ve değişim hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır (Karpat, 2005: 27). Klasik İslam'dan farklı olarak o, kendisine diğer dinleri değil, Batı'nın modern-seküler ideolojilerini rakip olarak görür (Türköne, 2003: 26). İslamcıların, kendi düşüncelerini düzenli olarak öteki dinler yerine çağın büyük ideolojileriyle bir çatışma veya simetri ilişkisine sokmaları, İslam'ı bunların karşısına bir alternatif olarak

[9] Mehmet Akif Ersoy'un ‘‘Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı’’ şeklindeki meşhur dizeleri, İslamcılığın ‘‘kaynaklara dönüş’’ fikrinin veciz bir ifadesidir. Bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Asım Şiiri. Olivier Roy, ‘‘geleneğin reddi’’ ve ‘‘kaynaklara dönüş’’ fikirleri itibariye İslamcıların Selefîlere benzediğini, aralarındaki farkın İslamcıların siyasal eylemi yüceltmeleri olduğunu söylemektedir. Bkz. Olivier Roy, *a.g.e.,* s.55,69.

[10] Olivier Roy'a göre de İslamcılık, siyaset uğruna dinsel alanı geri plana ittiği, onu aşkınlık ve sığınma gibi unsurlarından arındırdığı için aslında Müslüman toplumları laikleştirici bir etkendir. Bkz. Olivier Roy, *a.g.e.,* s.234.

çıkarmaları, İslamcılığın kendisini çağdaş bir sosyo-politik hareket olarak algıladığını göstermektedir (Roy, 2020: 59).

1.1.6. İslamcılığın İki Yüzü

Dinin aslî kaynaklarına dönerek içinde bulunulan çağın icaplarına uygun içerikler üretme çabası, İslamcı düşünceyi bir yanıyla geçmişe, diğer yanıyla da geleceğe bağlamaktadır. İslamcılığı, söz konusu kaynaklardan elde edilen dinsel-moral kodun toplumdaki geçerliliğini talep etmesi açısından muhafazakar; sosyal ve siyasal açıdan ise modern ve ilerici bulan Hakan Yavuz (2017: 29), onu bu özelliği dolayısıyla ‘‘Janus yüzlü’’[11] olarak nitelemektedir. Kanaatimizce İslamcılığın Janus yüzlü oluşundan, onun sadece bu tutucu ve ilerici, ya da geçmişe ve geleceğe bakan yönleri itibariyle değil, aynı zamanda içe ve dışa bakan yönleri itibariyle de söz etmek mümkündür. İçeride İslamî ilkeleri siyasetten ekonomiye, hukuktan ahlaka, kültürden eğitime kadar toplumsal hayatın her alanına hakim kılmaya çalışırken, dışarıya karşı da dünya Müslümanlarını ümmet ve hilafet fikri etrafında birleştirmeyi, bir İslam Birliği oluşturmayı amaçlamaktadır.[12] Ancak İslamcılığın iç ve dış yüzü arasında yapılan bu ayrımın, reel tarihsel pratiğe bakıldığında kimi zaman salt analitik bir ayrım gibi görünmediği belirtilmelidir. 2. Abdülhamid’in öne çıkan dışa dönük İslamcılık anlayışı karşısında, ileride kendilerinden söz edilecek olan Yeni Osmanlıların ve daha sonrakilerin İslamcılığı, İttihad-ı İslam idealini içermekle birlikte kurumların da İslamîleştirilmesi talebini bayraklaştırmaktadır. Bu farkın, İslamcı düşüncenin içe ve dışa bakan yüzleri arasında basit bir ‘‘öncelikler’’ meselesi olup-olmadığı, belki Abdülhamid’in İslamcılık politikasına ve İslamcı düşünce açısından anlam ifade eden başka birtakım icraatlarına bakılarak anlaşılabilir.

Karpat’a göre (2005: 17) Abdülhamid’in İslamcı bir politika izlemeye başlaması, 93 Harbi olarak bilinen 1877-78 Osmanlı – Rus Savaşı sonrasına rastlamaktadır. Bu savaşta Rusya’nın Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisindeki ortodoks Hristiyan Slavlara yönelik pan-Slavist propagandası sonuç vermiş ve Balkanların büyük kısmı Osmanlı hakimiyetinden

[11] Janus: Antik Roma mitolojisinde bir yüzü ileriye diğer yüzü geriye bakan bir tanrı.

[12] Alev Erkilet’e göre hilafet merkezli İslam Birliği fikri, Cumhuriyet döneminde de İslamî kesimler arasında var olmaya ve zaman zaman dillendirilmeye devam etmiştir. Bununla birlikte, İslam Birliği, başta bir halife bulunmaksızın, müstakil İslam ülkelerinin siyasî, ekonomik, kültürel, vs. ilişkiler ekseninde bir araya gelerek oluşturacakları bir çatı-organizasyon olarak da tasavvur edilmiştir. Necmettin Erbakan’ın temellerini attığı D-8 Projesi böyle bir girişimi ifade etmektedir. Bkz. Alev Erkilet, *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmet’e Nasıl Bakmalı?*, Beyan Yayınları, İstanbul 2022, s.41-43,83-89,92-93. Erol Güngör de çağımızda İslam Birliği’ni, bir halifenin bulunmadığı, İslam ülkelerinin bir araya gelerek inşa edecekleri konfederasyon benzeri bir oluşum olarak tasavvur etmekte ve onu ‘‘Milletlerarası İslam Dayanışması’’ olarak adlandırmaktadır. Bkz. Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1991, s.176 vd.

çıkmıştır. Hristiyan unsurların kaybedilmesiyle birlikte Tanzimat'tan beri yürütülmeye çalışılan Osmanlıcığın İttihad-ı Anâsır politikası derin bir darbe almıştır (Özcan, 2001: 470-475). 1878 Berlin Antlaşması gereği, terk edilmek durumunda kalınan topraklardan ve Kafkasya'dan Osmanlı'ya göç eden Müslüman nüfus, savaş sonrasında çok-dinli bir imparatorluk olma özelliğini kaybetmiş olan ve ezici çoğunluğu Müslümanlardan oluşan devletin bu demografik yapısını daha da pekiştirmiştir (Yavuz, 2017: 66). Savaş sonrasının koşullarında teşekkül eden yeni durum, Osmanlı'da siyasî bir söylem olarak ''din kardeşliği'' ve ''İslam dayanışması'' gibi temaların belirgin bir şekilde ön plana çıkmasını sağlamıştır. Abdülhamid, bu bağlamda Osmanlı tebaası olan Müslüman unsurlar arasındaki ilişkilerin sıkılaştırılması için çeşitli adımlar atmış, öte yandan özellikle Araplara devletin yönetim mekanizmasında daha fazla yer vermiştir (Osmanoğlu, 1986: 24). Yine bazı saygın ulemayı, eşraftan kişileri, tarikat şeyhlerini, vs. İstanbul'a davet ederek onlarla istişarelerde bulunması (Özcan, 2001: 470-475), ya da otoritenin merkezileştirilmesiyle birlikte, ekonomi, eğitim, sağlık, iletişim, ulaştırma gibi alanlarda sunduğu altyapı hizmetleri, onun İslamcılık politikası çerçevesinde gerçekleştirdiği icraatlar arasındadır (Yavuz, 2017: 67-68). Abdülhamid, İslamcılık politikasını sadece Osmanlı tebaası ile sınırlı tutmamış, onu halife sıfatını vurgulayarak İttihad-ı İslam fikri etrafında dış Müslümanları da kapsayacak biçimde genişletmiştir. Aslında Müslümanların birliği fikri, eskiden beri kardeşlik ve yardımlaşma duygularını yansıtan bir mefhum olarak mevcut olmuştur. Bunu ifade eden ''uhuvvet-i din'' gibi tabirlere 19. yüzyıldan önce de Müslüman hükümdarlar arasındaki resmî yazışmalarda rastlanabilmektedir. Abdülhamid'in bunu siyasî ideolojisinin bir kavramına dönüştürmüş olması, ona uluslararası arenada emperyal devletlere karşı önemli bir koz sağlamıştır (Özcan, 2001: 470-475).[13] İslamcı propaganda, önceleri, yakın tehlike olarak görüldüğü için Rusya'yı hedef almış, İngiltere ile Fransa ise dost ve müttefik kabul edilmiştir (Karpat, 2005: 228). Abdülhamid'in hilafet politikası her ne kadar İslam dünyasında bir ölçüde karşılık bulmuş ve örn. Asya ve Afrika'daki kimi hükümdarlar itaat arz ederek ondan yardım istemişlerse de, uluslararası alanda hilafetin saygınlığını –paradoksal bir şekilde– İngilizler arttırmıştır. Müslümanların Papası olarak gördükleri halifenin İslam dünyasının her tarafında kitleleri mobilize edebilecek güçte olduğuna inanan İngilizler, ondan kendilerine asî olan bir hükümdarı yola getirmesi, Hindistan'da kendilerine karşı başlatılan isyanın sona

[13] İsmail Kara'nın verdiği bilgiye göre Osmanlı'da İttihad-ı İslam, aslında Abdülhamid'den önce Abdülaziz'in son zamanlarında (belki 1872 yılında) kullanılmaya başlamıştır. Fakat başlı başına bir politika olarak benimsenmesi, savunulması ve yürütülmesi Abdülhamid döneminde olmuştur. Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler*, c.1., Dergah Yayınları, İstanbul 2020, s.28. Ayr.bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara 2003, s.30,249-250.

erdirilmesinde yardımcı olması, Afganistan emîrini Ruslara karşı harekete geçirmesi gibi isteklerde bulunmuşlardır (Karpat, 2005: 766-767). Abdülhamid, gerçekte böyle bir gücü bulunmadığı halde bunu uluslararası ilişkilerde sonuç alabilmek adına siyasî bir enstrüman, bir denge ve tehdit unsuru olarak kullanmıştır (Özcan, 2001: 470-475). Rusya karşıtlığı üzerinden İngilizlerle ve Fransızlarla kurduğu iyi ilişkiler bozulduğunda ve bunların Osmanlı'ya müdahale etme niyetinde olduklarını anladığında onları halife unvanıyla cihat çağrısı yapmakla tehdit etmiştir (Karpat, 2005: 768).

Abdülhamid'in İslamcılığı hilafet merkezli bir İttihad-ı İslam politikası çerçevesinde bu şekilde tezahür ederken, içeride Tanzimat döneminde başlamış olan batılılaşma çabaları onun döneminde kararlı bir biçimde sürdürülmüştür. Modernleşme süreciyle beraber ilmiye sınıfının eğitim ve hukuk alanlarında gitgide sarsılan konumu, Abdülhamid'in iktidarında daha da kritik bir hal almıştır. O, özellikle eğitim sisteminin modernleştirilmesi hedefinin önünde ulemayı ve medreseleri ayak bağı olarak görmüş, bunlara karşı olumsuz bir tutum takınmıştır. Medreselere yönelik 2. Meşrutiyet İslamcıları da bazı eleştirilerde bulunmuşlarsa da, bu kurumların ıslah edilmesinden yana olan İslamcıların aksine Abdülhamid, kimi Batıcı aydınlar gibi bunların ihmale terk edilerek zamanla ortadan kalkmasından yana olmuştur (Ozan ve Arı, 2020: 1-21). Ulemanın, ilmiye sınıfının 1840'lı yıllardan itibaren birçok kurumdan tasfiye edilmesi, Şerif Mardin'e göre Osmanlı'da laikleşme sürecinin başlangıcını teşkil etmiştir (1994: 307). İslamî bir etiket taşımasına rağmen Abdülhamid'in izlediği siyaset de, Karpat'a göre din ile devletin birbirinden ayrılmasının zeminini oluşturmuştur. Dinin devletten ve hilafetin saltanattan üstün olduğunu savunduğu halde Abdülhamid'in gerçek gücünü dünyevî saltanat makamından aldığını söyleyen Karpat, onun bu gücü toplumu dönüştürmek ve sekülerleşmeyi, laikleşmeyi hızlandırmak için kullandığını belirtmektedir. Ona göre Abdülhamid döneminde yargı ve adalet sisteminde yapılan değişiklikler, hakimlerin yetişme tarzı, eğitim alanında gerçekleştirilen reformlar, meşihat makamının etkisiz hale getirilmesi, vb. gelişmeler yakından tahlil edildiğinde bunların hepsinin din ve devlet için farklı yetki ve etkinlik alanları öngören laikleştirici tedbirler olduğu görülür. Laik düzenin yine tek elde, devletin yönetiminde kalacak olmasının Osmanlı'da Tanzimat öncesi dönemde yürürlükte olan standartlara uygun olduğuna inanan Abdülhamid, din ile devletin bu klasik fiilî ayrılığını canlandırmaya çalışmıştır. Bu itibarla onun ABD'deki din – devlet ayrılığına da yakın ilgi duymuş olmasını anlamak mümkün olmaktadır (Karpat, 2005: 767-768). Osmanlı'da ve genel olarak İslam tarihinde ''Şeriat isteriz!'' sloganı, önceleri siyasî iktidarların keyfî yönetimlerine karşı bir adalet talebi olarak dillendirilmişken, Yeni

Osmanlıların İslamcılığında bu slogan, bu tür din dışı sahaların açılmasına, yani laikleştirici uygulamalara bir itiraz olarak yükseltilmiştir (Türköne, 2003: 67).[14]

1.2. Osmanlı Dönemi İslamcılığı

1.2.1. İslamcılığın Doğuşu

Modern bir siyasî ideoloji olarak İslamcılığın Osmanlı'nın gerileme döneminin hangi evresinde ve kimlerin öncülüğünde ortaya çıktığı konusu, İslamcılık üzerine çalışan araştırmacıların uzlaşı sağlayamadıkları noktalardan birisi olmuştur. İslamcılığın doğuşuna ilişkin soruya literatürde çeşitli isimler tarafından genellikle Kuleli Vakıası, 2. Abdülhamid, Cemaleddin Afganî, Yeni Osmanlılar veya 2. Meşrutiyet Dönemi gibi cevapların verildiği görülmektedir. Sadık Albayrak'ın dile getirdiği, Kuleli Vakıası'nın aktörü olan örgütün ilk İslamcı hareket olduğu yönündeki görüş (1989: 74), söz konusu örgütün adı, mahiyeti, amacı gibi hususlar hakkında tam bir netliğin bulunmaması nedeniyle pek kabule şayan görünmemektedir.[15] Abdülhamid'in ismi etrafında yapılan değerlendirmelerde ise ondan çoğunlukla İslamcılığın mucidi olarak değil, pan-İslamist politikanın icracısı olarak söz edilmektedir (Şentürk: 2015: 23). İslamcılığa kurucu bir isim bulma çabasında olan –özellikle Batılı– araştırmacılar bu bağlamda sıklıkla Afganî ismini adres göstermektedirler. Kimi yazarlar tarafından kendisine ''Pan-İslamizmin Peygamberi'' sıfatı dahi yakıştırılmış olan Afganî'nin (Berkes, 2002: 360) İslamcılığın kurucusu olduğu iddia edilmiştir. Literatürde oldukça yaygın olan bu yaklaşımı Türköne, her şeyden önce metod açısından hatalı bulmaktadır. Ona göre Batı'daki klasik Siyasî Fikirler Tarihi disiplininin metodu, ideolojilerin ve siyasî yapıların doğuşunu büyük düşünürlerin fikirleri ile açıklama eğilimindedir. Bu

[14] İsmail Kara, Abdülhamid'in İslamcılık anlayışı hakkında şöyle demektedir: ''Denebilir ki Abdülhamid dönemi İslamcılığını, 'Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsura yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutma' şeklinde özetlenebilecek bir politika belirlemiştir. İzlenen İttihad-ı İslam politikası dışta tutularak Abdülhamid dönemi gözden geçirildiği zaman, orduda ve özellikle eğitim alanında batılı tarzda en büyük ve yaygın modernizasyonun, batılılaşmanın bu devirde yürütüldüğü görülür.'' Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler,* c.1., Dergah Yayınları, İstanbul 2020, s.29. Hakan Yavuz, laik Kemalist milliyetçi projenin tohumlarının ironik bir biçimde 2. Abdülhamid döneminde atılmış olduğunu söylemektedir. Bkz. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar – Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş ve AK Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2017, s.68.

[15] ''Kuleli Vakıası'' ismi, 14 Eylül 1859'da üyeleri tutuklanan örgütün Kuleli'de yargılanmış olması nedeniyle verilmiştir. Örgütün adı hakkında farklı görüşler bulunduğu gibi, ne zaman kurulduğu ve ne kadar ömürlü olduğu da bilinmemektedir. Onun, Islahat Fermanı'nın ilanıyla gayr-ı Müslimlere geniş haklar tanınmasına ve genel olarak devletin İslamî özünden uzaklaşmasına karşı gelişen İslamî bir hareket olduğu söylendiği gibi, gerici, irticacı veya düşünce itibariyle liberal olup anayasal bir rejim kurmayı amaçlayan bir hareket olduğu da söylenmiştir. Bkz. Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset – İslamcılık*, Çıra Yayınları, İstanbul 2015, s.23-26.

metod, İslamcılık söz konusu olduğunda, onun fikrî temeli ratio'ya dayalı Batılı ideolojilere benzemediği için doğru sonuç vermez. Zira İslamcılık, yenilikleri nassların çizdiği çerçeve içerisinde İslam'ın orijinal kaynaklarından ve 1300 yıllık düşünce birikiminden devşirmeye çalışmaktadır. İslamcı düşünürlerin kendilerinde bulunabilecek yenilik, sadece sorunların formüle edilişi, ifade biçimleri ve İslam ile Batılı fikirlerin sentezlenmesi çabası ile sınırlı kalmaktadır. Bu kadarın bile az bir şey olmadığını belirten Türköne, bundan sonra, İslamcılığın bu çerçevedeki temel meselelerinin Afganî'den önce Yeni Osmanlılar tarafından ortaya atılmış olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre İslamcılık fikrini Afganî, görüşlerini daha kapsamlı ve daha tutarlı bulduğu Yeni Osmanlılardan almış olmalıdır. Nitekim Yeni Osmanlılar ile karşılaştırıldığında Afganî'nin düşüncelerinde herhangi bir orijinallik de bulunmamaktadır (2003: 30-32).[16] Bu değerlendirmeden hareketle Türköne, İslamcılığın doğuşunu Yeni Osmanlılar ile başlatmakta ve doğuş sürecini 1867-73 yılları arasına yerleştirmektedir (2003: 29).

Genel eğilim ise İslamcılığın bu tarihten yaklaşık kırk yıl sonra, 1908 2. Meşrutiyet ile doğmuş bir ideoloji olduğunu kabul etmek yönündedir. Bu görüşün benimsenmesinde, İslamcılığın bir fikir akımı olarak kendisini söz konusu dönemin politik atmosferi ve sunduğu hürriyet ortamında tam manasıyla ortaya koyabilmiş olması etkili olmuş görünmektedir. Bu bağlamda Kara (2020: 29), İslamcılık fikriyatının gerçek anlamda ancak Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra yapılabilmiş olduğunu, İslamcıların ancak onun istibdadının sona ermesiyle fikirlerini özgürce açıklama, tartışma ve yayma imkanı elde edebildiklerini söylemektedir. İslamcılığın bağımsız bir fikir hareketi olarak Sırat-ı Müstakîm dergisinin 14 Ağustos 1908 tarihinde yayın hayatına başlamasıyla ortaya çıktığını düşünen Kara'ya göre, 2. Meşrutiyet'ten önce çeşitli fikir akımları henüz gerçek anlamıyla birbirinden ayrışmış değildir (2014: 24). O, Meşrutiyet öncesi dönemi, İslamcılık hareketinin ''mayalanma dönemi'' olarak tanımlamaktadır (2014: 26-27). Kara'nınki ile benzer bir görüşü, Meşrutiyet'i İslamcılık için bir dönüm noktası olarak kabul eden Tarık Zafer Tunaya da dile getirmektedir. Ona göre de

[16] Mümtazer Türköne, Afganî'ye mal edilmeye çalışılan İttihad-ı İslam fikrinin, ilk defa 10 Mayıs 1869 tarihli Hürriyet gazetesindeki yazısında Namık Kemal tarafından dile getirildiğini söylemektedir. Bkz. *a.g.e.*, s.176,181. Türköne'ye göre, Afganî'nin İstanbul'da bulunduğu 1869-70 yılları, Osmanlı kamuoyunun Yeni Osmanlıların fikirlerinin bombardımanı altında bulunduğu yıllardır. Bu sebeple bu fikri Afganî'nin Yeni Osmanlılardan almış olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Türköne, Nikki R. Keddie'nin verdiği bilgiye dayanarak 1883 yılına kadar Afganî'nin yazılarında İttihad-ı İslam'a rastlanmadığını belirtmektedir. Ancak dipnotta, Keddie'nin bu görüşünü sonradan değiştirdiğini ve Afganî'nin İttihad-ı İslam ifadesini ilk defa kullandığı tarihi 1877-78 yılları olarak revize ettiğini söylemektedir. Homo Pakdaman'ın ise bu tarihi 1871 yılına kadar geriye götürdüğü bilgisine de yine aynı dipnotta yer vermektedir. Bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara 2003, s.32.

İslamcılık akımının gerçek ve mütecânis bir yapıya kavuşması ancak 2. Meşrutiyet'le gerçekleşebilmiştir. Söz konusu dönemin dinamik ortamında İslamcılık, siyasî gelişmelerle girdiği etkileşim süreçlerinde şekillenmiş ve siyasî bir güce dönüşmüştür (2003: 19). Şerif Mardin ise onun 2. Meşrutiyet'ten önceki evresine, 1840'lı yıllardan itibaren süregelen belli-belirsiz ama ısrarlı bir arka plan unsuru ve Müslümanca bir tepki diye işaret etmektedir (2006: 91).[17] İslamcılığın doğuşu, serbestçe tartışılan ve döneme damgasını vuran müstakil bir fikir akımı haline gelişi her ne kadar 2. Meşrutiyet'le gerçekleşmiş görünse de, bu noktada İslamcılığın Meşrutiyet'in öncesine uzanan kuluçka dönemine Yeni Osmanlılar özelinde kısaca bakmakta yarar vardır. Zira Mardin'in de (1962: 287) ifade ettiği gibi, hem bugün bile güncelliğini koruyan birçok düşünceyi, hem de İslam'ı tekrar devletin temeli haline getirme çabalarını Yeni Osmanlılara kadar götürmek mümkündür.

1.2.1.1. Yeni Osmanlılar Hareketi

Proto-İslamcılar olarak Yeni Osmanlılar, Namık Kemal, Ali Suavî, Ziya Paşa gibi Tanzimat ve 1. Meşrutiyet devrinde yazar ve fikir adamı vasfıyla öne çıkan kişilerin meydana getirdikleri topluluğu ifade etmektedir. Meslekî kimlik ve formasyonları itibariyle tamamı gazeteci-aydınlardan oluşan Yeni Osmanlılar (Yıldırım, 2016: 281), geleneksel ulemadan farklı olarak eğitimlerini Osmanlı medreselerinde değil, ya bizzat gittikleri Batı'da ya da Batı tarzı okullarda almışlardır. Şentürk, belki biraz da bu sebeple Yeni Osmanlıların dinî bilgilerini yetersiz bulmakta, onların giriştikleri modern kavram ve kurumları İslam'ın aslî kaynaklarından hareketle temellendirme işinin ancak dinî ilimlerde derin ihtisas sahibi kişiler tarafından başarılabileceğini –tabir caizse bu girişimin gazeteci-aydınların boylarını aştığını– söylemektedir (2015: 66-67), Ona göre Yeni Osmanlıların aksine 2. Meşrutiyet İslamcıları arasında ulemadan çok sayıda ismin de bulunması, onların Yeni Osmanlılara kıyasla daha tutarlı fikirler geliştirebilmelerini sağlamıştır (2015: 37-38). Bulaç ise hem Yeni Osmanlıları hem de 2. Meşrutiyet İslamcılarını dahil ettiği ''ilk İslamcı neslin'' bir kısmının ''salt aydın'', bir kısmının ise ''ulema-aydın'' olarak nitelenebileceğini söylemektedir (2018: 51). İkincilere örnek olarak 2. Meşrutiyet İslamcılarından isimler zikreden Bulaç, bunlara Kur'an, tefsir, hadîs, kelam, fıkıh, tasavvuf, siyer ve tarih gibi İslamî ilimlere vukufiyetleri dolayısıyla ''alim''; yaptıkları çözümlemelerde ilerleme, rasyonalizm, kartezyen felsefe gibi Batı

[17] İslamcılığın ortaya çıkışını 2. Meşrutiyet dönemine bağlayan diğer bazı görüşler için bkz. Mehmet Karakaş, 2. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri, *Yüzüncü Yılında 2. Meşrutiyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2008, s.72; Gökhan Çetinsaya, İslamî Vatanseverlikten İslam Siyasetine, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Tanzimat'ın ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, c.1, İstanbul 2001, s.269; Fahreddin Gün, *Babanzade Ahmed Naim'in Hayatı ve Eserleri*, Beyan Yayıncılık, İstanbul 2016, s.25-26; vb.

Aydınlanmasının ana parametrelerini kullanmaları dolayısıyla da ‘‘aydın’’ denilebileceğini belirtmektedir (2018: 56). Sırf ‘‘aydın’’ nitelemesini hak eden diğerleri (Yeni Osmanlılar) ise içtihat yapabilecek seviyede olmamakla birlikte İslamî ilimlerde yeterli bir bilgi birikimine, içtihatlar arasında seçim yapabilecek bir donanıma sahiptirler (2018: 51).

Yeni Osmanlı aydınlarının, karşısında ‘‘öteki’’ olarak bulundukları ulema profili (Yıldız, 2014: 34), toplumun genel İslamî çerçeve içerisinde kalması için misyonunu sadece ilmî, manevî, sosyal ve kültürel faaliyetlerle sınırlandırmış olan geleneksel ulema profili olmuştur. Klasik dönem boyunca İslam toplumlarında bilgi, büyük ölçüde dinî kaynaklı olması nedeniyle bu ulemanın inhisarında bulunmuş ve ancak kişiden kişiye nakledilmesi ile yayılabilmiştir. 1860’ların ilk yıllarında Osmanlı’da basın-yayın faaliyetlerinin hız kazanması, bilgiye ulaşmanın herkes için kolaylaşması, ulemanın bilgi üzerindeki tekelinin kırılmasına yol açmıştır (Karpat, 2005: 213). Bu yıllarda basın, siyasî bir güç haline gelmiş, fikir, görüş ve haber yaymanın, kamuoyu oluşturmanın etkili bir aracına dönüşmüştür (Karpat, 2005: 360).[18] Avrupa’da yeni düşünceler daha çok kitaplar yoluyla ifade edilirken, Osmanlı’da düşünce hayatını ve toplumu değiştirme işlevini neredeyse tamamen gazete makaleleri üstlenmiştir (Türköne, 2003: 38-39). Basının bu şekilde bir güç haline gelmesiyle dinî bilginin ulemanın tekelinden çıkması, onun sivilleşmesi, demokratikleşmesi ve metalaşması sonucunu doğurmuştur (Aktay, 2018: 381). Bu sürecin koşulunu ise hiç şüphesiz eğitimin yaygınlaşıp halk arasında okur-yazarlığın artması oluşturmuştur. Genişleyen basın-yayın faaliyetleri neticesinde Osmanlı toplumunda yeni bir olgu olarak teşekkül eden kamuoyu, Yeni Osmanlıların seslendikleri ve fikirlerine mâkes aradıkları bir alan haline gelmiştir. Gazeteci-aydın denilen zümrenin ortaya çıkışı ile kamuoyu adı verilen olgunun şekillenişinin belki eşzamanlı gerçekleştiği, bunların karşılıklı olarak birbirini var ettiği söylenebilir. Bu dönemde diğer bazı gazetelerin yanında, en çok okunan halkçı gazete olarak Basîret gazetesi, Yeni Osmanlıların yazılarıyla İslamcı düşüncenin sesi olmuştur (Karpat, 2005: 217-218).

Yukarıda ‘‘Şeriat isteriz!’’ sözünün Yeni Osmanlıların dilinde Tanzimat’la başlayan laikleştirici uygulamalara yönelik bir itirazın ifadesi olduğu söylenmişti. Yeni Osmanlılar, Tanzimat’ın aslına değilse de onu takip eden laik hukukî düzenlemelere şiddetle karşı çıkmışlardır. Örn. Namık Kemal, tepkisini ‘‘Elimizde şeriat gibi medeniyetin her türlü

[18] Söz konusu dönemde gazeteciliğin çok rahat icra edilebilen bir faaliyet olmadığı hatırdan uzak tutulmamalıdır. 2. Abdülhamid döneminde ve öncesinde basın üzerinde uygulanan sansürün boyutları için bkz. Bora Ataman, Türkiye’de İlk Basın Yasakları ve Abdülhamid Sansürü, *Marmara İletişim Dergisi*, Sayı 14, İstanbul 2009, s.21-49. İslamcı gazetecilik için serbestçe yayın yapma imkanı, ancak 2. Meşrutiyet’in ilanıyla elde edilebilmiştir.

ihtiyacatını ifaya kafi bir atiye-i ilahiye var iken o bırakıldı da sekiz on zalum ve cehulun havatır ve hevesatı mülkümüzde esas-ı hukuk addolundu'' diyerek ortaya koymaktadır (Sungu, 1999: 802). Tanzimat Fermanı, belirgin bir dinî üslup ve yerli bir retorikle kaleme alınmış olmasına rağmen, devletin köklü dinî ve idarî geleneklerden kopma niyetinin ilk işaretini oluşturmuştur. Bu niyetin görünür sonuçları da, ondan 17 yıl sonra ilan edilen Islahat Fermanı ile ortaya çıkmıştır (Bulaç, 2018: 52). Tanzimat döneminin en netameli konularından birisi, genel olarak Müslümanlar için olduğu gibi Yeni Osmanlılar için de, Müslim ve gayr-ı Müslim tebaa arasında statü eşitliğini öngören ''müsavat'' meselesi olmuştur. Osmanlı Devleti, bir yandan ayrılıkçı-milliyetçi akımların Osmanlı'da eşitliğin olmadığı şeklindeki güçlü argümanı ellerinden almak, diğer yandan da içişlerine müdahale pahasına Rus tehdidine karşı Avrupa dengesi içerisinde güvenli bir yer bulmak amacıyla Müslim ve gayr-ı Müslim tebaası arasındaki statü farklarını kaldırma yoluna gitmiştir. Egemen şeriat anlayışında zımmî hukukuna istinat eden bu farklılıkların[19] ortadan kaldırılması, gayr-ı Müslimlere de Müslümanların sahip oldukları sosyal, siyasî, hukukî, kültürel hakların verilmesi, Yeni Osmanlılara göre şeriatın hiçe sayılması anlamına gelmektedir (Türköne, 2003: 54-56). Dahası, onlar bu düzenlemelerin iki kesimi eşitlemekten ziyade, gayr-ı Müslimlere Müslümanlar karşısında ayrıcalıklar sağladığını savunmuş ve Islahat Fermanı'nı ''İmtiyaz Fermanı'' olarak adlandırmışlardır (Türköne, 2003: 60).

Müsavat meselesi, Tanzimat'ın büyük ölçüde kanunlaştırma hareketi kapsamında yer alan laik uygulamalarının da zorunlu koşulu olmuştur. İlk kanunlaştırma çalışmaları ceza hukuku sahasında gerçekleştirildiği için, 1840, 1851 ve 1858 yıllarında hazırlanan ceza kanunları hukukta laikleşmenin başladığı belgeler olarak kabul edilmektedir (Kırmızı, 2019: 14). Buna paralel olarak yargı alanı da, çok-hakimli mahkemelerin kurulmasıyla tedricen şer'î mahkemeler aleyhine genişlemiştir (Ortaylı, 1997: 1206). Şu var ki, Osmanlı'da laik yasal düzenlemelere şer'î hukuktan dayanaklar bulma çabasından yine de uzak durulmamıştır. Örn. Fransa'dan alınarak yürürlüğe konulan 1858 tarihli Ceza Kanunnamesi, reformcular tarafından ''ulu'l-emre ait tazir yetkisi''ne dayandırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu şer'î kılıf, Yeni Osmanlıların bu düzenlemenin şeriata aykırı olduğu suçlamasında bulunmalarını önlemeye yetmemiş, Namık Kemal bunun fetva olmaksızın idam cezası vermeyi yasal hale

[19] Islahat Fermanı'nın ilanından önce Osmanlı tebaası olan gayr-ı Müslimler tabi tutuldukları zımmî hukuku uyarınca cizye ve haraç (baş ve arazi vergisi) öder, askerlik yapamaz, mahkemede şahitlikte bulunamaz, devlet idaresinde görev alamaz, silah taşıyamaz, ata binemez, Müslüman kıyafeti giyemez, Müslümanınkinden daha yüksek evde oturamaz, ibadetini açık alanda ifa edemez, açık alanda içki içemezdi, vs. Bkz. Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, Çev. M. Dağ ve A. Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s.139.

getirdiği itirazında bulunmuştur (Türköne, 2003: 63-64).[20] Tanzimat döneminde Batı'dan devşirilen reform paketlerinin olduğu gibi hayata geçirilmesine tepki gösteren Yeni Osmanlılar, şer'î hukukun modern dönemlerin tüm ihtiyaçlarını karşılamaya yeteceğini savunmuş, şeriatın devletin ve toplumun temeli haline getirilmesini talep etmişlerdir. Onlara göre fıkıh ilmi, ''ezmanın tagayyürü ile ahkamın tagayyürü inkar olunmaz'' ilkesi ile tüm zamanların sorunlarına çözümler üretmeye müsait bir yapıdadır (Türköne, 2003: 113-114). Ali Suavî'ye göre Avrupa'nın gelişmesi ve ilerlemesi aklî bir temele dayanan hukuku sayesinde olmuşsa, İslam hukukunun da temeli aynı şekilde akla dayanmaktadır. Zira İslam'da akıl ile nakil arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Bu ortak temelde Batı düşüncesi ile İslam'ın sentezlenmesinde, Batı düşüncesinin İslam'da dayanağı bulunan unsurlarının seçmeci bir yaklaşımla alınmasında sakınca bulunmamaktadır (Türköne, 2003: 118-119). Yeni Osmanlılara göre bu, aynı zamanda İslam toplumlarını geri kalmışlıktan kurtarıp onların ilerlemesini sağlayacak olan yolu da ifade etmektedir.

İslam toplumlarının geri kalmışlığının nedenleri, dönemin Batılı entelektüel çevrelerinin de üzerinde fikir yürüttükleri bir konu olmuştur. Oryantalist Ernest Renan yayımladığı bir makalede İslam dininin ilerlemeye engel teşkil ettiği, Müslümanların bu sebeple geri kaldıkları iddiasını ortaya atmıştır. Başta Namık Kemal olmak üzere birçok isim bu görüşlere karşı reddiyeler kaleme almış, kitap ve makaleler yazmıştır. İslam'ın ''mânî-i terakkî'' olmadığı, bilakis ilerlemeyi teşvik ettiği, fakat Müslümanların İslam'a gereğince uymadıkları konusu, bu dönemde üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur (Şimşek, 2018: 706). Avrupa medeniyetini güçlü kılan her ne varsa hepsinin İslam'da zaten bulunduğuna inanan Yeni Osmanlılar, tarihsel pratik tarafından üstünün örtülmüş olduğunu düşündükleri İslamî kavramları gündeme taşıyarak bunların Batı'daki modern kavram, kurum ve anlayışların karşılığı olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Buna göre Yeni Osmanlıların dilinde mesela ''usul-ü meşveret'' veya ''hükümet-i meşruta'' demokrasiye, ''şûra'' parlamentoya, ''biat'' seçime tekabül etmektedir (Tekin ve Akgün, 2018: 653).[21] Tamamı meşrutiyet taraftarı olan Yeni Osmanlılar, Batı'da demokrasi adı altında hayata geçirilmiş olsa da meşruti yönetimin bir Frenk icadı değil, meşvereti emreden İslam'ın bir gereği olduğunu savunmuşlardır

[20] Mümtazer Türköne, bu noktada, tazir cezalarının geleneksel Osmanlı düzeninde (''örf-ü sultanî'', ''örfî hukuk'' kapsamında) geçmişten beri uygulandığını, yani egemen din anlayışına aykırı olmadığını, dolayısıyla Namık Kemal'in buradaki itirazının aslında ''tarih dışı'' bir şeriat talebinin ifadesi olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara 2003, s.63-64.

[21] Utku Aybudak'a göre Batı düşüncesindeki demokrasi, parlamento, seçim gibi kavramlar ilk İslamcılar tarafından meşveret, şûra, biat gibi İslamî kavramlarla karşılanmaya çalışılmışsa da, bu kavramlara İslamcıların yükledikleri anlamlar klasik anlayıştakilerle tam olarak örtüşmemektedir. Bkz. Utku Aybudak, *Kapitalizme Entegrasyon ve İslamcılık(lar)*, Dün Bugün Yarın Yayınları, İstanbul 2021, s.344 vd.

(Koyuncu, 2018: 167). İslam dünyasının geri kalmışlığının en önde gelen nedenlerinden birini ‘‘istibdat rejimi’’ olarak görmüş, müstebit ve mutlakiyetçi yönetimlerle mücadele etmeyi çözüm arayışlarının ve temel yönelişlerinin ekseni haline getirmişlerdir (Kara, 2014: 21). Hemen belirtilmelidir ki meşrutiyet, burada, günümüzdeki demokrasi olgusu ile birebir aynı anlama gelmemektedir. Meşrutî yönetim, halk tarafından meşru bir yolla işbaşına getirilmiş olanların, devleti sultan veya kral gibi seçilmiş olmayan bir başkanın idaresinde yönettikleri karma bir sistemi ifade etmektedir (Yayla, 1984: 948). Bu yönüyle o, 17. yüzyılda İngiltere'de kralın mutlak yetkilerinin parlamento ile sınırlandırıldığı klasik liberal demokrasi modeline benzemektedir (Koyuncu, 2018: 158). Kanun-u Esasî'nin yürürlükte olacağı anayasal ve parlamenter bir monarşi talep eden Yeni Osmanlılar, hilafet ve saltanat kurumuna hiçbir zaman karşı olmamışlardır. Bilakis, Mardin'e göre (2002: 124) onlar bu kuruma derin saygı beslemişler ve saldırılarını nadiren padişahın şahsına yöneltmişlerdir.[22] Onların sorunu daha çok, dinsizlikle itham ettikleri Babıali bürokrasisi (Türköne, 2003: 74) ile olmuştur.

Yeni Osmanlılar ve görüşleri hakkında çizilen bu çerçeve, okuyucuda onların son derece sofu Müslümanlar oldukları izlenimi uyandırabilir. En azından Avrupa'da bulundukları süre içerisinde yaşayışlarının pek sofuca olmadığını düşünmek için bazı sebepler mevcuttur.[23] Avrupa'ya gitmeden önce İstanbul'daki gazetecilik faaliyetleri esnasında da yazılarında din konusuna çok sık rastlanamamaktadır. Anlaşılan o ki, hürriyetçi ve meşrutiyetçi görüşleri için eksik kaldığını düşündükleri kamuoyu desteğini İslamî söylemle ikame etmeye çalışmış, onu bu sebeple talep ve tezlerinin dayanağı ve temeli haline getirmişlerdir (Türköne, 2003: 75-76). Her ne kadar kendilerinden sıklıkla İslamcılığın öncüleri olarak söz edilse de, Yeni Osmanlı aydınlarının eklektik düşünceleri onları daha farklı kategorilere nispet etmeyi de aynı şekilde mümkün kılmaktadır. Bu nedenle İlber Ortaylı (2018: 276), Yeni Osmanlıların düşüncelerinin modernist İslamcılıktan anayasacı liberalizme, Türkçülükten sosyalizme kadar çok çeşitli görüşleri içeren renkli bir yelpaze oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre bundan daha ilginç olanı, tüm bu farklılıklara tek bir kişinin düşüncelerinde bile rastlanabiliyor olmasıdır. Mithat C. Kuntay (2014: 239), Ali Suavî'nin şahsında Yeni Osmanlı aydınlarındaki bu çok yönlülüğe ‘‘bir yığın Suavî’’ bulunduğunu söyleyerek dikkat çekmektedir. Bu durum, kimilerinin gözünde onları ‘‘İslamcılığı tartışmalı aydınlar’’ (Yıldırım, 2016: 9,11) haline getirse de

[22] Yeni Osmanlılar içerisinde yalnız Ali Suavî'nin padişahla bir sorunu olmuştur. Suavî, 2. Abdülhamid'e karşı bir darbe teşebbüsünde bulunmuş, fakat başarılı olamamış ve idam edilmiştir. Bkz. Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s.231 vd.

[23] Namık Kemal, Londra'da bulunduğu sırada babasına yazdığı mektupta şöyle demektedir: ‘‘Buranın konyakları pek ala… Hele Londra'da günde yarım şişe konyak içmeyince midede kuvve-i hazime mümkin olamıyor.’’ Bkz. Fevziye Abdullah Tansel (Haz.), *Namık Kemal'in Mektupları*, c.1, TTK Yayınları, Ankara 1967, s.100.

İslamcılık bağlamında bugün gündemde olan birçok modern kavram ve düşünceyi ilk defa telaffuz edenler ve tartışanlar Yeni Osmanlılar olmuştur (Mardin, 1962: 243). Sonraki dönemlerin fikir ve örgütlenmelerinin onların bıraktığı miras üzerinde yeşermesi, bu hareketin tarihî önemini ifade etmektedir (Ortaylı, 2018: 276).

1.2.1.2. Meşrutiyet İslamcılığı

Yeni Osmanlıların düşünsel mirası üzerinde gelişen ve ilerleyen harekete ilk defa ‘‘İslamcılık’’ isminin verilmesi, gerçek ve türdeş bir fikir akımı haline geldiği 2. Meşrutiyet’e giden süreçte gerçekleşmiştir. Bu hareketten İslamcılık diye söz eden ilk isim, 1904 yılında yayımlanan ‘‘Üç Tarz-ı Siyaset’’ başlıklı makalesiyle Yusuf Akçura olmuştur. Akçura, söz konusu makalede doğrudan İslamcılık kelimesini değilse de, ‘‘İslamları hükümet-i mezkure idaresinde siyaseten birleştirmek’’, ‘‘Tevhid-i İslam politikası’’, ‘‘İslamiyet politikası’’ veya ‘‘İslam siyaseti’’ gibi onu karşılayan birtakım kelime ve terkipler kullanmıştır. Osmanlıcılık ve Türkçülük ile birlikte İslamcılığı ana hatlarıyla tanıtan ve bazı değerlendirmeler yapan Akçura’dan yaklaşık on sene sonra, 1913 yılında, Ziya Gökalp, ‘‘Üç Cereyan’’ başlıklı makale serisinde Akçura’nın gündeme getirdiği konuları tekrar ele almıştır (Kara, 2020: 31-33). Kara, kendi tespitlerine göre İslamcılığın kelime olarak, onunla aynı anlama gelmek üzere ‘‘İslamlık’’ ve ‘‘İslamlaşmak’’ biçiminde ilk defa Gökalp’in bu yazılarında geçtiğini söylemektedir (2020: 33). İslamcılık kelimesini kullanan bir diğer isim, Türkçülük fikrini tenkit etmek için 1914 yılında kaleme aldığı ‘‘İslam’da Dava-yı Kavmiyet’’ başlıklı yazısıyla Babanzade Ahmed Naim olmuştur. Kelimeyi ‘‘İslamcı’’, ‘‘İslamcı-Türkçü’’ ve ‘‘İslamcılık’’ gibi farklı şekillerde kullanan Ahmed Naim, Akçura ve Gökalp’in aksine bu adlandırmayı olumsuzlamakta ve doğru bulmamaktadır. Nispeten geç bir tarihte, 1918 yılında da Said Halim Paşa’nın İslamcılıktan söz ettiği görülmektedir. Kitabına, Gökalp gibi ‘‘İslamlaşmak’’ ismini veren Said Halim Paşa,[24] bu tabirin muhtelif anlamlara müsait olduğunu söyledikten sonra, kendisinin İslamlaşmayı ‘‘İslam’ın itikadiyatını, ahlakiyatını, içtimaiyatını, siyasiyatını daima zaman ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfik-i hareket etmek’’ olarak anladığını belirtmektedir (Kara, 2020: 34-35).

Müstakil bir fikir akımı şeklinde billurlaşmasına paralel olarak İslamcılık adını almaya başlayan hareket, Abdülhamid’in istibdadını sona erdiren Jön Türk Devrimi sonrasının politik ortamında ülkedeki tüm diğer siyasî, sosyal ve kültürel akımlar gibi kendisini serbestçe ifade

[24] İsmail Kara, kitaba bu ismin mütercim Mehmet Akif tarafından verilmiş olabileceğini belirtmektedir. Bkz. İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler*, c.1., Dergah Yayınları, İstanbul 2020, s.34.

etme imkanı bulmuştur. 2. Meşrutiyet'in ilanını takip eden ilk iki ay içerisinde 200'den fazla gazetenin yayın hakkı elde etmiş olması ve 1908-09 yılları arasında sadece İstanbul'da toplam 353 farklı gazete ve derginin yayınlanması (Dağlar, 2011: 142), döneme hakim olan atmosfer hakkında bir fikir vermektedir. 2. Meşrutiyet dönemi, İslam'ı tüm hayatı kuşatan bir siyasî ideoloji olarak ele alan İslamcı gazete ve dergiler için de yoğun faaliyette bulundukları verimli bir vasat teşkil etmiştir (Duman, 1995: 78). İslamcılığın ilk yayın organı olan Sırat-ı Müstakîm dergisinin[25] yazar kadrosunda Mehmet Akif, Musa Kazım, Babanzade Ahmed Naim, Bereketzade İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı, Mardinizade Arif, Ferit Kam, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmed Hamdi Akseki, Şemsettin Günaltay gibi dönemin önemli İslamcı isimleri yer almıştır (Gün, 2001: 12). Yaklaşık 50 binlik tirajı ve İslam dünyasının her köşesine ulaşması sebebiyle oldukça etkili olan Sırat-ı Müstakîm'in (Yıldırım, 2016: 284) yanı sıra, Beyanü'l Hak, Volkan, İttihad-ı İslam, İslam Mecmuası gibi başka dergi ve gazeteler de İslamcılık fikrinin bu dönemde kitleselleştirildiği mecralar olmuştur.

2. Meşrutiyet dönemi İslamcıları da Yeni Osmanlılar gibi usul-ü meşveretin İslam'a en uygun yönetim şekli olduğu konusunda genel olarak ittifak halindedirler. Onların istibdada karşı meşrutiyeti savunurken getirdikleri argümanlar da Yeni Osmanlıların argümanları ile hemen hemen aynıdır (Tekin ve Akgün, 2018: 654-655). Onlar da istibdadı gerilemenin önemli bir nedeni, meşrutiyeti ise ilerlemenin yolu olarak görmektedirler. Ancak meşrutiyete yönelik dinî kesimlerden bazı itirazların dillendirildiğine de şahit olunmaktadır. Bunların bir kısmı, üzerinde padişahın etkisinin büyük olduğu taşra kesimi, ilmiye sınıfının alt kademeleri, camii cemaati ve hizmetlilerinden gelen, meşveretin ''Frenk geleneği'' veya ''bid'at'' olduğu görüşüne dayanan itirazlardır. Diğer kısmını ise halkın henüz usul-ü meşverete ehil olmadığı düşüncesinde temellenen karşı çıkışlar oluşturmaktadır (Kara, 2014: 95-96). Bu ikinci itirazda görülen seçkinci tavra kısmen Said Halim Paşa'da da (2009: 116-117) rastlansa da,[26] dönemin diğer İslamcıları halk iradesinin yansıdığı bir meşrutî yönetimi İslam adına büyük bir coşkuyla selamlamışlardır. Bu isimlerden birisi olan Şeyhülislam Musa Kazım, ''İslam ve Terakki'' adlı makalesinde, Müslümanların geri kalmasının ve ölüm-kalım arası bir derekeye düşmesinin sorumlusu olarak İslam aleminin başına çöken ''istibdat kabusu''nu

[25] Eşref Edip'in sahibi olduğu dergi, daha sonra ''Sebilürreşad'' ismini almış ve yayın hayatına bu isimle devam etmiştir. En uzun soluklu İslamcı dergi Sebilürreşad, 1966 yılında kapanana kadar toplamda 362 sayı çıkmıştır.

[26] Said Halim Paşa, döneminin diğer İslamcıları gibi istibdat rejimine karşı ve meşrutiyet taraftarı olsa da, diğerlerinden farklı olarak meşrutî yönetimin avamı kapsayacak kadar geniş tutulmasını doğru bulmamakta, faziletli zatlardan oluşan seçkin bir sınıfa ihtiyaç duyan temsilî bir yönetim şeklini benimsemektedir. Bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. E. Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s.116, 216-217, 251.

göstermektedir. Ona göre İslam dini, bir milletin ilerlemesi ve medenîleşmesi için gerekli olan bütün usul ve esasları ihtiva etmektedir. Bunların başında da Al-i İmran suresinin 159'uncu ve Şûra Suresi'nin 38'inci ayetlerinde ifade edilen ''şûra-yı ümmet'' prensibi gelmektedir (Kara, 2020: 123-124). Usul-ü meşveretin İslam'ın esaslarından biri olduğunu düşünen bir diğer isim, Mustafa Sabri, ''Meşrutiyet Üzerine'' başlıklı yazısında yönetim biçimlerini mutlakiyetçi ve meşrutî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmaksızın millet üzerinde dilediği gibi hükmeden mutlakiyetçi yönetimin aksine meşrutî yönetim, idare edilenlere karşı birtakım kayıt ve şartlara riayet etmekle yükümlüdür. Bir hizmetçinin bile kendisine hizmet edeceği kişi ile haklarını güvence altına alan bir sözleşme yapmadan itaat altına girmediğini belirten Mustafa Sabri, ''şartsız mutlakiyetçi bir idarenin insanlara yakışır bir idare olmadığında şüphe yoktur'' demektedir (Kara, 2021: 927-928). Aynı şekilde Said Nursî de İslam'ın siyasete yönelik ilkesinin usul-ü meşveret olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın yaratılmış olması dolayısıyla ilminin, iradesinin ve kudretinin sınırlı, fakat buna karşın duygularının sınırsız olduğu gerçeği, kendisi için meşveret usulünü bir zorunluluk haline getirmektedir (Karabaşoğlu, 2018: 285). Nursî (2009: 208-210), istibdadı tahakküm, keyfî muamele, güce dayalı zorlama, tek kişinin görüşü, istismara müsait zemin ve neticede zulmün temeli olarak görmekte, meşrutiyetin ise şeriatın öngördüğü meşveret ve insan toplumlarının saadet sebebi olduğuna inanmaktadır.

Meşrutiyet taraftarı olmaları, dönemin İslamcılarını, tıpkı kendileri gibi Abdülhamid'in mutlakiyetçi rejimine karşı olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni hararetle desteklemeye sevk etmiştir. İttihatçılar da Meşrutiyet'in tekrar ilan edilmesi, askıya alınan Kanun-u Esasî'nin yürürlüğe konulması ve kapatılmış olan Meclis-i Mebusan'ın yeniden açılması için mücadele etmektedirler (Şentürk, 2015: 70). Abdülhamid'e karşı yürüttükleri muhalefetin cephesini genişletmek için çeşitli arayışlar içinde olan İttihat ve Terakki'nin liderleri, İslamcıların ve ulemanın desteğini özellikle önemsemişlerdir (Doğan, 2008: 138). İstibdat karşıtlığı, bu dönemde aslında sadece İslamcıların değil, Osmanlıcılar, Batıcılar, Türkçüler dahil olmak üzere tüm muhalif kesimlerin İttihat ve Terakki çatısı altında birleşmelerine sebep olmuş (Şentürk, 2015: 71), bu durum söz konusu partiyi çok farklı siyasî eğilimleri içinde barındıran kozmopolit bir yapıya dönüştürmüştür. Tüm kesimler tarafından hürriyet getirecek bir devrim olarak alkışlanan 2. Meşrutiyet'in başlarında İttihat ve Terakki, İslamcıların büyük övgülerine mazhar olmuştur. İslamcılar, başta Sırat-ı Müstakîm olmak üzere dergilerinde ve camiilerde bizzat isimlerini zikretmek suretiyle İttihatçı liderlerden sitayişle söz etmişlerdir. Parti, İslamcılar tarafından halka, sıdk ile çalışanların, senelerce işkencelere karşı koyanların

oluşturduğu ‘‘muhterem ve mukaddes bir cemiyet’’ olarak tanıtılmış, o var olduğu sürece Müslümanların başka bir partiye ihtiyaç duymayacakları vurgulanmıştır (Tunaya, 2003: 99-100).[27] Diğer yandan, İslamcıların bu teveccühü karşılıksız kalmamış, İslamcı tezler ve dinî davranışlar İttihat ve Terakki'nin gerek kongre kararlarında gerekse parti programlarında gitgide daha önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır (Tunaya, 2003: 100). İttihatçılar söylemlerinde İslamcılık dozunu arttırdıkları gibi, İslamî kesimin hoşlanacağı etkinliklerde bulunmaya da özen göstermişlerdir. Bu bağlamda mesela İttihat ve Terakki'nin kulüplerinde mevlitler okutulmuş, ya da ulemaya ilim talebelerinin de dinleyici olarak katılabildikleri dersler verdirilmiştir (Kara'dan akt. Şentürk, 2015: 72). Sina Akşin'e göre (2000: 35) İttihat ve Terakki içerisinde güçlü bir laiklik akımı da mevcut olmuştur, fakat saflarındaki İslamcılar nedeniyle bu durum pek dile getirilmemiştir.

İstibdat karşıtlığı ortak paydasında farklı kesimleri çatısı altında toplayan İttihat ve Terakki, Osmanlı Devleti'nin çok-milliyetli yapısı nedeniyle 2. Meşrutiyet'in başlarında resmî ve partiler üstü bir ideoloji olarak İttihad-ı Anâsır fikrini benimsemiştir (Tunaya, 2001: 135). Bu dönemde İttihatçılar henüz Türkçü bir siyasî rota takip etmemektedirler. Nitekim Jön Türk Devrimi de millî saiklerle değil, anayasayı ve parlamentoyu hayata geçirerek Osmanlı birliğini güçlendirmek amacıyla yapılmıştır. Partinin ismi bile onun Osmanlıcı bakış açısını yansıtmaktadır (Karpat, 2005: 681). Karpat'a göre başlangıçtaki bu siyasal ve toplumsal uyum döneminin kısa sürmüş olmasının nedeni, milliyetçilik veya sekülarizm tartışmaları değil, İttihatçıların Osmanlı birliğini güçlendirmek için başvurdukları merkezîleştirme politikası olmuştur. Bu durum, başta kendilerini desteklemiş olan kesimlerde hoşnutsuzluklar yaratmıştır (2005: 682-683). İttihatçıların Türkçü bir çizgiye kaymaya başlamaları, Libya'nın İtalyanlar tarafından işgal edilmesinden, ama en çok da Arnavutların bağımsızlıklarını ilan etmelerinden sonra gerçekleşmiştir. Bu gelişme, İttihat ve Terakki'nin Osmanlıcılığı ve İslamcılığı resmen muhafaza etmekle birlikte Türkçü ideolojiye evrilmesinde katalizör işlevi görmüştür (2005: 683-684). Tunaya'ya göre 1911 yılından itibaren Türkçülüğün yükselişiyle İttihat ve Terakki içerisinde oluşan terkip, onu bir çeşit din – devlet ayrılığına götürmüştür. Bu kapsamda mesela adliye nezareti ile arasında görev taksimi yapılan meşihat makamının yargı alanına giren yetkilerinin elinden alınması ve şer'îye mahkemelerinin tamamıyla adliye

[27] İsmail Kara'nın verdiği bilgiye göre İslamcılar, ilk dönemlerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti için ‘‘muhterem ve mukaddes cemiyet’’, ‘‘mübarek cemiyet’’, ‘‘cemiyet-i celile’’, ‘‘hıyar-ı ümmet’’, ‘‘fırka-ı muhtereme’’; İttihatçılar için ‘‘ahyar-ı ümmet’’, ‘‘İslamiyet fedaileri’’, ‘‘mücahit’’, ‘‘zevat-ı şerife’’, ‘‘ahraran-ı ümmet’’, ‘‘kahraman’’, ‘‘dilaveran’’, ‘‘ashab-ı celadet’’, ‘‘erbab-ı nasfet ve hamiyet’’, ‘‘müceddidin’’; İttihatçıların mücadeleleri için de ‘‘cihat’’, ‘‘cihad-ı mukaddes’’, ‘‘cihad-ı hürriyet’’ ifadelerini kullanmışlardır. Bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.67.

nezaretine bağlanması öngörülmüştür. Partinin programında bu yönde değişiklikler yapılmış ve konu Meclis-i Mebusan'da görüşülerek bununla ilgili kanun çıkarılmıştır (2003: 100). İttihatçıların özellikle hukuk ve eğitim alanlarında sekülerleşme niyetinde olduklarını ortaya koyan programları, İslamcıların yoğun eleştirisine uğramıştır (Şentürk, 2015: 73). İttihatçı elitlerin anlayışı ile kendi zihinlerindeki din – devlet ilişkisine dair tasavvurun uzlaşmazlığını fark eden İslamcılar, önceleri hararetle desteklemiş oldukları bu partiden desteklerini çekmiş ve muhalefet etmeye başlamışlardır. İslamcıların bu süreçte başta Hürriyet ve İtilaf Cemiyeti olmak üzere İttihat ve Terakki iktidarına muhalif bazı fırkalar içerisinde aktif siyasete devam ettikleri, ayrıca kendilerini siyasî hayatta güçlü bir şekilde hissettirmiş olan dernekler kurdukları görülmektedir (Tunaya, 2003: 105-106). İç ve dış meseleler arasında sıkışarak gitgide otoriter bir yola giren İttihatçılar ise İslamcılık ile Türkçülük arasında sentez yaratma çabalarını 1916 yılına kadar sürdürmüş, bu tarihten sonra artık bütünüyle Türkçü bir siyaset izlemeye başlamışlardır (Altun, 2018: 164).[28]

1.2.2. Millî Mücadele ve İslamcılık

1. Dünya Savaşı'na, İttihatçıların, muhalefeti sindirdikleri ve iktidara tam olarak hakim oldukları bir konjonktürde gidilmiştir. Savaşın kaybedilmesi ile önde gelen İttihatçı liderler yurtdışına kaçmış, parti de 1918 yılında son kongresini toplayarak kendisini feshetmiştir. Ancak fesih kararı ile İstanbul'da örgütsel anlamda dağılan hareket, Trakya ve Anadolu'da varlığını sürdürmektedir. Bu esnada savaştan galip çıkan İtilaf Devletleri, Mondros Mütarekesi'ne dayanarak Osmanlı topraklarını işgal etmeye başlamışlardır. Anadolu'daki 1919-22 Millî Mücadele yılları, İslamcılar arasında derin ayrılıkların yaşandığı kritik bir dönemdir. İslamcılardan bazıları Saray'ın ve İstanbul hükümetinin yanında yer alırken, diğerleri işgalcilere karşı direnişi seçen Anadolu Hareketi'ni desteklemiş ve fiilen bu harekete katılmışlardır (Şentürk, 2015: 103). Direnişe karşı olanlar, onun başarıya ulaşabileceğine inanmadıkları için çareyi İtilaf Devletleri ile iyi geçinmekte görmüş, zararı en aza indirmenin yolunun bu olduğunu düşünmüşlerdir. Padişahın ve İstanbul hükümetinin izlediği siyaset,

[28] İttihatçılar, 1. Dünya Savaşı patlak verdiğinde de İslamcı siyasetten yararlanmak istemiş ve Mehmed Reşad'a cihat fetvası yayınlatarak Müslümanları Almanlarla birlikte İngilizlere karşı savaşmaya çağırmışlardır. Fetvanın beklenen neticeyi vermemesini Karpat, Müslümanların, Almanlarla aynı safta çarpışmanın bir Avrupalı devlete karşı başka bir Avrupalı devlet için savaşmak anlamına geleceğini düşünmelerine bağlamaktadır. Bunun dışında Müslümanlar, cihat çağrısının dinine bağlı halifeden değil, Almanlarla fikir ve gönül birliği içindeki küçük bir İttihatçı klikten gelmiş olduğunu bilmektedirler. Bkz. Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s.474-475. Güngör ise Müslümanların çağrıya kulak asmayarak Osmanlı'ya ihanet ettikleri yönündeki yaygın söylemin doğru olmadığını, fetvanın karşılık bulmamasının sebebinin iletişim imkanlarının yokluğu nedeniyle onun Müslümanlara yeterince duyurulamaması olduğunu söylemektedir. Bkz. Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1991, s.166.

yaklaşmakta olan barış konferansında başta İngiltere olmak üzere İtilaf Devletlerini sistemli olarak yumuşatmayı amaçlamak yönünde olmuştur (Zürcher, 2008: 176). Halil İnalcık'a göre (2007: 13) Padişah ve Damat Ferit hükümeti, İngilizlerin, kendi vesayetlerinde halife-sultanın Anadolu ile birlikte Arabistan'ı da içine alan bir Osmanlı İmparatorluğu'nu yönetebileceği yönündeki vaadine inanmış ve hanedanın varlığını İngiliz himayesinde sürdürebilmeyi ummuştur. Bunun yanında, Anadolu'daki direnişe, bazı İslamcılar tarafından bu hareketin İttihatçıların organize ettikleri bir hareket olduğu gerekçesiyle de karşı çıkılmıştır. Saray ve İstanbul Hükümeti yanlısı olan Hürriyet ve İtilaf Partisi, Anadolu Hareketi'ni İttihatçı olmakla itham etmiştir (Tunaya'dan akt. Erol, 2020: 129). Partinin kurucularından olan Mustafa Sabri,[29] Teali-i İslam Cemiyeti yöneticileri 5 oya karşı 6 oyla reddettikleri halde söz konusu cemiyet adına Anadolu Hareketi'ni suçlayan bir bildiri yayımlamış, ayrıca bu harekete karşı yeterince sert tedbirler almadığını düşündüğü hükümet kabinesini protesto etmek için Şeyhülislamlık görevinden istifa etmiştir (Şentürk, 2015: 103). Hürriyet ve İtilaf Partisi mensuplarının, Anadolu'daki direnişi İttihatçıların örgütlediği yönündeki görüşleri çok da yanlış değildir. İttihatçılar savaşın kaybedilmesi halinde Anadolu topraklarının işgaline karşı bir direniş hareketinin başlatılmasını planlamışlardır. Bu amaçla belli noktalara, mücadelenin ilk silah ihtiyacını karşılamış olan gizli mühimmat depoları kurulmuştur (Zürcher, 2008: 132-160). Yurtdışına kaçan İttihatçı liderlerden Talat Paşa'nın tavsiyesi üzerine de, direniş sonuçlanana kadar hareketin emanetçi liderinin Mustafa Kemal Paşa olması kararlaştırılmıştır (Akbal ve Hacıfettahoğlu, 2009: 139). Karpat'ın (2008: 80) verdiği bilgiye göre Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri olarak direnişi hazırlayan şubelerin büyük kısmı, daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nin de merkezleri haline gelecek olan İttihat ve Terakki'ye ait şubelerdir.

Anadolu Hareketi'ne destek veren veya fiilen katılan İslamcılara gelince; sonraki dönemlerde gösterilen tüm önemsizleştirme çabalarına rağmen Millî Mücadele'nin zafere ulaşmasında İslamcılık oldukça etkili bir unsur olmuştur (Doğan, 2018: 440). Anadolu'nun dört bir tarafında çok sayıda müftü, alim, hoca ve şeyh Millî Mücadele'ye omuz vermiş, vaaz ve konuşmalarıyla halkı direnişe katılmaya teşvik etmiştir. Mardin'in (2001: 28) ifadesiyle ''Bağımsızlık savaşı sırasında mücadelenin sürdürülmesinin genellikle üzerinde durulmayan bir İslamî dayanağı vardır. İstanbul'un dışındaki yörelerde Türkiye'nin toplumsal strüktürünü oluşturan kurumlar içinde vilayet idaresine paralel, fakat halk tabakalarına daha yakın olan İslamî kurumlar bu noktada önemli bir rol oynamıştır. Anadolu'da istilaya karşı örgütlenme,

[29] Aynı zamanda İngiliz Muhibleri Cemiyeti üyesidir. Bkz. Ali Sarıkoyuncu, Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkilapları Karşıtı Tutum ve Davranışları, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 8(39), s.794.

birçok yerde din adamları tarafından yürütülmüştür.'' Bu din adamlarından birisi, ileride Cumhuriyet'in ilk Diyanet İşleri Başkanlığı görevini üstlenecek olan Ankara Müftüsü Börekçizade Mehmet Rıfat'tır. Börekçizade, İstanbul hükümetinin Kuva-yı Milliye Hareketi aleyhinde yayımladığı fetvaya karşı, 153 müftünün imzasının yer aldığı meşhur Ankara Fetvası'nı yayımlamıştır. Halkın millî ve dinî hislerine hitap eden bu fetvanın etkisi, düşman uçaklarıyla tüm ülkeye dağıtılan İstanbul Fetvası'nın etkisinden daha büyük olmuştur (Jaeschke, 2009: 94). Ulemanın Millî Mücadele'deki rolü hakkında Cemal Kutay (1972: 383), Orgeneral Kazım Özalp'in[30] ''O gayr-ı müsait ahval ve şerait içinde muhterem ulemamız öne geçmişler, münhasıran telkin ve irşat ile iktifa etmemişler, millî kuvvetlerin başında çarpışmışlardır'' dediğini aktarmaktadır. Yine, Mehmet Akif, Eşref Edip gibi İslamcı fikriyatın önde gelen simaları kurtuluş mücadelesinde en ön safta yer almış, vaaz ve yazılarıyla halkı işgalcilere karşı birlik olmaya çağırmışlardır. Sevr Antlaşması'nın doğuracağı sonuçlar hakkında halkı bilinçlendiren konuşmalarında ayet ve hadîslerden örnekler veren Mehmet Akif'in Kastamonu Nasrullah Camii'ndeki vaazı, daha sonra basılarak tüm doğu illerine dağıtılmıştır (Ünsal, 2018: 85).

Millî Mücadele yıllarında halkı seferber edebilmek için başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere direnişin askerî liderlerinin İslamî sembol ve unsurların sıkça kullanılmasını hem teşvik ettikleri, hem de bu yola bizzat başvurdukları görülmektedir. Anadolu'daki din adamlarına gönderdiği talimatta onlardan halk arasında dinî duyguları güçlendirecek vaazlar vermelerini isteyen Mustafa Kemal Paşa'nın (Jaeschke, 2009: 94) bizzat kendisi de, Balıkesir Zağnos Paşa Camii'nde şehitlerin ruhları için okunan mevlitten sonra çıktığı minberden halkın dinî duygularını okşayan etkili bir konuşma yapmıştır (Kara, 2000: 32).[31] Bu yönde faaliyetlerde bulunması için Mehmet Akif'i Ankara'ya davet eden kişi de yine Mustafa Kemal Paşa'dır. İslamcı dünya görüşünün yayın organı olan ve Mehmet Akif'in de yazarları arasında bulunduğu Sebilürreşad dergisinin Millî Mücadele yılları süresince yayımlandığı yer Ankara olmuştur. Büyük Millet Meclisi bu süre zarfında dergiye maddî anlamda destek sağlamış ve derginin dağıtım işini üstlenmiştir (Doğan, 2018: 440). Kurtuluş mücadelesinin öncülerinin

[30] 1924-35 yılları arasında TBMM Başkanı, 1923-24 ve 1935-39 yılları arasında da iki kez Millî Savunma Bakanı olarak görev yapmıştır. Bkz. https://www.tbmm.gov.tr/baskan/meclis-baskanlari; https://www.msb.gov.tr/bakanlar (Erişim tarihi: 09.02.2024).

[31] ''Balıkesir Hutbesi'' olarak bilinen konuşma, şu cümlelerle başlamaktadır: ''Ey Millet! Allah birdir, şanı büyüktür! (...) Peygamberimiz Efendimiz Hazretleri, Cenab-ı Hakk tarafından insanlara hakayık-ı diniyeyi tebliğe memur ve resul olmuştur. Kanun-u Esasî, cümlenizce malumdur ki Kur'an-ı Azimü'ş-Şan'daki nususdur. İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz son dindir, ekmel dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa ve hakikate tamamen tevafuk ve tetabuk ediyor…'' Konuşmanın tam metni ve kaynakları için bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s.185-187.

İslamcı denilebilecek bir politika kapsamında ortaya koydukları faaliyet türlerine bakıldığında, bunların, gazete ve dergi çıkarmak veya mevcut olanları desteklemek, ilam ve beyannameler yayımlamak, kongreler düzenlemek, cemiyetler oluşturmak veya mevcut olanlardan istifade etmek, propagandacılar kullanmak ve din adamları ile dinî sembollere müracaat etmek şeklinde özetlenebileceği görülmektedir (Hülagu, 2008: 45-61). Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin İslamî kimlik bileşenini kendisinde güçlü bir şekilde kullandıkları Millî Mücadele, Anadolu halkı tarafından bir ''inanç müdafaası'' olarak görülmüştür (Yavuz, 2017: 68-69). Dualarla açılan 1. Meclis'inde çok sayıda ulemanın yer aldığı Türkiye Cumhuriyeti'nin dinî değer ve sembollerle yürütülmüş bir sürecin sonunda kurulmuş bir devlet olduğu, Dankwart A. Rustow'a göre yalnızca İstiklal Marşı'nın ilk on mısraından bile anlaşılabilmektedir (akt. Bulut, 2018: 910).

1.3. Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyet'ine geçiş, İslamcı hareketin tarihî seyrinde önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. İslamcılığı dönemlere ayırma konusunda araştırmacılar arasında bir uzlaşı bulunmamaktadır. Tıpkı İslamcılığın tanımında olduğu gibi onun dönemleştirilmesinde de araştırmacılar ikili, üçlü veya beşli olabilen kendi işlemsel/operasyonel dönemleştirmelerini yapmaktadırlar. Örn. Mardin (2001: 9), İslamcılığı, ''Osmanlı dönemi İslamcılığı'' ve ''Cumhuriyet dönemi İslamcılığı'' şeklinde iki kategoriye ayırmaktadır. Buna karşın Bulaç (2018: 48-49), birincisi 1856-1924, ikincisi 1950-2000, üçüncüsü de 2000-bugün arası olmak üzere İslamcılığı üç dönemde ele almaktadır. Ona göre 1924-50 yılları arası, İslamcılığın fetret devrini ifade etmektedir. Koyuncu ise (2018: 12) daha parçalı bir tasnife gitmekte ve onu beş dönem halinde incelemektedir. Ona göre birincisi başlangıçtan Cumhuriyet'in ilanına; ikincisi Cumhuriyet'in ilanından 1950'ye; üçüncüsü 1950'den 70'e; dördüncüsü 1970'den 97'ye; beşincisi de 1997'den bugüne kadar olan süreyi kapsamaktadır. Ne tür bir tasnif yapılırsa yapılsın, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin, dönemleştirme girişimlerinin tümünde İslamcılığın seyri açısından bir kırılma noktası olarak teşhis edildiği görülmektedir.

Cumhuriyet'in ilanının önemine yapılan bu vurgu son derece anlaşılır sebeplere dayanmaktadır. Millî Mücadele sürecinde Anadolu Hareketi'nin birleştirdiği İslamcı, Türkçü ve Batıcı fikir akımlarının, hareketin başarıya ulaşmasından çok kısa bir süre sonra tekrar birbirinden ayrıştığına şahit olunmaktadır (Ünsal, 2018: 85). Cumhuriyet'in ilanının hemen

öncesine kadar bir kurtuluş ideolojisi olarak işlev görmüş olan İslamcılık, Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin kabul ettikleri ideolojik paradigma doğrultusunda siyasal ve sosyal hayattan peyderpey tasfiye edilmiş, sistemin dışına itilmiştir (Tantik, 2014: 52). Osmanlı döneminde İslamcılık, İslam devleti olarak değerlendirdiği bir siyasî yapı içerisinde İslamî anlayışı güçlendirmek için çaba gösteren bir fikir akımının adı olmuştur. Diğer bir ifadeyle İslamcılık, devleti bulunan bir fikir akımı olma özelliğini taşımıştır (Şentürk, 2015: 115). Cumhuriyet döneminde ise o, İslamî unsurların tasfiyesi ile inşa edilen baskıcı laik devlet karşısında sivil hak taleplerini dillendiren muhalif bir halk hareketidir (Aktay, 2018: 20). Öncesinde daha çok ''devletin'' içine düştüğü durumla ilgili görünürken, sonrasında ''toplumun'' içine düştüğü durumla ilgili hale gelmiştir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında var olan bu temel farkı Bulaç (2018: 48-50), ''İslamcılık'' ve ''İslamî Hareket'' kavramlarıyla karşılamaktadır.

1.3.1. Tek Parti Dönemi

1.3.1.1. Yeni Rejimde Dinin Yeri

Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte İslam Birliği fikri zaten dayanaklarını önemli ölçüde yitirmiş bulunmaktadır (Karakaş, 2008: 79). Yeni dönemde Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının gündemindeki proje, modern ve pozitivist felsefeye dayanan, Batılı tarzda bir ulus-devletin inşası projesi olmuştur. Dinin bu bağlamda oturtulacağı yer ve ifa edeceği işlev, önemli bir mesele olarak durmaktadır. 1. Meclis'in kompozisyonunun belirginleştirdiği yapı, dinin toplumsal görünümüne dair esaslı bir müdahale işaretini kendinde barındırmaktan uzak görünmektedir. Ancak Cumhuriyet'in ilanıyla beraber aşamalı olarak dinin toplumdaki verili konumu yoğun biçimde tartışılmaya başlamıştır (Subaşı, 2018: 217). Mustafa Kemal Paşa'nın kendisi dine karşı değildir (Yavuz, 2017: 75), hatta Felix Körner'e göre o, İslam'ı toplumsal ve ulusal birliğin ve ahlakî güdülenmenin kaynağı olarak görmektedir (akt. Toker, 2009: 5). Modern Cumhuriyet projesi, dinin kökünü kazımayı değil, fakat onu modernleştirerek yeni kurulmuş olan ulus-devlet için faydalı ve işlevsel bir hale getirmeyi amaçlamaktadır (Aktay, 2000: 43). Kurucu kadrolarca merkeze taşınması öngörülen din, belli bir düzeyde yeniden tanımlanmış, kamusallık ve kurumsallık özelliklerinden arındırılmış, sınırlandırılmış, bireysel ve vicdanî seviyeye indirgenmiş bir kategoriyi ifade etmektedir (Subaşı, 2018: 217-218). 1924 yılında çıkarılan kanunlarla hilafetin ilga edilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, medreselerin kaldırılarak tüm eğitim kurumlarının tek bir merkeze bağlanması, Şer'îye ve Evkaf Vekaleti yerine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın oluşturulması, modern değerler çerçevesinde bir ulus yaratma projesi kapsamında atılmış önemli adımlar olmuştur.

Kurtoğlu'na göre (2018: 209) laiklik, henüz kelime olarak anayasaya girmeden önce, kendisi vasıtasıyla devletin din işlerini denetleyebildiği Diyanet İşleri Başkanlığı sayesinde kurumsallaştırılmıştır. Kara'ya göre ise (2018: 191) aslında Cumhuriyet ideolojisi, Türk siyasî düşüncesi ve gelenekleri ile yeni yönetimin din ve dindarlarla ilişkileri açısından normal ve stratejik olarak doğru bulunabilecek şekilde Batılı anlamda bir din – devlet ayrımını öngörmemiş, hatta bunu tehlikeli kabul etmiştir. Fakat bu düşüncenin arkasından gelen laiklik ilkesi ile Diyanet organizasyonuna ilişkin mevzuat ve uygulamaların işlerliği çok alt düzeyde kalmış, dinî alan ve gittikçe de dinî hayat siyasî merkezin tahakkümü altına girmiştir. Siyasî merkez, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla İslamî öğretimi sıkı bir biçimde denetleyerek İslamî bilginin yayılmasını kontrol etmiştir (Yavuz, 2017: 73). 1928 yılında devletin dininin İslam olduğunu belirten maddenin anayasadan çıkarılması, 1937 yılında da laiklik ilkesinin anayasanın değiştirilemez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez bir maddesi olarak kabulü ile dinin yeni rejimdeki hukuki statüsü nihai olarak tescillenmiştir.

Yeni rejimde din, sivil toplumun inisiyatifine terk edilebilecek bir özgürlük alanı olarak görülmemiş, bilakis devletin sıkı denetimi altında bulundurulmuştur (Şaylan, 1992: 80). Radikal modernleşme ve ulusallaşma çabaları bağlamında dinde de reforma gidilmesini öngören iktidar seçkinlerinin bu kapsamda ilginç öneri ve girişimleri olmuştur. 1928 yılında Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde Fuat Köprülü'nün başkanlığında düzenlenen ''Dini Islah Beyannamesi'', ezanın ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, ibadetlerin müzik eşliğinde yapılması, ibadet esnasında oturulması için camiilere sıraların konulması gibi maddeler içermektedir (Bulut, 2018: 912). Kutay'ın verdiği bilgiye göre Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi ve namazın Türkçe kılınması yönündeki çalışmalar bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından yürütülmüştür (akt. Cündioğlu, 1998: 140 vd.). Ancak o, 1928 ve 1930-31 yıllarındaki bu denemelerden sonra, –ezanın Türkçe okunması hariç– dinde reform çabasını devam ettirmemiştir (Yılmaz, 2018: 632). Israrlı olması halinde tıpkı ezan konusunda olduğu gibi namazın Türkçe kılınması konusunda da mutlaka bir uygulama sahası bulabilecek olması, onun bu düşünceden vazgeçtiğini göstermektedir (Şimşek, 2018: 704). Ezanın Türkçe okunması uygulaması ise yürürlüğe konduğu 1932 yılından 1950 yılına kadar 18 sene boyunca sürdürülmüştür. Kur'an'ın ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi teşebbüsünde gözetilmiş olan amacı dinin daha iyi anlaşılması olarak okuyanlar bulunduğu gibi, bunu salt dinin ulusallaştırılmasına yönelik bir girişim olarak değerlendirenler de vardır. Cumhuriyet

projesinin ideologlarından olan Ziya Gökalp'e göre ise bu girişimde her iki amaç birden gözetilmiştir (Şimşek, 2018: 703).[32]

1.3.1.2. Savunmacı Refleks

Kemalist rejimin tepeden inme devrimlerine karşı, 1924-38 yılları arasında çoğu dinî motivasyonlu olan 18 ayaklanma gerçekleşmiştir (Yavuz, 2017: 189). Cumhuriyet'in ilanının hemen akabinde kurulan İstiklal Mahkemeleri ve ondan iki yıl sonra çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu, gerçekte iktidar elitlerince geleneksel veya dinsel-İslamcı muhalefetin kaynaklık edebileceği olası tehlikelerin ortadan kaldırılmasına yönelik tedbirler olarak düşünülmüştür (Subaşı, 2018: 221). Bu dönemde İslamî gazetelerin neredeyse hepsi Şeyh Said İsyanı'nı kışkırttıkları veya bu ayaklanmaya bir biçimde dahil oldukları gerekçesiyle kapatılmıştır (Subaşı, 2018: 218). Söz konusu isyanın haricinde İzmir Suikasti, Menemen Olayı gibi gelişmeler, iktidar odaklarının basın üzerinde uyguladıkları denetimi daha da yoğunlaştırmalarına ve neticede güdümlü bir basın özgürlüğünü kurumsallaştırmalarına yol açmıştır (İnuğur, 1992: 161). Gündelik yaşam içerisinde yürürlüğe konulan radikal laik uygulamalar karşısında direnç gösterebileceği ve tehdit oluşturabileceği düşünülen her tür eğilim, yayın veya siyasal-kültürel faaliyet, rejim tarafından aşamalı bir biçimde düşman olarak kodlanmıştır (Subaşı, 2018: 217). Reform hareketlerine karşı çıkışların idam veya sürgün gibi çok sert yaptırımlarla cezalandırıldığı bu baskı dönemine, İslamcılık düşüncesinin içe kapanmacı ve savunmacı bir refleksle karşılık verdiği görülmektedir (Yılmaz, 2018a: 632). Örgütlü İslamî faaliyetlerin yasaklandığı 1920'li ve 30'lu yıllarda İslamcılar adeta yer altına inmiş ve varlıklarını illegal olarak sürdürmüşlerdir. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde aşiret yapılarının sunduğu imkan çerçevesinde medrese eğitimi yasadışı olarak bir dereceye kadar sağlanabilmişken, böyle bir imkanın bulunmadığı Anadolu'nun Batı bölgelerinde İslamcılık kendisini milliyetçilik-muhafazakarlık kisvesi altına gizlemek durumunda kalmıştır (Şentürk, 2015: 116). Muhafazakarlık, baskı dönemlerinde İslamcılığın kendisini ifade edebilmek adına bulabildiği en geçerli ve en meşru kanal olmuş (Aktay, 2003: 349), ona eklemlenmek zor koşulların getirdiği bir mecburiyet olarak görülmüştür (Duran, 2018: 130). Türkiye'de İslamcılığın baskı karşısında neden özellikle muhafazakar-sağ ideolojinin şemsiyesi altına sığındığını Tantik (2014: 63), Amerikan ve Batı kültürünün Türkiye

[32] Ziya Gökalp'in şu mısraları, onun bu girişimden her iki amacın da gözetildiğini düşündüğünü göstermektedir: ''Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur, köylü anlar manasını namazdaki duanın. Bir ülke ki Türkçe Kur'an okunur, küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın. Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın.'' Bkz. Fevziye Abdullah Tansel (Haz.), *Şiirler ve Halk Masalları, Ziya Gökalp Külliyatı 1,* TTK Yayınları, Ankara 1952, s.113.

üzerindeki etkisi ile açıklamaktadır. Ona göre Ortadoğu ülkelerindeki İslamcılık, o coğrafyada Rusya'nın (Sovyetler Birliği'nin) kültürel etkisinin baskın olması nedeniyle daha çok sol-sosyalist tandanslı bir İslamî bakışı benimsemiştir.

Cumhuriyet devrimleri ile oluşan yeni konjonktür karşısında ünlü İslamcı simaların verdikleri tepkiler birbirinden farklı olmuştur. Bu bağlamda örn. Mehmet Akif gönüllü sürgünü tercih ederek Mısır'a gitmiş; Elmalılı M. Hamdi Yazır evine kapanıp kendi kabuğuna çekilmiş; Said Nursî İstanbul'u terk ederek faaliyetlerini taşrada sürdürmüş; Babanzade Ahmed Naim kendisini akademik çalışmalara vermiştir (Oral, 2018: 185-186). Fakat tanınmış İslamcılar arasında yeni rejimle bir şekilde uzlaşma yolunu aramış olanlar da yok değildir. Ferit Kam, Mehmed Ali Aynî, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hamdi Akseki, Seyyid Bey, Şemsettin Günaltay gibi Cumhuriyet yönetiminin gazetelerinde yazılar yazan isimler mevcuttur. Yıldırım (2016: 285), İslamcılık düşüncesini dönüştürmeye yönelik yaklaşımları sebebiyle bu isimlerin bir ''geçiş'' özelliği taşıdıklarını düşünmektedir. Bunlardan, Meclis'te hilafetin kaldırılması lehine bir konuşma da yapmış olan Seyyid Bey,[33] Cumhuriyet idaresinde bakanlık; Şemsettin Günaltay ise –tek parti döneminin sonunda– başbakanlık görevlerine getirilmişlerdir. Yeraltına inen İslamî hareketin buradaki faaliyetleri ise salt imanın korunması amacıyla gizli olarak yürütülen Kur'an eğitimlerine, talebe yetiştirmeye veya müftülük gibi görevler çerçevesinde halkın irşadına yönelik olmuştur. Medreseler ile tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucu din hizmetlerinde oluşan boşluğu ikame etmek amacıyla 1924 yılında açılan İmam-Hatip okulları, öğrenci eksikliği gerekçe gösterilerek 1930 yılında; yine 1924 yılında kurulan İlahiyat Fakültesi de 1933 yılında kapatılmıştır (Özdalga, 2015: 55,180). Bu kurumların tekrar açıldığını görebilmek için tek parti döneminin son yıllarını beklemek gerekecektir. Resmî kurumlarda din eğitiminin verilmediği dönem boyunca sivil kurumların din eğitimi faaliyetinde bulunmaları da yasaklanmıştır. Kur'an'ı sadece yüzünden okumayı öğretmekle sınırlı kalmış olsa da, söz konusu dönemde din eğitimi gizli olarak yine sivil kesimlerce yürütülmüştür (Şimşek, 2018: 703). Üç sosyal kurum; aile, mahalle ve dinsel gruplar, geleneksel değerlerin ve kimliklerin muhafazasında ve yeniden üretilmesinde büyük rol oynamıştır. Laik Kemalist siyaset, büyük şehirlerin merkezlerinde amacına ulaşmış görünse de kırsal nüfusun çoğunluğunu dönüştürmekte başarı sağlayamamıştır. Özellikle Nurculuk ve Nakşîbendilik, İslamî kimliğin

[33] Seyyid Bey, TBMM'de yaptığı uzun ve bol dinî referans içeren konuşmasında hilafetin özünde İslamî bir kurum olmadığını, ilga edilmesinin İslam dini açısından herhangi bir sakınca taşımadığını anlatmıştır. Konuşmanın tam metni için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler,* c.1., Dergah Yayınları, İstanbul 2020, s.233-266, ''Hilafetin Şer'î Mahiyeti'' başlıklı bölüm.

periferideki inşasının önemli aktörleri olmuş (Yavuz, 2017: 84-85), modern Türkiye'nin değişim isteği karşısındaki geleneksel refleksleri yansıtmışlardır (Subaşı, 2018: 220).

Yavuz'a göre yürürlüğe konulan uygulamaların oluşturduğu ortamın toplumsal tabanda çok fazla bir muhalefetle karşılaşmamış olmasının nedeni, Türk halkının orduya hep ''kutsal bir kurum'' gözüyle bakmış olmasıdır (2017: 74-75). Yine de bu durum, ona göre devlet ile toplum, seçkinler ile kitleler, merkez ile çevre arasındaki mesafenin büyümesine yol açmıştır (2017: 73-74). Siyasal ve kültürel alandan tasfiye edilmenin muhafazakar-dindar taşrada bir ''diyaspora duygusu'' yarattığını belirten Aktay (akt. Mert, 2018: 416), devlete ve siyasete karşı İslamcıların yaşadığı yabancılaşmanın kısmen yönetici elitlerin sistematik dışlamasına bağlanabileceğini, kısmen de siyasal sistemin toplumun beklentisinin aksine İslam'la kendisi arasına koyduğu mesafeye duyulan tepkinin bir sonucu olduğunu söylemektedir (Aktay, 2018: 68). Türkmen'e göre (2008: 23) açıkça belirtilmese bile Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar Türkiye'de varlığını sürdüren en büyük kimlik çatışmasını, Türk ulusal kimliği ile İslamî kimlik arasındaki çatışma oluşturmaktadır. Bulaç'ın ''fetret devri'' diye ifade ettiği, İslamî kimliğin baskılandığı tek parti dönemi, İslamcı düşüncenin fikrî zenginlik bakımından da zaaf içinde bulunduğu, 2. Meşrutiyet döneminin düzeyine bile ulaşamadığı verimsiz bir dönem olmuştur (Yılmaz, 2018a: 633). Ancak yine bu dönemde, ironik bir biçimde, dinin yeni rejimin kurucuları tarafından bir karşı-devrimin kaynağı olabileceği endişesiyle vesayet altına alınması onun siyasî potansiyelini arttırmış, siyasallaşmasına katkı yapmıştır (Kurtoğlu, 2018: 210). Öyle ki din, modernleştirici devlet İslamî kimlik üzerindeki baskısını çeşitli sebeplerle gevşettiği an siyasal bir güç olarak sahneye çıkmak üzere kenarda bekleyen bir unsur olmuştur (Çınar, 2005: 29).

1.3.2. Çok Partili Hayata Geçiş

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 yılında düzenlediği 7. Kongre, bu açıdan, din üzerindeki vesayetin devlet kontrolünde aşamalı olarak gevşetilmesi yönünde bazı kararların alınmış olması dolayısıyla önem arz etmektedir. Rakip siyasî partilerin kurulmasına izin verilmesinin akabinde gerçekleştirilen 1946 seçimlerinden CHP birinci parti olarak çıkmış, ancak Demokrat Parti'nin 66 milletvekilliği elde etmiş olması CHP'yi telaşlandırmıştır (Yıldırım, 2016: 484). Tek parti döneminin din politikalarından rahatsızlık duyan İslamî kesimlerin DP'yi desteklemeleri CHP'nin kendisine yönelik eleştirileri ciddiye alması sonucunu doğurmuş, bunun özeleştiri biçimindeki yansımaları partinin 7. Kongre'sinde

görülmüştür (Tekin ve Akgün, 2018: 655).[34] Alınan kararlar doğrultusunda 1947 yılından itibaren din politikasında nispî bir yumuşamaya gidilmiştir. 1947-49 yılları arasında Kur'an kurslarının yasal hale getirilmesi, ilkokullara seçmeli din derslerinin konulması, sınırlı sayıda da olsa İmam-Hatip kurslarının ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılması, türbe ziyaretlerine izin verilmesi, ilk defa hacca gidecek olanlara döviz tahsis edilmesi, din adamlarının idaresinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmesi, İslamcı geçmişi olan Şemsettin Günaltay'ın başbakanlığa getirilmesi gibi adımlar bu kapsamda atılmıştır (Tekin ve Akgün, 2018: 656; Şentürk, 2015: 149,166,201). DP iktidarında ise dinî sembol ve değerlere karşı bundan daha müsamahalı bir politika takip edilecektir. Konuyla ilgili literatürde hem CHP'yi hem de DP'yi bu yönde davranmaya sevk eden sebepler genellikle iç politik koşullar bağlamında ele alınmakta, diğer bir ifadeyle partileri bu yönde davranmaya iten şeyin ''oy kaygısı'' olduğu söylenmektedir. Ancak Çalış (2018: 893), önceki dönemlere kıyasla dinî söylem ve göstergelere karşı toplumsal ve siyasal alandaki bu müsamahakar yaklaşımın uluslararası ilişkilerle alakasına dikkat çekmektedir. Uluslararası sistem, söz konusu dönemde sadece iç politikayı değil, tüm sistemi değişime zorlayan en önemli faktörlerden birisi olmuştur. 2. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru oluşmaya başlayan tablo Türkiye'nin dış politikasını etkilediği gibi, iç politikasının da yeniden dizayn edilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Savaş sonrasının çift kutuplu dünyasında Türkiye'nin alacağı yer, Doğu blokunun kapalı rejimleri karşısında demokrasi, insan hakları, özgürlükler, vs. değerlere dayanma iddiasındaki Batı bloku olarak belirlenmiştir. Çok-partili hayata geçiş ve diğer açılımlar, Türkiye'nin yeni dünya düzeni ile uyumlu hale getirilmesi çabasının bir sonucu olmuştur (Yıldırım, 2016: 481).

1.3.2.1. Kamusal Alana Dönüş

1950 yılında yapılan ilk serbest seçimlerde DP oyların %57.6'sını alarak tek başına iktidar olurken, CHP'nin oyları %37.5'de kalmıştır. Bulaç'ın deyimiyle, İslamcı hareketler için ''fetret devri'' sona ermiş ve tek parti döneminde mabetsiz tasarlanan seküler kentlere din tekrar dönmüştür (Tekin ve Akgün, 2018: 657). Toplumun, kendisini yeniden şekillendirme amacındaki siyasal ve kültürel tasarruflara karşı tepkisini ifade ederken, bildiği tek dil olarak

[34] Kongre'de, ''dinin manevî bir gıda olduğu, toplum hayatında bu gıdadan yararlanmanın gerekliliği, ülkede dinler arasında İslam aleyhine önemli bir eşitsizliğin bulunduğu, devletin Diyanet İşleri Reisliği benzeri kurumlarla laikliği dine müdahale biçiminde yanlış yorumladığı ve uyguladığı, bu yanlış laiklik uygulamasının maneviyattan yoksun bir gençlik ortaya çıkmasına neden olduğu, yeni neslin manevî açıdan güçlü yetiştirilmesi için okullarda din derslerinin bulunması ve üniversitelerde dinî ilim tahsili imkanının bulunmasının gerekliliği'' vb. konular tartışılmıştır. Bkz. *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı,* Ankara 1948, s.449-462.

kullandığı dinsel dünyanın dilini DP'nin kendi muhalefetinin diline dönüştürebilmesi, onun iktidarını kendisine borçlu olduğu şey olmuştur (Kurtoğlu, 2018: 211). Mardin'in (2001: 142) ifadesiyle ''Kemalizmin akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos getirmedeki başarısızlığı'', DP'nin mevcut olan toplumsal hoşnutsuzlukları kendisi için oya tahvil edebilmesinin yolunu açmıştır. DP iktidarında İslamcılık uzun bir aranın ardından yeniden gün yüzüne çıkmış, çok-partili demokratik yaşamın getirdiği kısmî serbestlik ortamında tekrar nefes almaya başlamıştır. Adnan Menderes'in başbakan olarak göreve başlamasının hemen akabinde atılan, Arapça ezan yasağının kaldırılması, radyolardan Kur'an okunması, genel af çıkarılması gibi adımlar İslamî kesimde büyük bir sevinçle karşılanmıştır (Şentürk, 2015: 244). İmam-Hatip kursları her ne kadar CHP iktidarının son yıllarında açılmışsa da, bu konuda asıl atılım DP döneminde yapılmış, İmam-Hatip okullarının sayısında belirgin bir artış yaşanmıştır. Aynı şekilde İlahiyat Fakültelerinin ve Kur'an kurslarının sayısı da bu dönemde gözle görülür bir artış göstermiştir (Akşit ve Coşkun, 2018: 399-400). Ortaokul programlarına din derslerinin konulması, İstanbul'da Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılması, camii sayısının arttırılması da yine hayata geçirilen uygulamalar arasındadır (Tekin ve Akgün, 2018: 657).

Demokratik sistemin sunduğu örgütlenme özgürlüğünden yararlanan İslamcılar, bu dönemde çok sayıda dernek ve vakıf kurmuşlardır. 1946 yılında 11 olan dinî derneklerin sayısı 1950 yılında 95'e; 1953 yılında 598'e; 1959 yılında da 4334'e yükselmiştir (Yücekök, 1971: 132; Bölükbaşı, 1995: 105). Yine dönemin İslamcılara sunduğu fırsat alanlarından bir diğerinin de yayıncılık faaliyeti olduğu görülmektedir. İslamî nitelikli yayınlarda, özellikle de dergi yayıncılığında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Atatürk döneminde yasaklanmış olan dinî yayıncılık aslında daha İsmet İnönü zamanında canlanmaya başlamış, yayın yasağının kaldırılması ile ilk İslamcı dergiler onun döneminde yayın hayatına atılmışlardır. Nurettin Topçu'nun Hareket dergisi 1939 yılında; Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu dergisi 1943 yılında; Eşref Edip'in Sebilürreşad dergisi de 1948 yılında çıkmaya başlamıştır. Ancak 1950'den sonra bu faaliyetlerde ciddi bir büyüme gerçekleşmiş, Allah Yolu, Din Yolu, İslam, Ehl-i Sünnet, Hilal dergileri gibi çeşitlenen yayınlar aracılığıyla dinî düşünce kamusal alanla buluşturulmuştur (Yıldırım, 2016: 252-253). Fakat Hareket ve Büyük Doğu dergileri İslamcılık düşüncesi üzerinde çok daha önemli ve belirgin izler bırakmıştır (Yıldırım, 2016: 287).

1.3.2.2. Demokrasi: Feyizli Müessese

Nurettin Topçu ve Necip Fazıl gibi bazı isimler dışında (Yavuzyılmaz, 2012: 100; Duran, 2018: 141), DP iktidarında kendilerine kamusal alanda görünürlük ve nispî bir siyasal temsil

imkanı sunan demokratik sistem İslamcılar tarafından takdirle karşılanmış ve savunulmuştur. Bu tutum, Yeni Osmanlılardan bu yana ateşli bir meşrutiyet taraftarlığı ile karakterize olan ana akım İslamcı çizgiye de uygun düşmektedir. Demokrasi yanlısı olanların görüşleri için bir mecra teşkil eden Sebilürreşad dergisinin sahibi Eşref Edip, demokrasiyi ‘‘çok feyizli bir müessese’’ (1949: 3) olarak tanımlamakta, onu ‘‘güzel bir sistem, büyük bir nimet’’ (1950: 3) diyerek övmektedir. Bu dönemde İslamcıların demokrasi karşısındaki tutumlarına ‘‘ister pragmatizm denilsin, ister ehven-i şer, demokrasi İslamcılar için sistem karşısında var olma araçlarının en faydalısı, hatta tercihe en şayan olanı’’ (Yıldırım, 2014: 40) olarak görülmektedir. İslamcıların demokrasiye bakış açılarını belirleyen temel saiklerden birisi, hiç şüphesiz demokratik siyasetin dinî değer ve sembollere sağladığı özgürlük olmuştur. İktidara gelişini Eşref Edip’in ‘‘14 Mayıs İnkılabı’’ olarak tavsif ettiği Menderes hükümetinin bu yöndeki söylem ve uygulamalarından duydukları memnuniyeti İslamcılar çeşitli vesilelerle dile getirmişlerdir. Ezanın Arapça okunması yasağının kaldırılması üzerine Said Nursî, dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar’a bir tebrik telgrafı çekmiştir (Şentürk, 2015: 244). Yine, Menderes’in ‘‘millete mal olmuş ve olmamış devrimler’’den söz etmesi, ya da ‘‘din ve vicdan hürriyetinin icaplarına riayet edeceğiz’’, ‘‘Türkiye Müslüman bir devlettir ve Müslüman kalacaktır, Müslümanlığın bütün icaplarını yerine getirecektir’’ benzeri beyanlarda bulunması İslamcılar tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Menderes’in bu sözlerine ilişkin Eşref Edip ‘‘27 senedir hiçbir hükümet reisi Müslümanlık hakkında bu kadar büyük bir sevgi ve alaka göstermemiştir’’ derken, Necip Fazıl ‘‘Böyle bir sözü, hem de bugünkü şartlar içerisinde söyleyebilecek başbakanın kölesi olduğumuzu söylemekten şeref duyarız’’ diyerek karşılık vermiştir (Şentürk, 2015: 201).

Yavuz’a göre (2017: 91) DP, İslam’a dönük yüzü de bulunan liberal politikalarıyla dinî grupların radikalleşmesini önlemiş ve onları bir şekilde sisteme entegre etmiştir. Yavuz, Cumhuriyet döneminin başlangıcından bu yana İslamî hareketin, değişen şartlara göre, dinin toplumdaki rolü konusunda birbiriyle rekabet eden dört vizyona karşılık gelen dört farklı strateji geliştirdiğini söylemektedir. Ona göre rejim tarafından baskılandığı tek parti dönemi boyunca sadece bir ‘‘manevî-ahlakî hareket’’ niteliği taşımış olan İslamcılık, 1950-70 yılları arasında bir ‘‘kültürel hareket’’ halini almıştır (2017: 21-22).[35] Bu geçişi belirleyen şey, DP (ve sonrasında AP) iktidarının toplumsal yaşamda dine görünürlük kazandıran liberal

[35] Hakan Yavuz’a göre bu iki evreden sonra İslamî hareket, 1970 yılından itibaren ‘‘siyasal İslamî hareket’’ olarak; 1983 yılından itibaren de ‘‘sosyo-ekonomik İslamî hareket’’ olarak karşımıza çıkacaktır. Bkz. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar – Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş ve AK Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2017, s.21-22.

politikaları olmuştur. Fakat bununla birlikte DP, din politikası konusunda her zaman istikrarlı bir görünüm sergilememiş, zikzaklı bir yol izlemiştir. Bir yandan İslamî değerlere göz kırparak din eksenli talepleri kısmen karşılarken, diğer yandan Batı yanlısı tutumunu sürdürerek İslamî kesimin tepkisini çekecek söylemlerde bulunmuştur (Yavuz, 2017: 88,90-91). Bu bağlamda örn. Gaziantep'teki konuşmasında Menderes ''siyasî mürteci, dinî mürteci, komünist ve diğer sapıklar hürriyetin düşmanıdır, bunlarla mücadele edeceğiz'' demiş, bu sözleri İslamî kesimde büyük tepki toplamıştır (Şentürk, 2015: 202). Benzer şekilde Bayar da Bursa'da yaptığı bir konuşmada ''Türkiye'de şeriatı yaşatmayacağız'' şeklinde sözler sarf etmiş, gelen tepkiler üzerine böyle bir konuşma yaptığını inkar etmişse de toplantıda hazır bulunan delegeler bunu teyit etmişlerdir (Şentürk, 2015: 200). Tüm falsolarına rağmen DP, CHP'nin etkisini kıracak bir güç olarak görüldüğü için İslamcıların büyük çoğunluğu tarafından ciddi bir destek görmüştür. Sahip olduğu taraftar sayısı bakımından dönemindeki İslamî cemaatler arasında en büyüğü olan Nurcuların (Bölükbaşı, 1995: 25) desteği, DP'ye hatırı sayılır bir güç sağlamıştır. Said Nursî, Cumhuriyet döneminde siyasetten bizzat uzak durmuş olsa da, takipçilerini ehven-i şer olarak gördüğü DP iktidarını desteklemeleri için teşvik etmiştir (1976: 17-18). Aslında çok partili hayatın ilk yıllarında CHP'nin karşısında sadece DP değil, başka muhalefet partileri de bulunmaktadır. Millî Kalkınma Partisi, İslam Koruma Partisi, İslam Demokrat Partisi ve Millet Partisi de İslamcıların kendilerini ifade etmelerine imkan tanıyan siyasî oluşumlardır (Koyuncu, 2018: 96-97).[36] Bu dönemde Eşref Edip (1950: 8), programında diğer partilere göre İslam'a daha fazla değer verdiğini düşündüğü MP'yi desteklemiştir. Yine, Süleyman H. Tunahan ve onun Süleymancılar olarak bilinen takipçileri de MP'nin önemli destekçileri arasında yer almışlardır. Bu grup, söz konusu partinin laikliğe aykırı politikalar izlediği gerekçesiyle kapatılması üzerine yüzünü DP'ye çevirmiştir (Bölükbaşı, 1995: 128). Alternatifsiz olmamasına rağmen DP, CHP karşısında en güçlü rakip olarak görüldüğü için İslamcılardan en büyük desteği alan parti olmuştur.

1.3.2.3. Demografik Faktör ve Sınıfsal Temel

Çok-partili demokrasiye geçildikten sonra başta DP olmak üzere ağırlıklı olarak merkez sağ partileri desteklemiş olan İslamcı muhalefet, artık hesaba katılması gereken siyasî bir güç

[36] Hulusi Şentürk, örgütlenemeden fesh olunan İslam Koruma Partisi (İKP) değerlendirme dışı tutulduğunda, İslam Demokrat Partisi (İDP)'nin Cumhuriyet tarihindeki ilk İslamcı parti olduğu konusunda araştırmacıların hemfikir olduklarını söylemekte; söz konusu partinin nizamnamesinin ve parti yetkililerinin beyanlarının da bu tespiti doğruladığını belirtmektedir. Bkz. Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset – İslamcılık,* Çıra Yayınları, İstanbul 2015, s.229.

olmuş ve Türk siyasal sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir (Özdalga, 2015: 208-209). 1960'ların sonu itibariyle de İslamcı hareketin, ana akım siyasete bağımsız bir İslamcı parti vasıtasıyla dahil olduğu görülecektir (Özdalga, 2015: 73). Ancak bu noktada, demokrasi faktörünün yanı sıra, 1950'li yıllarda İslamcı hareketin ortaya çıkmasında etkili olan demografik faktörden de mutlaka söz etmek gerekmektedir (Bulaç, 2018: 65-66). Zira söz konusu dönem, diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de kırdan kente doğru büyük göç dalgalarının yaşandığı hareketli bir dönem olmuştur. Göç olgusu, belirtilen siyasî gelişmelerin de sosyolojik temelini teşkil etmiş görünmektedir. Toplumsal dokuyu derinden ve köklü bir biçimde etkileyen mekan üzerindeki yer değiştirmenin boyutlarını göstermesi açısından şu istatistikî veri oldukça aydınlatıcıdır: 1945-60 yılları arasında Türkiye'de köy nüfusu 14.1 milyondan 18.9 milyona çıkarak %32 oranında artmışken, aynı süre içerisinde kent nüfusu 4.7 milyondan 8.9 milyona yükselerek %90 oranında artış göstermiştir (Işık, 2005: 60). Bulaç, bir yandan geleneksel yerleşim birimlerini ve bunlara bağlı geleneksel kimlikleri zayıflatan, diğer yandan her yerleşim mekanının bir ''modern kent'' halini almasına yol açan göç olgusunun yeni toplumsal güçleri açığa çıkardığını söylemektedir. Ona göre İslamî hareket, bu modern kentlerin kenar mahallelerinde, merkeze uzak varoşlarında, gecekondu semtlerinde yaşamak durumunda kalan göçmen kitlelerin bir yönelimi ve talebi olarak şekillenmiştir. Önemsiz sayılan toplumsal çevre, siyasî tepkisini ve muhalefetini İslamî hareketler içerisinde göstermiştir (2018: 66-67).

Olivier Roy'a göre çekirdek kadroları kentlileşmiş, modern, eğitimli ve toplumda bir yer kapabilme umudu taşıyan genç aydınlardan[37] oluşan İslamcı hareketlerin (2020: 73,77) toplumsal tabanını, yakın zamanda kırdan kente göç eden, kimi yerde büyük metropollerin nüfusunu birkaç kat arttıran geniş kitleler teşkil etmektedir. Herhangi bir toplumsal yükselme perspektifine sahip olmayan bu yeni kitleler, devletin gerek altyapı alanında gerekse siyasal ve kültürel boyutta örgütlemeyi başaramadığı kentsel mekanlarda adeta üst üste yığılmış olarak yaşamakta; gecekondu bile olmayan, rastgele elde edilmiş malzemelerle inşa ettikleri evlerde barınmaktadırlar. Bu insanlar, geleneksel dayanışma biçimleri, yaşlıların nüfuzu, ailenin denetimi gibi kontrol mekanizmalarının ortadan kalktığı bir ortamda, nüfus patlaması, işsizlik, vs. sorunlarla boğuşmak durumundadırlar (2020: 77-79). Roy'a göre modernleşme tarafından dışlanmış toplumsal kategorileri bütünleştiren bir etken olarak İslamcılık (2020:

[37] Asef Bayat'a göre bunlar genellikle eğitimli olan (profesyoneller, devlet memurları, üniversite mezunları ve öğrencileri) fakat yoksullaştırılmış orta sınıflardan gelen insanlardır. Bkz. Asef Bayat, *Post-İslamcılık – Siyasî İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s.25.

230), her şeyden önce sosyal ve siyasal anlamda uyumsuz bir gençliğin protestosunun ve düş kırıklığının kendisinde cisimleştiği sosyo-kültürel bir harekettir (2020: 229).[38]

Sosyolojik yaklaşım açısından İslamcılık, taşra kökenli, merkezden uzak ve bulabildiği tüm araçlarla merkezden pay almaya çalışan bir toplumsal hareketi ifade etmektedir. Yılmaz'a göre (2018b: 605-606) bu yorum, Şerif Mardin dahil olmak üzere neredeyse tüm sosyal bilimcilerin ve oryantalistlerin en çok rağbet ettikleri, üzerinde uzlaştıkları yorumdur. Buna göre Cumhuriyet'in kuruluşu esnasında merkezin dışında bırakılmış olan kesimlerin merkeze ortak olma, refahtan pay alma çabasını ifade eden İslamcılık, talepler karşılandığında ortadan kalkacak olan bir sınıf veya çıkar çatışmasından, bir yoksunluk ideolojisinden, ihmal edilmiş kitlelerin bir isyanından ibarettir. Yılmaz'a göre meseleyi salt ekonomik taleplere indirgeyen bu yaklaşım, siyasal olanın merkezîliğini, İslamcılığın siyasal öznellik taleplerini görmezden gelmektedir. Ona göre burada, mahrum bırakılmış kesimlerin, toplumsal taleplerini neden solculuk, liberalizm veya milliyetçilik gibi başka herhangi bir ideoloji değil de İslamcılık dolayımıyla ifade ettikleri sorusu gözden kaçırılmaktadır (2018b: 606-607).[39] Erkilet'e göre de (2018: 682) İslamcılık, modernleşme sürecinde İslam'ın değer ve hükümlerinin sistem dışına itilip, askerî, politik, ekonomik, kültürel alanların İslam'dan arındırılmasının Müslüman kitlelerde meydana getirdiği meşruiyet krizine verilen bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Erkilet, sistem dışına itilenin, sosyolojik yaklaşımın kabul ettiği gibi sadece bireyler veya belli toplumsal sınıflar değil, fakat bunları da içerecek şekilde İslamî değer ve hükümlerin bizzat kendisi olduğunun altını çizmektedir. Ona göre bu durum, İslamcılığı Müslüman kitlelerin yalnız sınıfsal temelleri ile açıklayan yaklaşımlara köklü bir itiraz niteliği taşımaktadır.

1.3.3. Siyasal İslamî Hareket

Yıldırım'a göre DP ve Menderes rüyasının son bulmasında, Menderes'in gittikçe ekonomik liberalizmden uzaklaşmaya başlaması, ekonomiyi ve fiyatları kontrol etmeye çalışması, özelleştirmeleri iptal etme yoluna gitmesi büyük rol oynamıştır. İçeride serbest

[38] Olivier Roy, bu bağlamda ''İslamcılık, şeriat artı elektriktir'' demektedir. Ona göre İslamcılar, dışlanmış olduklarını hissettikleri modernliğin kalkınma ve tüketim dünyasına girebilme hayalini taşımaktadırlar. Roy, ayrıca ''hınç İslam'ı'' tabirini de kullanmakta, fakat bu tabiri daha çok tanım olarak İslamcılıktan ayrı tuttuğu Yeni-Fundamentalizm için söz konusu etmektedir. Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, Çev. C. Akalın, Metis Yayınları, İstanbul 2020, s.76,234.

[39] Asef Bayat, kent yoksullarının, gecekondularda yaşayanların, özlerindeki dindarlık ve aidiyet hisleri nedeniyle İslamcılığın ''doğal müttefiki'' olduğu yönündeki görüşü abartılı bulmakta; kent yoksulları ile İslamcı hareketler arasındaki ilişkinin pragmatik bir ilişki olduğunu, kent yoksullarının somut çıkarlar söz konusu olduğunda laik ve sol gruplara da destek verdiklerini söylemektedir. Bkz. *Post-İslamcılık – Siyasî İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s.25-26.

pazarı, dışa açıklığı, teknolojiyi ve çağdaş gelişmeleri talep eden kesimlerin hoşnutsuzluğuna, dışarıda da kapitalist dünya sisteminin patronu olan ABD'nin tepkisine yol açan bu durum, özgürlüklerle zirveye taşınan DP modelinin gözden düşmesi sonucunu doğurmuştur (2016: 44). 1960'lı yıllarda İslamî kesimlerin ağırlıklı olarak destekleyecekleri parti, 1960 Askerî Darbesi ile kapatılan DP'nin bir devamı niteliğinde görülen Süleyman Demirel'in Adalet Partisi olacaktır. 1961 Anayasası, her ne kadar askerî bürokrasiye tanıdığı imtiyazlarla malul olsa da görece özgürlükçü bir anayasa olmuş (Kurtoğlu, 2018: 212-213), toplumsal örgütlenmelere daha fazla imkan tanımıştır (Yavuz, 2017: 94). Sınırlı da olsa siyasal katılımın önündeki engellerin kaldırılmış olması, her kesimden muhalif hareket için olduğu gibi İslamî hareket için de toplumsal ve siyasal yaşama daha fazla dahil olma olanağı sunmuştur. Bu dönemde daha net bir İslamî söylem ve daha belirgin bir dinî terminolojiyle ortaya çıkan İslamcı kesimin profilinde de bir değişim gözlenmektedir. Önceki dönemlerde ağırlıklı olarak din adamı, edebiyatçı ve şair-yazar-entelektüel karışımı kişiler tarafından temsil edilen İslamcı vitrin, bu yıllarda bunlara ilave olarak esnaf-tüccar, siyasetçi ve bürokrat tipolojilerini de kapsamaya başlamıştır. Çalış'a göre (2018: 895) 1960'lı yıllarda gerçekleşen değişimler nedeniyle İslam, 1920'li yıllarda hilafetin kaldırılmasından beri belki hiç olmadığı kadar siyasallaşacağı bir dönemi yaşayacaktır.

61 Anayasası'nın sunduğu siyasî fırsat alanlarının haricinde İslamcılık, dönemin Soğuk Savaş şartlarından da yararlanmış görünmektedir. Bu dönemde devlet, algıladığı ''komünizm tehlikesi''ne karşı İslam'ı bir panzehir olarak görmüş, Türkiye'de gittikçe güçlenmeye başlayan sol/komünist akımlar karşısında İslamî hareketlere alan açma yoluna gitmiştir (Yavuz, 2017: 55,87). 61 Anayasası'nın getirdiği görece özgürlük ortamından aynı şekilde yararlanan sol akımlara karşı İslam, bir denge unsuru olarak değerlendirilmiş, hoşgörüyle karşılanmış (Türkmen, 2008: 44), hatta teşvik edilmiştir (Türkmen, 2013: 371). Daha önce ifade edildiği üzere, tek parti döneminin baskıcı uygulamaları, İslamcılığı milliyetçilik-muhafazakarlık ile eklemlenmek zorunda bırakmıştı. 1950'li ve 60'lı yıllarda da komünizm karşıtlığı her iki kesimi bir araya getiren unsur olmuş, onları aynı dernekler ve dergiler etrafında buluşturmuştur (Çetinsaya, 2018: 447). Ancak 1960'lı yıllarla birlikte İslamcılığın kendisini milliyetçi-muhafazakar söylemden yavaş yavaş ayrıştırmaya başladığına şahit olunmaktadır (Aktay, 2018: 21). Söz konusu ayrışma, çok-partili hayata geçilmesiyle beraber İslamcılık üzerindeki baskının kalkmış olması dışında iki farklı gelişmenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, yabancı İslamcı düşünürlerin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi; diğer ise müstakil bir İslamcı partinin kurulmasıdır (Şentürk, 2015: 460-464).

1.3.3.1. Tercüme Faaliyetleri

Mısır, Pakistan, İran gibi ülkelerdeki İslamcı düşünürlerin eserleri 1960'lı yıllarda yoğun bir şekilde Türkçeye tercüme edilmeye başlamıştır. Seyyid Kutub, Mevdudî ve Ali Şeriatî, eserleri Türkiye'deki İslamî kesimlerle buluşturulan isimlerin başında gelmektedir. O zamana kadar Türkiye'deki İslamcılık, mevcut laik devletin ortadan kaldırılıp yerine İslamî bir yönetimin ikame edilmesinden çok, İslamî ilkeler doğrultusunda gündelik hayatın yeniden kurulmasına, mikro etkileşimler yoluyla toplumun dönüştürülmesine yönelik bir çabayı ifade etmiştir (Yavuz, 2017: 9-10,43). İslamî gelenek, o döneme kadar kendisini mümkün mertebe siyasetin dışında tutma gayreti içinde olmuş, hatta siyaseti şeytanî olanla özdeşleştirmiştir (Erkilet, 2018: 684). Söz konusu isimlerin eserleri ile Türkiye İslamcılığı, daha önceleri gündeminde olmayan ''daru'l-harb'', ''cihat'', ''tağut'', ''bel'am'', ''hicret'', ''ümmet'' gibi kavramlar çerçevesindeki tartışmalarla daha politik ve daha eylemci bir yöne evrilmiş (Şentürk, 2015: 461), aynı zamanda daha evrenselci vurgular kazanmıştır (Aktay, 2018: 21). Türkmen'e göre bu ''pür İslamcı tavrın'' gelişmesiyle birlikte Türkiye'de İslamcılık, kendisine arız olan sağcılık, milliyetçilik ve muhafazakarlık ''kirlerinden'' arınmıştır (akt. Koyuncu, 2018: 100). Seyyid Kutub'un düşüncelerinin ve Mevdudî'nin ilk dönemlerindeki fikirlerinin biçimlendirdiği siyasal anlayış, ''İslam devleti'' kavramını Türkiye'deki İslamcıların bir numaralı gündem maddesi haline getirmiştir (Yıldırım, 2016: 92). Türkiye bir daru'l-harb olarak görülmüş, bunun gereği olarak devrimci bir yaklaşımla siyasal ve toplumsal düzenin yukarıdan aşağıya doğru yeniden yapılandırılması gerektiğine inanılmıştır. Bu bağlamda ''Allah'ın hakimiyeti'' kavramı çerçevesinde tartışma konusu yapılan demokrasi, hakimiyetin Allah'tan kula devredilmesi olarak görüldüğü için şirk ve küfür sayılmıştır (Koyuncu, 2018: 15,175). İsimleri geçen İslamcı düşünürlerin hem tercüme eserler yoluyla hem de Tevhid, Hicret, Şûra, Akıncılar gibi haftalık dergi ve gazeteler aracılığıyla yayılan fikirleri (Şentürk, 2015: 450), bir yandan Türkiye İslamcılığının devlete ve siyasete bakışında bir kopuşa yol açmış, diğer yandan onun milliyetçi-muhafazakar söylemden ayrışması sonucunu doğurmuştur.

Kendisini ''tevhidî/evrensel İslamcılık'' olarak tanımlayan (Türkmen, 2008: 16-17) bu siyaset-merkezli devrimci anlayış, Türkiye'de etkisini özellikle 1970'li yıllarda hissettirmiştir. Bu dönem, sadece Türkiye'de ve İslam dünyasında değil, Batı'da da dinî hareketlerin yükselişe geçtiği bir dönemi ifade etmektedir. Fakat söz konusu pür İslamcı tavır, ana eğilimi şeriatın uygulanabileceği bir siyasal ve toplumsal düzen yaratmaya çalışmak olmayan Türkiye'deki İslamcılığın modern tarihinde uzun soluklu olmayı başaramamış ve marjinal

kalmıştır (Çiğdem, 2018: 26). Özdalga'ya göre böylesine ''aşırı'' ve ''köktendinci'' yaklaşımların Türkiye'de çok güçlü bir taraftar kitlesi bulunduğunu söylemek mümkün değildir (2015: 73). Yıldırım, 1990'lı yıllarda etkisini yitirmeye başlayacak olan bu anlayışın Türkiye'de kalıcı bir taban bulamamasını, Türkiye'nin Müslüman ülkeler arasında doğrudan sömürge deneyimi yaşamamış bir ülke olmasına bağlamaktadır. Ona göre bu durum, Türkiye'deki İslamcılık anlayışını ve hareketini, yöntem ve içerik açısından diğer Müslüman ülkelerdeki İslamcılıklardan farklılaştırmaktadır. Seyyid Kutub ve Mevdudî'nin eserleri incelendiğinde, bu isimlerin İslamcı fikir ve yöntemlerinin odağında Mısır ve Pakistan'daki sömürge idareleri meselesinin yer aldığı görülmektedir. Onların ''İslam devleti'' kavramına yaptıkları vurgunun bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini belirten Yıldırım (2016: 453), bu isimlerce ortaya konulan teorik çerçevenin Türkiye pratiğinde bir karşılığının bulunmadığına dikkat çekmektedir (2016: 406). Türkiye İslamcılığının 1970'li yılların ortalarında egemen etkinlik sahasını sistem-içi partisel mücadele olarak belirlemiş olduğunu hatırlatan Aybudak da (2021: 421-422), tercüme dalgasının Türkiye İslamcılığının eylemlilik düzeyi ve direniş biçimi üzerindeki etkisinin söylem düzeyindeki etkisi kadar güçlü olamamasını Türkiye'deki reel-politikle ve yapısal süreçlerle alakalı görmektedir. Ona göre Seyyid Kutub ve Mevdudî'nin görüşlerinin Türkiye İslamcılığına entelektüel anlamda katkı yapabilmiş olması, ideolojik söylemin ülkelerdeki yapısal süreçlerden bağımsız gelişebilen bir olgu olması ile ilişkilidir. İdeolojik eylem için ise durum farklıdır; ideolojik eylemin yaygınlaşabilmesi toplumsal yapının özelliklerine bağlıdır.

1.3.3.2. İslamcı Siyasî Parti

Tercüme faaliyetlerinin etkisiyle söylem bazında milliyetçilikten ayrışan İslamcılık, 1970 yılının başında Necmettin Erbakan öncülüğünde Millî Nizam Partisi'nin kurulmasıyla milliyetçilikten kitle düzeyinde de ayrışmaya başlamış, kendi adına siyaset yapma imkanına kavuşmuştur (Yılmaz, 2018b: 614). 1960'lı yıllar boyunca sahip oldukları oy potansiyeli nedeniyle Demirel tarafından AP kadrolarında adeta bir aksesuar olarak bulundurulan İslamcılar, MNP'nin kurulması sayesinde bu durumdan kurtulmuş görünmektedirler (Tekin ve Akgün, 2018: 658). Siyasal katılımları önceleri sadece oy verme işleminden ibaret olan İslamî kesimler, MNP ile artık partisel mücadelenin içinde yer almışlardır. Erbakan tarafından ''Millî Görüş'' olarak sloganlaştırılan ideolojik çizginin siyasetteki kurumsal yansıması olan MNP, İslamcıların daha önce çatısı altında yer aldıkları tüm merkez-sağ partilerden farklı olarak İslamî bir kimlik benimsemiştir. Çakır'ın (2013: 755) ''Türkiye Cumhuriyeti tarihinin

tartışmasız en önemli bağımsız İslamî hareketi'' diye tanımladığı Millî Görüş'ün partileşme sürecinde İskenderpaşa cemaatinin lideri Mehmet Z. Kotku'nun önemli bir rolünün bulunduğu bilinmektedir.[40] Yaşar'a göre (2018: 331) siyasî partileri özünde yanlış kuruluşlar olarak gören Kotku, MNP'nin ve sonrasında kurulacak olan MSP'nin İslamcı bir parti gibi hareket etmesinden çok, toplumun ahlakî ve kültürel gelişimini hedefleyen bir dernek veya meslek kuruluşu gibi işlev görmesinden yana olmuştur. İlk dönemlerde gerçekten de bu sınırlar içerisinde bir siyaset yürütülmüş, belli sosyo-ekonomik kesimlerin çıkarları moral değerler çerçevesinde savunulmuş ve söylemde dinî sembollere diğer merkez-sağ partilerden sadece biraz daha fazla yer verilmiştir. Kuruluşunda Kotku'nun ve İskenderpaşa cemaatinin ağırlıklı bir yeri olsa da MNP, ülkedeki diğer İslamî oluşumlar tarafından da faal destek görmüştür. Önceleri blok halinde AP'yi desteklemiş olan Nurcular (Yavuz, 2017: 235) MNP'nin kurulmasıyla birlikte ilk siyasî bölünmelerini yaşamış; Okuyucular grubu AP'ye desteğini sürdürürken, Yazıcılar grubu MNP'nin safına geçmiştir. Yine Kadirîler ve diğer bazı dinî gruplar da tercihlerini bu partiden yana kullanmışlardır (Şentürk, 2015: 334-336).

MNP'nin kuruluşunun sınıfsal temeldeki karşılığını ise AP'nin ekonomi politikaları çerçevesinde büyük kentlerdeki Batı yanlısı sanayici ve tüccarlar ile taşranın küçük esnaf, zanaatkar ve çiftçi kesimleri arasındaki ayrışma oluşturmuştur. AP hükümetinin, serbest piyasayı, büyük sanayici ve tüccarları destekleyen politikalar izlemesi, Anadolu'daki küçük esnaf ve üreticiyi olumsuz etkilemiş, bu iki kesimin sınıfsal çıkarları noktasında karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur. 1969 yılında Erbakan, AP'nin politikalarından zarar gören kasabalı esnaf tarafından Ticaret ve Sanayi Odaları başkanlığına getirilmiştir. Ancak kısa bir süre sonra AP hükümetinin Erbakan'ı bu görevden zorla uzaklaştırması, onu büyük sanayi lehine izlenen ekonomi politikalarının mağduru olan kesimlerin sözcüsüne dönüştürmüştür (Yavuz, 2018: 592). İlerleyen süreçte Erbakan'ın liderliğinde kurulacak partiler, merkeze ilerlemek isteyen çevre topluluklarının, Anadolu burjuvazisinin ve diğer dezavantajlı grupların muhalefetinin adresi haline gelecektir (Yavuz, 2018: 595).

[40] Mehmet Z. Kotku'nun partinin kuruluşundaki rolünün ''emir vermek'', ''teşvik etmek'', ''desteklemek'', ''onaylamak'' ve ''gönülsüzce onaylamak'' şeklinde olduğunu söyleyen farklı görüşler bulunmaktadır. Hulusi Şentürk, kimi araştırmacıların partinin onun emri üzerine kurulduğu kanaatinde olduklarını belirtmekte, fakat bunun doğru olmayıp gerçekte parti kurmaya karar veren Erbakan ve ekibinin onun sadece onayını aldıklarını söylemektedir. Bkz. Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset – İslamcılık*, Çıra Yayınları, İstanbul 2015, s.327-328. Ruşen Çakır da eldeki anekdotlardan bugün artık partinin Kotku'nun teşviki, desteği ve onayı ile kurulduğunun bilindiğini belirtmektedir. Bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan – Türkiye'de İslamî Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s.22. M. Emin Yaşar'a göre ise siyasî partilerin özünde yanlış kuruluşlar olduğuna inanan Kotku, MNP'nin kuruluşuna gönülsüzce onay vermiştir. Bkz. M. Emin Yaşar, Mehmet Zahid Kotku, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s.331.

MNP'nin, kuruluşundan yalnızca bir sene sonra, 12 Mart 1971 Muhtırası'nı takiben kapatılması üzerine aynı kadrolar 1972 yılında Millî Selamet Partisi'ni kurmuşlardır. MSP, 1973 yılında girdiği ilk seçimlerden %11.8 oyla 48 milletvekili çıkararak umulmadık bir başarı elde etmiştir. Bu sonuç, kısa ömürlü de olsa MSP'nin iktidara giden yolunu döşemiş; Erbakan, yoğun parti-içi tartışma ve karşı çıkışlara rağmen Bülent Ecevit'in CHP'si ile koalisyon hükümeti kurarak iktidarın küçük ortağı olmuştur. Erbakan'ın, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri İslamî hareketin kendisine karşı mücadele verdiği CHP ile ortaklığı kabul etmesinde birkaç sebepten söz edilmektedir. Çakır'a göre (1991: 218) hükümet ortağı olmanın partinin yeniden kapatılmasının önüne geçeceği, iktidar nimetlerinden yararlanma imkanı sağlayacağı ve kısmen de olsa parti programının uygulanmasına zemin hazırlayarak asıl zafere katkı yapacağı düşünülmüştür. Özdalga (2015: 109), bu noktada pragmatik bir yaklaşım sergileyen Erbakan'ın, iktidar ortağı olmayı devlet bürokrasisinde sağlam bir yer edinmenin ve partinin meşruiyet kazanmasının yolu olarak gördüğünü belirtmektedir. Sarıbay'a göre de (2018: 584) seçimle yasama seviyesinde elde edilmiş olan meşruiyetin yürütme seviyesinde de kazanılmak istenmesi, Erbakan'ın söz konusu koalisyona sıcak bakmasında etkili olmuştur. Ancak zor alınan bu kararın, MSP için, Nurcu milletvekillerinin partiden ayrılmaları gibi olumsuz sonuçları da görülmüştür (Yavuz, 2017: 235).[41]

1970'li yıllarda kendisini hissettiren radikal İslamcı yönelimlere rağmen Erbakan'ın parlamenter siyasete ve partisel mücadeleye odaklanarak iktidara demokratik yollarla gelmeyi hedefleyen bir çizgi takip etmiş olması, İslamcı düşünce ve hareketlerin parti siyasetine ve parlamenter sisteme eklemlenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Çalmuk, 2018: 560). Yine ekonomik ve kültürel açıdan dışlanmış kesimlerin siyasal sisteme entegre edilerek modernleştirilmesinde de onun bu hareket tarzını benimsemesi etkili olmuştur. Bu durum, Erbakan'ın ve Millî Görüş hareketinin belki asıl başarısını ifade etmektedir (Yavuz, 2018: 591). Ancak onun sistemle ilişkisini her zaman doğrusal bir çizgi üzerinde ve uzlaşmacı bir tarzda yürüttüğünü söylemek mümkün değildir. Erbakan, temelde laik rejime bağlı çoğunluğun hisleri ile kendisinden daha radikal bir sistem karşıtı söylem beklentisinde olan çevrelerin duyguları arasında bir denge tutturmaya çalışmıştır (Özdalga, 2015: 125-126). Başlangıçta İslamcı siyasal söylemden uzak durmaya özen gösteren Erbakan'ın, 1970'li yılların sonlarına doğru daha radikal bir çizgiye kayması da bu zorunluluktan kaynaklanmış görünmektedir. Siyasal İslam'ın dünyada kaydettiği yükselişe de koşut olarak Erbakan, bir

[41] Erbakan'ın MSP'si, bu koalisyon hükümeti dışında, 1977-78 yıllarında Demirel'in başbakan olduğu 1. ve 2. Milliyetçi Cephe hükümetlerinde de yer almıştır.

taraftan radikalleşen söylemlerle memnuniyetsiz kesimlerin desteğini aramış, diğer taraftan toplum ve kültür odaklı siyaset yapma anlayışından uzaklaşarak İslam üzerinde tekelci bir söylem geliştirme yoluna gitmiştir (Yaşar, 2018: 331). Bu dönemde yaşanan radikalleşme, kendisini parti kongrelerinde ‘‘dinsiz devlet yıkılacak elbet’’ veya ‘‘şeriat gelecek zulüm bitecek’’ benzeri sloganlarla da belli etmiştir (Özdalga, 2015: 126). Tüm siyasî partilerin kapatıldığı 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi’nin akabinde MSP de ‘‘laikliğe aykırı faaliyetlerde bulunduğu’’ gerekçesiyle kapatılmış, Erbakan’a da diğer parti liderlerine olduğu gibi siyaset yasağı getirilmiştir. Yasağın 1983 yılında kaldırılması üzerine Millî Görüş hareketi, 1980’li ve 90’lı yıllarda siyasî yürüyüşüne Refah Partisi ile devam edecektir.

1.3.4. Neoliberal Dönemde İslamcılık

Yukarıda çerçevesi çizilen gelişmeler nedeniyle Türkiye’de İslamcılığın 1970 yılından sonraki evresini ‘‘siyasal İslamî hareket’’ olarak tanımlayan Yavuz, onun 1983 yılında başlayıp günümüze kadar süren ve bugün zirveye ulaşan evresini de ‘‘sosyo-ekonomik İslamî hareket’’ olarak nitelemektedir (2017: 21-22). 1970’lerde tüm dünyada esmeye başlayan neoliberal rüzgarların Türkiye’ye de ulaştığı 1980’li yıllar, İslamcılığın yeni bir boyuta geçişine sahne olmuştur. Neoliberalizmin etkisi ile İslamcılar, önceki dönemlerde takip ettikleri yöntem, fikriyat ve hedeflerden bütünüyle uzaklaşmışlardır (Yıldırım, 2016: 25). Bu durum, bir fikir akımı olarak İslamcılığın, dünya sisteminin gidişatı, uluslararası siyasî ve iktisadî yapılanmalar gibi makro süreçlerden ne kadar etkilendiğinin en belirgin örneklerinden birini oluşturmaktadır. Söz konusu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini görebilmek için bu noktada kapitalist dünya sisteminin işleyiş biçimine kısaca değinmekte yarar vardır.

Dünya sistemleri analizine göre tüm sistemler, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkıp belli bir döneminde nihayete ermeleri anlamında tarihseldirler. Sistemlerin çöküşü, bünyelerinde, işleyişlerini artık sürdüremez hale gelmelerine yol açan iç çelişkiler barındırıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Kendi içindeki çelişkilerin meydana getirdiği kriz nedeniyle verili bir sistem bir zaman sonra çökmekte ve onun yerine başka bir sistem kurulmaktadır (Aybudak, 2021: 59). Ortaçağ’da feodalizm, üstesinden gelemediği böyle bir krizin içine girmiş, bunun neticesinde yeni bir sosyo-ekonomik sistem olarak kapitalizm doğmuştur (Aybudak, 2021: 62). Başlangıçta Venedik ve Ceneviz gibi şehir-devletleri ile dolaşıma giren kapitalist ilişkiler 16.-17. yüzyıllarda daha da genişlemeye başlamış, coğrafî keşifler ve sömürgecilik faaliyetleri sonucu kıymetli madenlerin Avrupa’da temerküz etmesiyle 18. yüzyılda sistemleşen güçlü ve rakipsiz bir küresel düzen ortaya çıkmıştır (Yıldırım, 2016: 17).

Bu küresel kapitalist düzenin işleyiş biçimini açıklamada ‘‘merkez-çevre kuramı’’ elverişli bir araç teşkil etmektedir. Kurama göre küresel kapitalist sistemde dünya, kaynakları sömüren ‘‘merkez ülkeler’’ ile kaynakları sömürülen ‘‘çevre ülkeler’’ arasında bölünmüştür. Bu bölünme, coğrafî bir ayrımdan ziyade, işbölümü ve üretim süreçlerindeki kârlılık temeline dayanan bir ayrımı ifade etmektedir. Kâr marjı yüksek olan sektör ve yatırımları kendisinde bulunduran ülkeler merkez ülkeleri; kâr oranı düşük iş alanlarına sahip ülkeler ise çevre ülkeleri oluşturmaktadır.[42] Kapitalist dünya sisteminde merkez ile çevre arasında eşitsiz bir mübadele ilişkisi gerçekleşmekte, bu da tüm servet ve zenginliğin çevreden merkeze doğru akmasına sebep olmaktadır (Aybudak, 2021: 63-64). İnsan, hammadde, enerji gibi kaynakları merkeze aktarılan çevrenin, kendisi için zorunlu olan tesisler ve kısmen de montaj sanayi haricinde büyük ticarî işletmelere sahip olmasına müsaade edilmemesi sistemin devamlılığını sağlamaktadır. Çevre ülkelerin, pazar, üretim, dağıtım ve hatta tüketim ilişkileri üzerinde herhangi bir denetimi ve kontrolü söz konusu değildir (Yıldırım, 2016: 58). Ancak bu şekilde sınırsız bir sermaye birikimine dayalı olarak işleyen küresel kapitalizm de tarihsel bir sistem olarak kendi iç çelişkilerini barındırmakta, bu da zaman zaman sistemde tıkanmalara ve çözüm üretilemediği takdirde sistemin çökmesine sebep olacak olan yapısal krizlere yol açmaktadır. 1970’lere gelindiğinde çevrenin hoşnutsuzluklarının artması ile sistem aksamaya başlamış, sınırsız sermaye birikimi hedefine geçmişte iyi hizmet etmiş olan politikalar, kurumlar ve uygulamalar bu işlevlerini artık yerine getiremez olmuşlardır (Filho ve Johnston, 2007: 309). Bu noktada sistemin, içine girdiği yapısal krizi aşabilmek için geliştirdiği formülün veya hayata geçirdiği programın adı ‘‘neoliberalizm’’ olmuştur. Klasik modelde sistemin dışında bırakılmış olan çevre unsurlarının sisteme eklemlenmesi, kapitalist toplumsal ilişkilerin gücünü yeni bir otorite formunda yeniden üreterek konsolide edebilmenin yolu olarak görülmüştür (Erol, 2020: 14). Neoliberal yeniden yapılandırma ile çevredeki hoşnutsuz kesimler pazara, piyasaya dahil edilerek kapitalist iktisadî ve siyasî kültür içerisinde onların da birer özne olmaları ve sistemi sahiplenmeleri sağlanmıştır (Yıldırım, 2016: 18).

Kapitalizmin neoliberal evresine geçiş, dünyada 1970’li yıllarda, Türkiye’de ise 1980’li yıllarda gerçekleşmiştir. Neoliberal politikaların dünya geneline yayılmasının ABD ve İngiltere’de Ronald Reagan ve Margaret Thatcher gibi isimlere iktidar yolunu açan başkan değişiklikleri ile başladığı görülmektedir. Mısır, İran, Pakistan ve Türkiye gibi Müslüman

[42] Dünya sistemleri analizinde bu iki kategori dışında, hem yüksek hem düşük kârlı iş kollarından teşekkül eden bir ekonomiye sahip ülkeler de bulunmakta; bunlar ‘‘yarı-çevre’’ tabir edilen bir ara-kategori oluşturmaktadır. Bkz. İmmanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi – Bir Giriş*, Çev. E. Abadoğlu ve N. Ersoy, BGST Yayınları, İstanbul 2011, s.60-61.

ülkelerde bu yeni döneme uygun kadroların iş başına getirilmeleri ise siyasî suikastlar veya askerî darbeler sonucunda olmuştur. Türkiye'de 12 Eylül Darbesi, yapısal dönüşümleri içeren 24 Ocak Kararları'nın yürürlüğe konulabilmesi için neoliberalizme açık eğilimleri öne çıkarmış, bu çerçevede iktidara gelen Turgut Özal, söz konusu kararları uygulayarak Türkiye'nin neoliberal döneme geçmesini sağlamıştır (Yıldırım, 2016: 48-49).

Klasik dönemde sistemin dışında bırakılmış olan çevre unsurlarının neoliberal açılımla oyuna dahil edilmesi, Türkiye'deki İslamcılar için yepyeni fırsat alanları yaratmıştır. Özal döneminde yaşanan ticarî genişleme yeni bir Müslüman orta sınıfın doğmasına yol açmış (Yavuz, 2017: 203), İslamî kesimler serbest piyasanın sunduğu imkanlar temelinde turizm, sağlık, eğitim, kültür, iletişim, bilişim gibi çok çeşitli alanlarda faaliyet göstermeye başlamışlardır (Çiğdem, 2018: 332-333,338). 1980'li yıllar, cemaat ve tarikatların sivil toplum kuruluşlarına; şeyhlerin de holding yönetim kurulu başkanlarına dönüşmeye başladığı yıllar olmuştur (Yıldırım, 2016: 53-54). Kamusal imkanlarla, fakat özellikle de ekonomik imkanlarla buluşmanın İslamî kesimlerde ortaya çıkardığı dünyevîleşme trendi (Çaha, 2018: 492), söz konusu kesimlerce birtakım dinî gerekçelerle temellendirilmeye çalışılmış, bu bağlamda örn. Nurcular ve Nakşibendiler Hz. Peygamber'in ticarî ahlakına vurgu yaparak onu kapitalizmin değerleriyle bağdaştırma yolunu aramışlardır (Yavuz, 2017: 134,137-139,142). ''Yeşil sermaye'', ''İslamî sermaye'' veya ''Anadolu burjuvazisi'' olarak adlandırılan olgu bu dönemde ortaya çıkmıştır. Başta Konya, Yozgat, Denizli, Çorum, Gaziantep, Aksaray gibi Anadolu şehirleri, çok-ortaklı girişimler, cemaat-tarikat şirketleri ve muhafazakar-dindar işadamlarından oluşan İslamî sermayenin örgütlendiği yerler olmuştur (Demir, 2018: 872). Menderes'in tam olarak açığa çıkarmayı başaramadığı yastık altındaki muhafazakar birikimlerin ulusal ölçekli yatırımlara dönüşmesi, ancak neoliberal dönemde Özal'ın çizdiği Amerikancı Müslüman modeli sayesinde mümkün olabilmiştir (Erkilet, 2018: 690). Yıldırım, 1980 sonrasında İslamcılığın dönüştüğünü, dünya sistemine uyum sağladığını değil, bunun da ötesinde kapitalizmi, neoliberal dünya sistemini tam anlamıyla ''sahiplendiğini'' ve ''kraldan çok kralcı'' olduğunu iddia etmektedir (2016: 8). Ona göre İslamî sermayenin kapitalist dünya sistemine eklemlenmesi ile Müslümanların cüsselerinde ve kamusal görünürlüklerinde artış, fakat buna karşın İslamî taleplerinde belirgin bir zayıflama yaşanmıştır (2016: 234).

1.3.4.1. İslamizasyon Politikası

1980'li yıllarda sosyo-ekonomik İslamî harekete ivme kazandıran bir faktör de devletin bu dönemde izlediği yukarıdan aşağıya denetimli İslamizasyon politikası olmuştur. ABD'nin

Sovyetler Birliği'ni çevrelemek amacıyla uyguladığı ''Yeşil Kuşak'' projesi ile bağlantılı olarak Türkiye'de radikal dinî yapılanmaların ortadan kaldırılması, bunun yerine politik talepleri bulunmayan, ılımlı bir İslam anlayışına dayalı ve uluslararası ilişkilerde ABD ve müttefiklerinin politikalarına eğilim gösterecek dinî oluşumların ön plana çıkarılması öngörülmüştür (Çalış, 2018: 899). 12 Eylül Darbesi'ni gerçekleştirenlerin geleneksel devlet paradigması doğrultusunda komünizmi ve solcu grupları rejim için en büyük tehdit olarak kodlamaları (Yavuz, 2017: 100), İslam'ın millîleştirilmiş bir versiyonunun (Yavuz, 2017: 87) milletçe dayanışma ve bütünleşme misyonuna hizmet eden bir etmen olarak resmî ideolojiye transfer edilmesine yol açmıştır (Şengül, 2018: 527). ''Türk-İslam Sentezi'' olarak adlandırılan bu ideolojide din, sola karşı yürütülen kampanyanın yanı sıra, askerî rejimin toplumsal tabanının genişletilmesinde ve laik politikaların desteklenmesinde de bir enstrüman olarak kullanılmıştır (Yavuz, 2017: 102). İslam'ın Kemalizm ile bağdaşabilir olduğu konusunda ısrarcı olan Kenan Evren, Kur'an ayetleri ile Kemalist ilkeleri, itaat, düzen, birliktelik söylemleri etrafında harmanlayan demeçler vermiş (Şengül, 2018: 527), kalabalık mitinglerde ayet ve hadîslerden hareketle halka İslam'ın ne kadar akılcı, çağdaş, ilerlemeye ve yeniliklere açık bir din olduğunu anlatmaya çalışmıştır (Çakır, 1991: 277). Yine bu dönemde askerî cunta ilk ve ortaokullarda din dersini zorunlu hale getirmiş, İmam-Hatip liselerinin ve Kur'an kurslarının sayısını arttırmıştır (Şengül, 2018: 527).

Sonrasında devletin uzlaşı ve kontrole dayalı olarak siyasal sistemi İslamî grupların lehine olacak şekilde genişlettiğinin görüldüğü 12 Eylül Darbesi, kimi araştırmacılara göre bu yönüyle İslamcılığın tarihinde önemli bir kırılma noktası olarak kaydedilmelidir (Koyuncu, 2018: 177). Ancak Çakır (1991: 275-277), devletin toplumun birçok kurumunu denetimli bir şekilde yukarıdan aşağıya doğru İslamîleştirme politikasının bu döneme özgü bir özellik olmadığını hatırlatmaktadır. Ona göre Kemalist ideolojiden uzaklaşmayı ifade eden bu süreç, yönetici seçkinler tarafından Atatürk'ün ölümünden hemen sonra başlatılmıştır. 12 Eylül darbecilerinin uygulamaları, daha önce sözü edilen CHP'nin 1947 yılındaki açılımlarının, DP'nin toleranslı din politikasının, Soğuk Savaş döneminde ''komünizm tehlikesi'' karşısında dini kayırıcı yaklaşımların sadece bir devamı olarak okunmalıdır. Yönetici seçkinler, geçmişte olduğu gibi 1980'lerde de, vatandaşların devlete ve onun baskıcı tasarruflarına karşı saygı ve itaat arz eden zararsız insanlar haline gelmelerinin veya öyle kalmalarının yolunun dine ve dinselliğe prim veren bu tür politikalardan geçtiğini düşünmüşlerdir. Yine Çakır'a göre 12 Eylül darbecileri, toplumdaki sınıfsal çelişkilerin şiddetli bir sınıf mücadelesine dönüşmesinin de ancak bu yolla engellenebileceğine inanmışlardır.

1.3.4.2. Postmodern Siyasal Söylem

Tercümelerle gelen radikal İslamcı söylemin damgasını vurduğu dönem 1970'li yıllar olsa da, 1980'li ve 90'lı yıllarda bu söylem bütünüyle terk edilmiş değildir. Türkiye'nin daru'l-harb olup-olmadığı veya partisel mücadelenin İslamî olup-olmadığı gibi konular bu dönemde de İslamcı çevrelerin tartışma konuları arasında yer almaya devam etmiştir (Şentürk, 2015: 146,582). Ancak demokrasiyi olumsuzlayan görüşlerin 1970'lerdeki netliğini ve keskinliğini artık yitirmeye başladığı görülmektedir. Bir ideoloji, felsefe veya yaşam biçimi olarak değilse de bir yönetim mekanizması olarak demokrasinin İslam'la bağdaşabileceği, daha önceleri demokrasiyi kayıtsız-şartsız şirk ve küfür sayan birçok İslamcı aydın tarafından kabul edilmeye başlamıştır (Koyuncu, 2018: 219). Örn. 1980'lerin ortalarında dönemin etkili İslamcı dergilerinden Girişim'de İslam ile demokrasinin kesinlikle uzlaşmaz olduğu görüşü savunulurken, ilerleyen süreçte başta derginin genel yayın yönetmeni Mehmet Metiner olmak üzere çok sayıda isim demokrasiyi olumlayan bir tutuma yönelmiştir (Yıldırım, 2014: 44). Koyuncu'nun (2018: 190) verdiği bilgiye göre bu dönemde demokrasiye ilişkin İslamcılar arasında üç farklı bakış açısı hakim olmuştur. Bir kısmı demokrasinin şirk olduğu görüşünü muhafaza ederken, bir kısmı onu bir araç olarak görmüş, üçüncü bir kesim ise demokrasinin İslam'la bağdaşır olduğunu savunmuştur.[43] Osmanlı döneminden bu yana demokrasi yanlısı olan ana akım İslamcı çizgiye dönüşü de ifade eden bu üçüncü tutum üzerinde, 1990'lı yıllarda dünyada olduğu gibi Türkiye'de de revaçta olan postmodern siyasal söylemler etkili olmuş görünmektedir. Neoliberal siyasallık, çoğulculuk, çokkültürlülük, renklilik, hoşgörü, ötekileştirmeme, farklılıklarla bir arada yaşama gibi postmodern kavramlar, söz konusu dönemde sadece İslamcıların değil, kamusal talepleri bulunan tüm kesimlerin sahiplendikleri kavramlar olmuştur (Yıldırım, 2016: 174,265 vd.). Daha önceleri güçlü bir siyasal vurguyla devleti ele geçirmekten söz eden İslamcı aydınlar, 1990'lı yıllarda artık kimsenin tek başına devletin sahibi olamayacağı görüşünü dillendirmeye başlamışlardır (Kentel, 2018: 726-727). Çoğulculuk çerçevesinde toplumun diğer kesimleriyle ''birlikte'' yaşama, İslamcı söylemde güçlü bir vurgu olarak öne çıkmıştır. Bu bağlamda belki en derinlikli entelektüel tartışmayı, 1990'lı yılların başında Ali Bulaç'ın gündeme taşıdığı ''Medine Vesikası'' etrafında cereyan eden tartışma oluşturmuştur. Bulaç ve diğer bazı İslamcılar, Hz. Peygamber'in hicretten sonra Medine'de kurduğu şehir-devletin anayasası olan ve farklı inanç gruplarının çokhukukluluk

[43] Ahmet Ayhan Koyuncu'nun tespitlerine göre söz konusu dönemde H. Aktaş, R. Özdenören, demokrasinin ''şirk'' olduğunu; Millî Görüş, bazı radikaller, İ. Kara, H. Karaman, ''araç'' olduğunu; H. Hatemi, İ. Özel, A. Bulaç, M. Metiner ise ''İslam'la bağdaşır'' olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Ahmet Ayhan Koyuncu, *İslamcılık ve Demokrasi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2018, s.190-195.

zemininde bir arada yaşamalarını öngören Medine Sözleşmesi'nin günün problemleri için de çözümler içeren bir model teşkil edebileceğini savunmuşlardır. Bu tartışma, söz konusu İslamcı aydınların Batılı demokrasilerin çoğulculuk, diyalog, uzlaşma, hukukun üstünlüğü, temel hak ve hürriyetler gibi değerlerini benimsediklerini, fakat bunları İslam tarihindeki kurum ve pratiklerle temellendirme çabası içinde olduklarını göstermektedir (Çaha, 2018: 478).[44]

İslamcı söylemdeki postmodern dönüşüm, 1990'lı yılların ilk yarısında siyasal düzlemde de yankı bulmaya başlamıştır. Refah Partisi'nin 1993 yılındaki 4. Büyük Kongresi'nde Erbakan, Ali Bulaç, Mehmet Metiner, Bahri Zengin, vb. isimlerce savunulan çoğulculuk ve çokhukukluluk gibi ilkeleri partisinin resmî görüşü olarak ortaya koymuştur (Yıldırım, 2016: 265-266; Yavuz, 2017: 306-307). RP'nin o güne kadar savunduğu devletçi ve korumacı politikalardan çark ederek serbest piyasacı bir modeli benimsemesi de tabanındaki sosyolojik dönüşümle yakından ilişkili görünmektedir. Zira devletin sınırlayıcı ve kontrolcü etkisinden kurtulmak, Özal döneminin neoliberal ekonomi politikalarından yararlanmış olan Anadolu burjuvazisi için birincil hedef olmuştur (Yavuz, 2018: 597). Serbest piyasa kurallarını hızla benimseyip içşelleştiren ve devletin ekonomiden elini tamamen çekmesini isteyen bu kesim, yükseliş döneminde RP saflarına katılmış (Çakır, 2018: 563), Erbakan'ın özel koruması altına girmiştir (Özdalga, 2015: 122). Zihniyetini temelde Özal'ın serbest piyasacılığının şekillendirdiği Anadolu burjuvazisi, her ne kadar Erbakan'ın dillendirdiği ve yoksul kesimlerin kulağına hoş gelen ''Adil Düzen''e bir slogan olarak itiraz etmemişse de, bir proje olarak kesinlikle karşı olmuştur (Çakır, 2018: 563). Yıldırım'a göre neoliberal İslamcılık, 4. Kongre'sinden sonra İslamî talepleri azalmış ve 90'ların dilini öne çıkarmış olsa da postmodern siyasallığı yeterince özümseyemediğini düşündüğü RP'den hiçbir zaman gerçek anlamda hazzetmemiş (2016: 155); holdingleşen cemaat ve tarikatlar kimi söylemlerinden ürktükleri için ona karşı hep bir rezerv koymuşlardır (2016: 64). Bununla birlikte RP, söyleminde radikal ve hatta bazen saldırgan olsa da uygulamada pragmatik olmayı başarabilmiştir (Özdalga, 2015: 210).

Yükselişini son on yıllarda geniş ölçekte ortaya çıkan toplumsal, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin oluşturduğu vasat üzerinde gerçekleştiren RP (Yavuz, 2017: 17), 1994 yılında

[44] Ali Bulaç'ın savunduğu Medine Vesikası Projesi, bazı İslamcılar tarafından, çoğunluğu oluşturan ve aslında güçlü konumda olması gereken Müslümanların laiklerden bir arada var olmayı ''dilendiği'' eleştirisine uğramıştır. Bkz. Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, Pınar Yayınları, İstanbul 2016, s.166-173. İsmet Özel'in eleştirileri için bkz. *a.g.e.*, s.175-176; Hayrettin Karaman'ın eleştirileri için bkz. *a.g.e.*, s.183-184.

başta İstanbul ve Ankara olmak üzere büyük metropollerde yerel seçimleri kazanarak Türk siyasetine damga vurmaya başlamıştır (Çınar, 2005: 14). 1995 yılındaki genel seçimlerden %21.4'lük bir oy oranıyla birinci parti olarak çıkması, yerel yönetimlerde elde ettiği rüzgarın genel siyasete yansımasının bir neticesi gibi görünmektedir (Akdoğan, 2018: 622). RP'nin İslamî kesimlerin tamamını kendi çatısı altında toplayabildiğini söylemek mümkün değilse de, parti belli-başlı dinî gruplardan hatırı sayılır bir destek görmüştür. 1980'li yıllarda ağırlıklı olarak ANAP'ı desteklemiş olan cemaat ve tarikatların büyük bir kısmının 1990'larda RP saflarına katıldığı, bir kısmının ise diğer sağ ve merkez-sağ partiler arasında dağıldığı görülmektedir. RP, Anadolu kentlerinin yükselen burjuvazisinin yanı sıra büyük metropollerin çeperlerinde yaşayan yoksul kitleleri de bünyesinde toplayan bir parti olmuştur (Akdoğan, 2018: 623). Toplumsal tabanı itibariyle RP'yi ''göçün ve kentin partisi'' olarak tanımlayan Bulaç (2009: 208), onun en geniş desteği refahtan pay alamayan kent yoksullarından, katı laikçi uygulamalardan rahatsızlık duyan dindar-muhafazakar kesimlerden ve kültürel kimliklerinin tanınmasını talep eden Kürtlerden gördüğünü söylemektedir. Bayramoğlu'na göre (2001: 68) RP, bu geri plana itilmiş kesimleri sistemin içine taşırken, onları temelinde İslamî bir söylemin bulunduğu bir kimlik etrafında başarılı bir şekilde birleştirmiştir.

1.3.4.3. Postmodern Askerî Darbe

1990'lı yıllarda siyasî arenada merkez-sağ partilerin içine girdikleri darboğaz, RP'ye iktidar yolunu açmıştır (Mert, 2018: 417). 1995 yılındaki seçimlerden birinci parti olarak çıkmasının ardından RP, 1996 yılında DYP ile koalisyon hükümeti kurmuştur. REFAHYOL olarak adlandırılan hükümette Erbakan başbakanlığı, Tansu Çiller ise başbakan yardımcılığını üstlenmiş, imzalanan protokol gereği başbakanlık görevinin ikişer yıllık arayla Erbakan ve Çiller arasında dönüşümlü olarak yürütülmesi kararlaştırılmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca ilk defa İslamcı bir siyasî liderin ve partisinin iktidarın büyük ortağı olarak iş başına gelmesi Kemalist/laik müesses nizamı teyakkuza geçirmiş (Dağı, 2016: 121) ve gerilimli bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Bu süreçte askerî bürokrasinin kamusal alana yönelik kaygısının bir parçası olarak özellikle eğitim alanında faaliyet yürüten İslamî yapılar da çok yakından takibe alınmıştır (Özdalga, 2015: 236). Askerî bürokratik çevrelerde irtica ''birinci öncelikli iç tehdit'' olarak görülmeye başlamış, İslamî hareketler ayrılıkçı Kürt hareketinden daha yakın bir tehlike olarak değerlendirilmiştir (Dağı, 2016: 120). RP'nin büyük şehirlerde yerel yönetimleri ele geçirmesinden bu yana, alkolü yasaklama, genelevleri kapatma, toplu taşımada kadın-erkek ayrımı yapma, giyim-kuşam ve yaşam tarzlarına karışma gibi herhangi

bir girişim söz konusu olmamışsa da (Özdalga, 2015: 209), bazı RP'li milletvekillerinin, belediye başkanlarının, il ve ilçe teşkilatları üyelerinin yaptıkları Atatürk, laiklik ve Cumhuriyet karşıtı konuşmalar, laik-seküler kamuoyunda ve muhalefet saflarında endişe ve tepkiye yol açmıştır. Yine, Erbakan'ın cemaat ve tarikat liderlerini başbakanlık konutunda ağırlaması, Sincan'da düzenlenen Kudüs Gecesi, Aczimendîlerin eylemleri ve şeriat sloganlarının atıldığı gösteriler, ülke çapında tansiyonun daha da yükselmesine neden olmuştur. Bu gelişmeler karşısında ordu, 4 Şubat 1997'de tanklar ve zırhlı araçlar ile Sincan sokaklarında boy göstermiş, dönemin Genelkurmay 2. Başkanı Çevik Bir askerin bu gövde gösterisini ''demokrasiye balans ayarı'' olarak nitelemiştir. Darbenin ayak seslerinin duyulduğu aynı gün Cumhurbaşkanı Demirel de Başbakan Erbakan'a bir uyarı mektubu göndererek ondan ''laik düzenin korunmasını'' talep etmiştir. 28 Şubat 1997'de gerçekleştirilen kritik Millî Güvenlik Kurulu toplantısı, postmodern bir askerî müdahalenin, sivil siyasetin askerî bürokrasinin merkezde olduğu siyaset dışı güçlerce yeniden şekillendirildiği bir sürecin başlangıcı olmuştur (Özipek, 2018: 640). Söz konusu toplantıda, mevcut iktidardan, kılık-kıyafet yönetmeliğinden taviz verilmemesi, sekiz yıllık kesintisiz eğitime geçilmesi, İmam-Hatip okullarının orta kısımlarının kapatılması, dinî vakıflara ait Kur'an kurslarının denetim altına alınması, tarikat faaliyetlerinin engellenmesi, yeşil sermayenin kontrol edilmesi, İslamcı faaliyetleri araştıracak bir birimin oluşturulması gibi taleplerde bulunulmuştur. Tüm bu taleplerin, ülke çapında İslamî çevrelerin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik etkinliğini ortadan kaldırmaya yönelik talepler olduğu görülmektedir (Dağı, 2016: 120). Askerin domine ettiği MGK'dan çıkan kararları uygulamakta isteksiz davranan Erbakan yönetimindeki REFAHYOL hükümeti, aynı yılın Haziran ayında ordunun desteklediği muhalefet cephesi tarafından istifaya zorlanmış, kısa bir süre sonra da RP Anayasa Mahkemesi tarafından ''laiklik karşıtı eylemlerin odağı'' olduğu gerekçesiyle kapatılmıştır (Dağı, 2016: 121). Ordu, yüksek yargı ve medya işbirliği ile düşürülen hükümetin yerine, söz konusu kararları uygulamaya hazır yeni bir hükümet kurulmuştur. 28 Şubat'ı daha önceki askerî müdahalelerden ayıran şey, ordunun yönetime doğrudan el koyması halinde yapılacakların sivil güçlere yaptırılması suretiyle demokrasinin biçimsel olarak korunmasının amaçlanmış olmasıdır (Özipek, 2018: 640).

28 Şubat, kendisini ''irtica'' söylemi üzerinden meşrulaştırmış olsa da onu takip eden süreç, sadece irtica ile ilişkili görülen İslamî çevreler için değil, toplumun geniş kesimleri için özgürlüklerin kısıtlanması, baskı ve insan hakları ihlalleri gibi sonuçlar üretmiş, sayısız mağduriyet yaratmıştır (Özipek, 2018: 640-641). İrtica tehlikesi konusunda medya, üniversite

ve yargı organlarına brifinglerin verildiği bu süreçte başörtülü kadınların eğitim ve çalışma hakları ellerinden alınmış, resmî kurumların ötesinde dershaneler gibi özel eğitim kurumlarına da başörtülü kadınların çalıştırılmaması için baskı uygulanmıştır. Yüksek öğretimde okuyan başörtülü öğrencilere başlarını açmaları yönünde yapılan kurumsal telkinleri ifade eden ‘‘ikna odaları’’ tabiri, literatüre bu dönemde girmiştir. Sadece başörtülü kadınlar değil, eşi başörtülü olan erkekler de sürecin aynı şekilde mağduru olmuş, işlerini kaybetme durumuyla karşı karşıya kalmışlardır. Yine bu dönemde üniversitelerden çok sayıda akademisyen, yardımcı doçent, doktora öğrencisi ve araştırma görevlisi tasfiye edilmiştir. Hukukun temel ilkelerine aykırı biçimde hukuk normları geriye doğru işletilerek kazanılmış haklar yok sayılmıştır. El-Ezher gibi üniversitelerin denkliğinin iptal edilmesi ile buralardan mezun olup Türkiye’de görev yapan öğretim üyeleri bir anda lise mezunu konumuna düşürülmüştür. Benzer bir tasfiye orduda da gerçekleştirilmiş, Yüksek Askerî Şûra kararları ile çok sayıda ordu mensubu, herhangi bir savunma hakkı tanınmadan görevden uzaklaştırılmıştır. 28 Şubat süreci, eğitim ve çalışma hakkı yanında mülkiyet hakkı ihlallerine de sahne olmuştur. Bu bağlamda örn. vatandaşların sivil finansmanıyla inşa edilip eğitime açılması için Millî Eğitim Bakanlığı’na teslim edilen İmam-Hatip okullarının binalarına el konulmuştur (Özipek, 2018: 642-643).

Dönemin medyasında sürekli yer alan yeşil bayraklı ve çember sakallı ‘‘mürteci’’ görüntüleri, 28 Şubat’ın gerici tehdide karşı çağdaş yaşamı korumaya yönelik bir müdahale olduğu izlenimini pekiştirmiştir. Nitekim söz konusu dönemde toplumun seküler kesimleri, ciddî bir irtica tehlikesiyle karşı karşıya oldukları hissine kapılmışlardır. Özipek’e göre (2018: 641-642) bu durum, servis edilen görüntülerin arkasında veya yaşanan siyasî mücadelenin ötesinde 28 Şubat’ın ülkede başka hangi değişikliklere yol açtığını gözlerden gizlemeyi büyük ölçüde başarmıştır. Oysa 28 Şubat’ın maddî ilişkiler boyutuna, ekonomi-politiğine bakıldığında, süreci iki farklı sermaye grubu arasındaki rekabetin ışığında okumak da mümkün görünmektedir. Söz konusu iki grup, TÜSİAD çatısı altında örgütlenen İstanbul sermayesi ile MÜSİAD adı altında bir araya gelen Anadolu sermayesidir. Cumhuriyet’in kuruluş dönemlerinde kalkınmayı sağlayacak sermaye birikimi için millî bir burjuvazi, yapısal nedenlerden ötürü ‘‘kendiliğinden’’ oluşma imkanı bulamamıştır. Kurucu elitler devlet merkezli politikalarla bir burjuvazi yaratmaya çalışmış, çok-partili hayata geçene kadar geçerli olan anlayış bu nedenle devletçilik olmuştur. Piyasa aktörleri servete ve zenginliğe ancak devlet dolayımıyla ulaşabilmiş, devlete yakın bir pozisyonda olmak servete de yakın olmak anlamına gelmiştir. Özel sektörü temsil eden işadamları ile siyasî seçkinlerin

birlikteliğinin sonucu, Cumhuriyet tarihi boyunca servetin ve gücün çok küçük bir azınlığın elinde toplanması olmuştur. İstanbul sermayesi, bir tür ‘‘kayırmacı-besleme’’ burjuvazi olarak bu şekilde devlet desteği ile doğmuş, büyümüş ve korunmuş bir sermayedir (Demir, 2018: 871,878). Onun karşısında –daha önce de ifade edildiği üzere– 1980’li yıllarda Özal’ın izlediği neoliberal politikaların etkisiyle alternatif bir oluşum olarak Anadolu sermayesi ortaya çıkmıştır. Anadolu’daki muhafazakar-dindar girişimcilerden oluşan bu sermayenin güçlenip genişlemesinde RP’nin 1994 yılında ele geçirdiği yerel yönetimlerin de önemli bir katkısı olmuştur (Demir, 2018: 873,875). 28 Şubat süreci, devletle organik ilişkisi nedeniyle ekonomik ve sınıfsal açıdan imtiyazlı olan İstanbul sermayesi ile rekabet etmeye aday hale gelen bu yeni toplumsal güçlere yönelik bir tasfiye operasyonunu beraberinde getirmiştir. TÜSİAD’ın sekiz yıllık zorunlu eğitim ya da laiklik hususunda gösterdiği aşırı hassasiyeti yalnızca bu iş çevrelerinin çağdaş yaşam değerlerine olan bağlılıkları ile açıklamanın zor olduğunu belirten Özipek (2018: 641-642), dikkatleri yaşanan süreçte ‘‘irticaî veya yeşil sermaye’’ olarak adlandırılan ekonomik girişimlerin tabi tutuldukları ambargolara, sürüklendikleri iflaslara çekmektedir. Buna karşın bu süreçte belli büyük medya gruplarının borçları silinmiş, yine belli büyük holdingler süreçten sermaye artırımıyla çıkmışlardır. 28 Şubat’ın ekonomide, bölüşüm ilişkilerinde yarattığı bu değişim ve dönüşüm, irtica söyleminin oluşturduğu gündemin gölgesinde kalmış, kamuoyunda pek dikkat çekmemiştir.

1.3.4.4. İslamcılıktan Muhafazakar Demokrasiye

1980 sonrasının denetimli İslamizasyon politikası çerçevesinde devlet eliyle güçlendirilen İslamcılık, 28 Şubat’la birlikte yine devlet marifetiyle sonlandırılmış görünmektedir (Oğuz, 2013: 268). Cumhuriyet tarihi boyunca gösterilen adım adım merkeze ilerleme çabaları, günün sonunda İslamî kesimlerin tekrar en uç periferiye itilmesiyle sonuçlanmıştır. Seçilmiş hükümetin postmodern bir askerî müdahale ile iktidardan uzaklaştırılması İslamî kesimlerde tam bir travma etkisi yaratmış; içeride bir kırılma, savrulma ve sorgulama sürecinin başlamasına yol açmıştır. Kimileri İslamcılığın yaşadığı bu kırılmanın temelinde askerî müdahaleden çok, bizzat İslamcılığın kendisinden kaynaklı sorunların yattığını ileri sürmektedir. Özkaya’ya (2011: 66-67) göre İslam meselesinin doğrudan doğruya gündelik siyasetle birlikte ele alınması ve İslam’ın temel konularına ilişkin esaslı düşünceler üretilememesi, böyle bir sonucu zaten kaçınılmaz kılmaktaydı. Nitekim 28 Şubat’ın baskıcı atmosferinin nispeten dağıldığı dönemde dahi İslamcı düşüncede ciddî anlamda ne fikrî ne de fiilî bir canlanmaya şahit olunamamıştır. Özkaya’ya göre 28 Şubat

yaşanmamış olsaydı bile kısa bir süre sonra bu tür bir durumla yine karşılaşılırdı. 28 Şubat'ın, İslamcılığı aslında kendi gerçekliği ile yüzleştirdiğini, onun Sünnetullah'a uygun olmayan acilci amaçlar peşinde koşanların hayalî balonlarını patlattığını belirten Türkmen (2008: 107-111,198), bu süreçte İslamcıların üç farklı tavra yöneldiklerini söylemektedir. Türkmen, bunlardan birincisini müesses nizam karşısında ''uzlaşma ve savrulma'' tavrı; ikincisini ''durağanlaşma ve içe kapanma'' tavrı; üçüncüsünü de ''direniş ve mevcut hali aşma'' tavrı olarak adlandırmaktadır (2008: 120).

28 Şubat'ın ana akım İslamcılar üzerindeki etkisi, kendilerine olan güveni yitirmeleri ve devletin ve toplumun İslamîleştirilmesi umudunu kaybetmeleri şeklinde tezahür etmiştir. Bunun yerine İslamcılar, çareyi İslam'da değil, post-İslamcı bir dönüşüm doğrultusunda, demokratik ve çoğulcu prensipleri arasında kendilerine bir yer bulmayı umdukları modern siyasal kurumlarda aramaya başlamışlardır (Dağı, 2016: 112). İslamcıların anti-demokratik yöntemlerle iktidardan uzaklaştırılmış olması, görünürde onların demokrasiye inançlarını azaltmamış, bilakis arttırmıştır. Demokrasi –bir kez daha– İslamcıların yegane meşruiyet zemini haline gelmiş, müesses nizamı ve oligarşiyi aşmanın tek yolu olarak görülmüştür (Yıldırım, 2016: 494). Bundan sonraki dönem, ''İslamî dönüşüm'', ''İslamî yönetim'', ''Millî Görüş'' gibi ideallerin gündem dışına itilerek direnişin tamamen neoliberal söylemler üzerinden yürütüldüğü bir dönem olmuştur. ''Birlikte yaşama'', ''çoğulculuk'', ''hoşgörü'' gibi değerler çerçevesinde demokrasinin derinleştirilmesi, İslamcıların en güçlü talebi haline gelmiştir (Yıldırım, 2016: 178,192). Bu değişimin en göze çarpan özelliklerinden birisi hiç şüphesiz Avrupa Birliği'ne bakışta kendini göstermiştir. Daha önceleri dinî ve kültürel gerekçelere dayanarak AB ile bütünleşme fikrine karşı olanlar, temel insan haklarının ve özgürlüklerin bir güvencesi olarak görmeye başladıkları AB'ye bu dönemde dört elle sarılmışlardır (Çalış, 2018: 901). İslamcıların geleneksel Batı-karşıtlığı, tekil olarak Erbakan'ın kendi siyasî davasını Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürmesi, kitlesel olarak da özellikle başörtüsü yasağı konusunda AİHM'den medet umulması gibi gelişmelerle yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. 2000'li yıllarda AB'ye üyelik konusunda gösterilen ısrar ve Irak Tezkeresi meselesindeki tutum ise bu çözülmenin zirve noktasını oluşturacaktır (Yılmaz, 2018b: 609-610). AB'ye üyeliği temel insan haklarını teminat altına almanın bir yolu olarak gören İslamcılar, 28 Şubat'ın etkilerinin en hissedilir olduğu dönemde Türkiye'deki sol-liberal çevrelerle de 2010'lu yılların başına kadar sürecek olan bir ittifaka yönelmişlerdir. Aslında bu kesim ile ilk temas 1980'li yıllarda gerçekleşmiş, 1990'larda meyvelerini vermeye başlayan yakınlaşma 28 Şubat sürecinde iki tarafın işbirliğine gitmesine

sebep olmuştur (Yıldırım, 2016: 511). Sol-liberaller, salt demokratik ideallerle de olsa 28 Şubat sürecindeki başörtüsü yasağına ve RP'nin kapatılmasına karşı çıkmaları dolayısıyla İslamcılar tarafından baş tacı edilmişlerdir. Söz konusu ittifaktan, İslamcılar, sol-liberaller aracılığıyla meşruiyet kazanabilmeyi, basın alanında ve kamuoyunda öne çıkabilmeyi; halk nezdinde pek bir karşılığı bulunmayan sol-liberaller de İslamcılar üzerinden kendi tezlerini siyaset sahnesine taşıyabilmeyi ummuşlardır. Türkiye'de siyasetin tıkanmış olduğu ve artık köklü bir değişime gerek duyulduğu, bu dönemde İslamcılar ile sol-liberallerin ortak söylemi haline gelmiştir (Yıldırım, 2016: 189-190).

Köklü bir değişime duyulan ihtiyaç, aynı şekilde reel koşullar nedeniyle İslamcı siyasete yönelik de hissedilmiş ve seslendirilmiştir. RP'nin kapatılmasının ardından bu partiye mensup milletvekillerinin kurdukları Fazilet Partisi, kendi içinde bir ''gelenekçi – yenilikçi'' çekişmesine sahne olmuştur. Erbakan'ın siyasî yasaklı olması sebebiyle FP'nin genel başkanlığını bu süreçte ona yakın bir isim olan Recai Kutan üstlenmiş durumdadır. Partideki yenilikçiler, 14 Mayıs 2000 tarihinde gerçekleştirilen büyük kongrede Kutan'a karşı Abdullah Gül'ü genel başkanlığa aday göstermişlerdir.[45] Ancak Gül'ün kongredeki oylamayı çok az bir farkla kaybetmesi ile partinin yönetimi gelenekçi kanadın elinde kalmıştır (Yavuz, 2018: 601). 28 Şubat sürecindeki altüst oluşun getirdiği siyasî arayışla gün yüzüne çıkan yenilikçi damar, aslında parti içinde geçmişi daha eskiye dayanan felsefî bir değişim ve dönüşümün ifadesidir. İslamî kesimde birbirinden farklı görüş ve tartışmalar 1980'lerin sonlarından itibaren kendini hissettirmiş, yaşanan siyasî kopuş, 28 Şubat'ın da tetiklemesiyle içerideki İslamcılık eleştirisinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Yenilikçi kimliğin içeriklendirilmesinde kendisinden etkilenilen akımların başında ise liberalizm gelmiştir. Bunda sadece liberalizmin özgürlük talep etmenin evrensel dili olduğu veya onun demokrasi anlayışının din ile çatışmayı gerektirmeyen bir çerçeve-değer sunduğu kanaati değil, aynı zamanda 28 Şubat sürecinde uğranılan hak ihlalleri karşısında liberallerin açık tavır almış olmalarının doğurduğu sempati ve yakınlık da etkili olmuştur (Özipek, 2018: 644-645). Liberalleşme arayışındaki yenilikçiler, gelenekçilerden farklı olarak hem küresel sistemle hem de Türkiye'deki AB yanlısı çevrelerle yakın bir ilişki içerisine girmişlerdir (Yavuz, 2018: 601). Partiyi ideolojik bir kadro partisi olarak muhafaza etmek isteyen gelenekçilere karşın

[45] Recep Tayyip Erdoğan, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı yaptığı dönemde Siirt'te okuduğu bir şiir yüzünden ''halkı din ve dil farklılığı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik ettiği'' gerekçesiyle yargılanmış, 1998'de bir yıl hapis cezasının çarptırılmanın yanı sıra kendisine siyaset yasağı getirilmiştir. Bkz. Yalçın Akdoğan, Adalet ve Kalkınma Partisi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s.624.

yenilikçiler, onun ideolojik omurgası da bulunan bir kitle partisine dönüşmesini hedeflemiş ve kapıları herkese açmaktan yana olmuşlardır (Çakır, 2018: 549). FP'deki kongre sürecinde yenilikçilerin başlıca itirazlarının, mevcut yönetim altında davanın kişiselleştirilmesi ve tekelleştirilmesi gibi hususlara yönelik olduğu görülmektedir. Erbakan'ın tek adamlığına, lider-merkezli yönetim anlayışına ve itaat kültürüne karşı çıkan yenilikçiler (Çınar, 2005: 88-92), davanın kurumsallaştırılmasını, toplumsallaştırılmasını, şeffaflaştırılmasını istemişlerdir (Çınar, 2005: 92-96).

Selefi olan partiler gibi FP'nin de laiklik karşıtı düşünce ve eylemlerin odağı haline geldiği gerekçesiyle 2001 yılında kapatılması üzerine İslamî hareket ikiye bölünmüş, Erbakan çizgisini sürdürenler Saadet Partisi'ni; Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Abdüllatif Şener ve Bülent Arınç gibi yenilikçiler de Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurmuşlardır. Kısa adıyla AK Parti, örgütlenmesinde ''ortak akıl'', ''ekip çalışması'', ''parti-içi demokrasi'' gibi ilkeleri ön plana çıkarmış, kendisini bu şekilde tek aklın Erbakan olduğu lider-odaklı Millî Görüş hareketinden farklılaştırmıştır (Çınar, 2005: 109). Partinin ana gövdesini oluşturan kadrolar ve önde gelen bazı isimler bu süreçte İslamcı geçmişleriyle de hesaplaşarak özeleştiride bulunmuşlardır. Hatta Erdoğan, kendisinin hiçbir zaman İslamcı olmadığını ifade etmiştir (Çakır, 2018: 575). En baştan beri Millî Görüş geleneğinin dışındaki kesimlere ulaşmak ve geniş bir siyasî taban oluşturmak, yeni kurulan partinin hedefi olmuştur. Erdoğan, bu hedefi, toplumu ayrıştıran değil birleştiren unsurlar üzerinden uzlaşı ve diyalog arayışına dayalı bir politika izleneceğini söyleyerek dile getirmiştir (Çınar, 2005: 109). Millî Görüş gömleğini çıkaran AK Parti, bu doğrultuda kendisine yeni bir siyasî kimlik seçmiş, ''muhafazakar demokrat'' bir parti olduğunu ilan etmiştir. Duran'a göre (2018: 155) AK Parti'nin 28 Şubat süreciyle daralan siyasî alanda ancak bu değişim ve dönüşüm söylemi ile yer bulabilmesi, Cumhuriyet'in erken dönemlerinde İslamcılığın milliyetçi-muhafazakar ideolojinin şemsiyesi altına sığınmak zorunda kalmasıyla çarpıcı bir benzerlik arz etmektedir. Tuğal'a göre (2016: 155) ise bu durumu, bir dönem laik rejime kafa tutmuş olsalar da Türkiye'deki İslamî hareketlerin sonunda orijinal evleri olan muhafazakar-sağ siyasete geri dönüşlerinin bir örneği olarak okumak mümkün görünmektedir.

2000'li yıllara girilirken Türkiye'de merkez siyasetin bir türlü derlenip-toparlanamayan bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya olması, AK Parti'ye iktidar yolunu açan koşulları teşkil etmiştir. Rıza üretme imkanlarını büyük oranda kaybetmiş olmaları nedeniyle geleneksel sağ ve sol partiler, küresel kapitalizmin talep ettiği ekonomi politikalarını uygulayabilecek güçten

de uzaktırlar (Çiğdem, 2014: 49-51). Herhangi bir toplumsal projeden ve yaratıcı fikirden yoksun siyaset yapma tarzı, 1990'lı yıllarda siyasî merkezin erimesi ile sonuçlanmıştır (Çınar, 2005: 63,115). Merkezin erimesinin parti sistemindeki parçalanmadan daha belirleyici bir nedeni, hakim merkez anlayışının aslında siyaset-üstü görülmesi gereken odaklar tarafından kurulması olmuştur. Bu şekilde projeler ve fikirler içeren siyasal bir vizyona sahip yeni toplumsal dinamiklere alan açılmasının önü büyük ölçüde tıkanmıştır (Çınar, 2005: 115). 28 Şubat sürecinin laik merkezi güvenlik altına alma çabalarının temelde siyasî olan hususları birer güvenlik meselesi haline getirmesi de toplumsal taleplerin siyasî alana taşınmasını engelleyici bir işlev görmüştür. Herhangi bir toplumsal temsile dayanmadığı için kendini yenileme imkanı bulunmayan bu ''eylemsizlik siyaseti'',[46] toplum ile siyaset arasındaki bağı koparak 2002 yılındaki ''büyük tasfiye''nin yaşanmasına yol açmıştır (Çınar, 2005: 118-119). 3 Kasım 2002 tarihinde gerçekleştirilen genel seçimlerde AK Parti oyların %34.3'ünü alarak tek başına iktidar olurken, CHP %19.4'lük oy oranıyla Meclis'e girebilmiş, diğer tüm partiler ise %10'luk barajın altında kalarak tasfiye olmuşlardır.[47]

İktidara geliş sürecinde AK Parti, Türk siyasetinin malul bulunduğu ''yolsuzluk'', ''yoksulluk'' ve ''yasaklar'' konusunu öncelikli gündem maddesi haline getirmiş, halka bu ''3Y'' ile mücadele etme sözü vermiştir. Buna paralel olarak Erdoğan ve arkadaşları, iktidara gelmenin koşulu olarak ulusal ve uluslararası güçlerle de ilişkilerini geliştirme yoluna gitmişlerdir (Tantik, 2014: 66). Bu kapsamda ortaya koydukları yoğun mesai, gösterdikleri AB ile yakınlaşma çabaları, hem içeride hem dışarıda kendilerine büyük destek bulmalarını sağlamıştır (Tantik, 2014: 164). İktidar olduğunda çatışmacı bir dil kullanmaktan özenle kaçınan AK Parti, sistemin temel dinamiklerine dokunmamaya da özel gayret göstermiştir. Otoriter Kemalist devlete ve askerî vesayete karşı iktidarı güvence altına alabilmek için bu dönemde laiklik gibi kavramlara atfedilen önem, yalnızca fikirde değil siyasî stratejide de bir değişime gidilmiş olduğunu ortaya koymaktadır (Dağı, 2016: 112). Nitekim daha kuruluş aşamasında Erdoğan, AK Parti'nin demokratik ve laik hukuk devletini savunan, laikliği demokrasinin teminatı ve toplumsal barışın temel ilkesi sayan bir parti olacağını beyan etmiştir (Akdoğan, 2018: 625). Yine Erdoğan, başbakan olduktan sonra verdiği bir demeçte laiklik konusundaki görüşünü şu sözlerle dile getirmiştir: ''Her şeyden önce ben bir

[46] Tabir, Ümit Cizre'den ödünç alınmıştır.

[47] AK Parti iktidara geldiğinde Erdoğan'ın siyasî yasaklı olması nedeniyle başbakanlık görevini bir süreliğine Gül yürütmüştür. TBMM'ye sunulan bir yasa değişikliğinin onaylanması ile Erdoğan'ın yasağı kalkmış, 9 Mart 2003 tarihinde yapılan ara seçimlerde Siirt milletvekili olarak Meclis'e girmiştir. Gül'ün istifasını sunmasıyla da 14 Mart 2003 tarihinde başbakanlık görevini Erdoğan devralmıştır.

Müslümanım. Bir Müslüman olarak dinimin gereklerini yerine getirmeye çalışıyorum. Beni yaratan Allah'a karşı bir sorumluluğum var ve bu sorumluluğu yerine getirmeye çalışıyorum. Fakat şu an bunu siyasî hayatımdan uzak tutmaya, kendi özelimde yapmaya çalışıyorum. Bir siyasî partinin dini olmaz. Sadece bireylerin dini olur. Yoksa dini sömürmüş olursunuz ve din o kadar yücedir ki sömürülemez veya istismar edilemez'' (akt. Dağı, 2016: 107). Laiklik konusundaki bu tutum değişikliği, AK Parti'den milletvekili seçilen eski İslamcı Mehmet Metiner (2004: 216) tarafından da ''İslam bir ideoloji, Kur'an da anayasa değildir'' sözleriyle dile getirilmiştir. Mevcut haliyle sistemin gayri meşru olduğu inancını muhafaza etseler de, radikal gruplar dahil İslamî kesimlerin neredeyse tamamı, en azından malum söylemlerini rafa kaldırmak suretiyle AK Parti iktidarına destek vermişlerdir (Yıldırım, 2016: 459).

Erdoğan ve AK Parti iktidarının AB'ye üyelik yolunda gösterdiği çaba ve iç siyasete yönelik ortaya koyduğu ılımlı, uzlaşmacı ve özgürlükçü söylemler, müesses nizamın iktidar karşısındaki kuşku ve rahatsızlığını gidermeye yetmemiştir. 2007 yılında ''Cumhuriyetine sahip çık!'' sloganıyla başlatılan ve hükümete karşı bir gövde gösterisine dönüşen Cumhuriyet Mitingleri'ne, TSK adına genelkurmay başkanlığı tarafından yapılan laiklikle ilgili açıklama eşlik etmiştir. Kamuoyunda ''e-muhtıra'' olarak adlandırılan açıklamada ülkenin birçok yerinde laikliğe aykırı olayların yaşanmasından duyulan endişe dile getirilmiş, bunun rejime meydan okumak anlamına geldiği ve TSK'nın üzerine düşeni yapmaktan çekinmeyeceği bildirilmiştir. Bu açıklamaya AK Parti hükümetinin verdiği tepki, daha önceki hükümetlerin askerî müdahaleler karşısında takındıkları tavrın aksine sert olmuş, hükümet geri adım atmamıştır. Siyasî iktidar adına yapılan basın açıklamasında hükümetin de laiklikten yana olduğu vurgulanmakla birlikte genelkurmay başkanının başbakana bağlı olup ona karşı sorumlu bulunduğu hatırlatılmıştır. 2008 yılında ise AK Parti aleyhine ''laikliğe aykırı eylemlerin odağı haline geldiği'' iddiasıyla kapatma davası açılmıştır. Davayı karara bağlayan Anayasa Mahkemesi, partinin kapatılması istemini kabul etmemiş, fakat aldığı hazine yardımını yarıya indirmiştir.

Tüm bariyerleri aşan AK Parti, halk desteğini gözle görülür şekilde arttırmış ve girdiği tüm seçimlerden birinci parti olarak çıkmayı başarmıştır. Partinin 2002 yılında %34.3 ile başlayan seçmen desteğinin süreç içerisinde %49.5'leri gördüğü olmuştur. Millî irade adına askerî vesayetin adım adım geriletilmesi ile birlikte iktidar, 2014'ten itibaren Cumhurbaşkanı olan Erdoğan'ın liderliğinde gücünü daha da tahkim etmiştir. 15 Temmuz 2016'da FETÖ'nün gerçekleştirdiği darbe girişimini takip eden süreçte ise MHP'nin de desteği ile gidilen sistem

değişikliği, Cumhurbaşkanı Erdoğan'a çok daha geniş yetkiler tanımıştır. 16 Nisan 2017'de sunulduğu halk oylamasında %51.4 oranında 'evet' oyu alarak yürürlüğe giren Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi, bu nedenle muhalefet tarafından bir 'tek-adam rejimi' olmakla eleştirilmiştir. Değişikliğin ortaya çıkardığı siyasî yapı, aynı zamanda partiler arasında ittifak sistemlerini de zorunlu kılmış, AK Parti bundan böyle iktidarını MHP ile oluşturduğu Cumhur İttifakı çatısı atında sürdürmüştür. Muhalefet cephesi ise başını CHP'nin çektiği partilerin bir araya gelmesiyle Millet İttifakı'nı oluşturmuştur.[48]

Uzun iktidarı boyunca Erdoğan'ın ve AK Parti'nin ilk dönemlerde izlediği uzlaşmacı siyasetten saptığı, gittikçe otoriter bir çizgiye kaydığı eleştirileri yapılmaktadır. Roy'a göre (2020: 246) Erdoğan'da otoriterleşme emarelerinin görülmeye başladığı yıl 2011'dir. Erol'a göre (2020: 200-201) ise 2013 yılındaki Gezi protestoları, iktidarın ilk dönemlerdeki rıza mekanizmaları oluşturma yöntemini terk ederek toplumsal desteğini kutuplaştırma siyaseti ile tahkim etmeye çalışmasında bir dönüm noktası olmuştur. Bu çalışmanın konusu olan Erdoğan ve AK Parti iktidarına yönelik ''İslamî referanslı eleştiriler'' de ağırlıklı olarak aşağı-yukarı bu tarihlerden itibaren seslendirilmeye başlamıştır.

[48] 14 Mayıs 2023 tarihinde gerçekleştirilen Cumhurbaşkanlığı ve Parlamento seçimlerinde beklediği sonucu elde edemeyen Millet İttifakı, seçim sonrasında dağılma sürecine girmiştir.

2. BÖLÜM

İKTİDARIN DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ

Askerî vesayetin hüküm sürdüğü bir siyasî ortamda iş başına gelen AK Parti, iktidarının ilk dönemlerinde mevcut statükonun ortaya koyduğu direnci aşmanın bir yolunu bulmak zorunda kalmıştır. Zira başta ordu ve yargı olmak üzere laik düzenin teminatı olarak görülen resmî ve sivil aktörlerin gözünde AK Parti, ‘‘irtica’’ tehdidinin eskiye kıyasla daha rafine bir versiyonunu temsil etmektedir. Bu süreçte AK Parti iktidarı, e-muhtıra olayından parti kapatma davasına kadar karşılaştığı pek çok zorluğu, rasyonel yönetim, geniş toplumsal mutabakat, uluslararası işbirliği, ekonomik kalkınma ve AB sürecine eklemlenen demokratik reformlar dolayımıyla aşmayı başarabilmiştir (Ete, 2020). Bu dönemde AB’ye üyelik çabaları kapsamında Kopenhag siyasî kriterleri, AK Parti iktidarı tarafından büyük bir kararlılıkla hayata geçirilmiş; Türk demokrasisinin, ifade ve toplanma özgürlüğü, işkence ve kötü muamele, asker – sivil ilişkileri gibi sorunlu alanlarını iyileştirmeyi amaçlayan uyum paketleri bu dönemde kabul edilmiştir. Buna ek olarak yine insan hakları ve demokrasi meselelerine yönelik hazırlanan anayasa değişikliği paketi, idam cezasının tamamen kaldırılması, cinsiyet eşitliğinin sağlanması, basın özgürlüğünün güçlendirilmesi, yargı bağımsızlığının Avrupa standartlarına ulaştırılması, temel insan hakları konusunda uluslararası sözleşmelerin iç hukuka üstünlüğünün kabul edilmesi gibi hususları içermiştir. Ayrıca demokrasiyi güçlendirmeye yönelik yeni bir ceza kanunu, ceza muhakemeleri usulü kanunu, basın ve dernekler kanunu çıkarılmıştır. 2005 yılında Türkiye ile AB arasında katılım müzakerelerinin başlayabilmesi, AK Parti iktidarının gerçekleştirdiği bu demokratik reformlar sayesinde mümkün olabilmiştir (Özer, 2015: 147). Kubicek, söz konusu dönemi Türkiye’de demokratikleşme adına yaşanan bir ‘‘altın çağ’’ olarak ifade etmektedir (2011: 914).

AK Parti iktidarının ilk dönemleri, 1990’lı yıllar boyunca siyasî ve toplumsal enerjisi ‘‘irtica’’ ve ‘‘bölücülük’’ başta olmak üzere çeşitli tehdit algılarıyla harcanan Türkiye için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu süreçte vesayet sisteminin kendisine yaslandığı tüm kurum ve aktörler gitgide ağırlıklarını yitirmiş, yürürlükteki güvenlik konseptleri yavaş yavaş gündemden düşmüştür (Ete, 2020). Genişleyen özgürlükçü politik atmosferle birlikte, Türk siyasetinin geçmişten gelen hastalıkları olarak teşhis edilen yasaklar, yolsuzluk ve yoksulluk

konularıyla mücadelede önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Kısaca ‘‘3Y’’ olarak formüle edilen bu hususlara karşı mücadele, zaten AK Parti’nin yola çıkarken dillendirdiği en önemli vaatleri arasında yer almıştır.

Bugün Erdoğan ve AK Parti’nin, vesayet sisteminin tasfiyesine ve iktidardaki gücünün zamanla tahkim edilmesine paralel olarak ilk dönemlerdeki çizgisinden hayli uzaklaştığı; yasakçı ve otoriter bir yönetim anlayışına kaydığı, yolsuzluklara bulaştığı ve toplumu yoksulluğa mahkum ettiği eleştirileri yapılmaktadır. Söz konusu eleştiriler sadece ‘‘karşı mahalle’’ tabir edilen muhalif kesimler tarafından dile getirilmemekte, gerek geçmişte İslamcı kimliği ile tanınan, gerekse kendini İslamcı olarak tanımlamadığı halde İslamî bir referans çerçevesine sahip kimi isimler tarafından da paylaşılmaktadır. Bunlardan birçoğuna göre, Erdoğan ve AK Parti iktidarının yaşadığı bu değişim-dönüşüm için kabaca 2010-2014 arası dönemi kapsayan bir tarihlendirme yapmak mümkün görünmektedir. Nitekim bu isimler eleştirilerini aşağı-yukarı bu tarihlerden sonra belirgin bir şekilde arttırmış, görüşlerini çeşitli mecralarda yazılı ve sözlü olarak çok daha yoğun biçimde ortaya koymaya başlamışlardır. Onlara göre İslamcı hareket, yaklaşık bir buçuk asırlık bir iddianın ve mücadelenin sonunda güç ve servet ile sınandığı noktada hiç de iyi bir sınav verememiş; geçmişte karşı çıktığı şeye kendisi dönüşmüştür.

2.1. Karşıtına Dönüşme (28 Şubatçılara Benzeme) İddiası

Uluslararası literatürde, muhalefette bulundukları süre içerisinde özgürlükçü söylemlerle siyaset yapan kadroların iktidara geldikten sonra otoriterleşmeleri konusunu ele alan birçok çalışmaya rastlamak mümkündür. Bu bağlamda örneğin Berch Berberoğlu’nun (2020), içinde bulunduğumuz yüzyılda yükselişe geçen otoriter rejimlerin özelliklerinin ve dinamiklerinin incelendiği ‘‘Authoritarianism in the 21st Century’’ başlıklı çalışmasında, farklı ülkelerde otoriter yönetimlerin nasıl şekillendiği konusu ile birlikte özgürlükçü söylemlerin zamanla nasıl otoriter uygulamalara dönüştüğü üzerinde durulmaktadır. Yine, Gary Wiener’in (2019) ‘‘The Rise of Authoritarianism’’ adlı çalışmasında, farklı ülkelerde yaşanan otoriterleşme süreçleri karşılaştırılmakta ve özgürlükçü söylemlerle iktidara gelen siyasî liderlerin, iktidarlarını konsolide edebilmek için hangi stratejilere başvurdukları ve muhalefeti nasıl bastırdıkları analiz edilmektedir. Levitsky ve Loxton’un (2018) ortaklaşa kaleme aldıkları ‘‘The Illusion of Democracy’’ adlı eserde ise Latin Amerika’nın popülist liderlerinin demokratik söylemlerle iktidara geldikten sonra gösterdikleri otoriterleşme eğilimi mercek altına alınmakta, ayrıca popülizmin bu süreçlere olan katkısı incelenmektedir. Her birinin

durumu kendi ülkesindeki dinamiklere ve tarihsel bağlamlara göre farklılık gösterse de, söz konusu edilen türden dönüşümlere liderler düzeyinde Viktor Orban, Nicolas Maduro, Jair Bolsonaro gibi isimler örnek gösterilmektedir. Macaristan'da Orban, demokratik bir lider görünümüyle iktidara gelmiş, fakat zamanla yasaları kendi lehine çevirerek ve medya özgürlüğünü kısıtlayarak otoriter bir yönetim inşa etmiştir. Benzer şekilde Maduro, Venezuela'da önceki yönetimlerin demokratik ve sosyalist söylemleriyle halktan destek bulmuş, ancak iktidarı ele geçirdikten sonra muhalefeti baskı altına alarak ve seçimleri manipüle ederek otoriter bir yönetim tarzı benimsemiştir. Brezilya'da ise Bolsonaro, seçim kampanyası dönemindeki özgürlükçü politik diline rağmen iktidar olduktan sonra otoriterleşme eğilimleri göstermiş, muhalefetle sert bir şekilde mücadele etmiştir.

Dünyadaki bu örneklere benzer bir süreç, eleştirel yaklaşımları bu çalışmanın konusu olan aktörlere göre 2010'lu yılların başından itibaren Türkiye'de de yaşanmaya başlamıştır. İktidar olmadan önce özgürlükçü söylemleriyle halkın teveccühünü kazanan ve iktidarının ilk yıllarında da demokrasi ve insan hakları alanında önemli açılımlar gerçekleştiren Erdoğan ve AK Parti, zamanla bu ılımlı çizgiden uzaklaşarak otoriterleşme yoluna gitmiş, baskıcı bir yönetim tarzı benimsemiştir. Bu çalışmada eleştirileri ele alınan aktörler, 28 Şubat sürecinde dönemin vesayet rejiminin mağduru olan Erdoğan ve arkadaşlarının, geçmişte kendilerine yapılan zulüm ve haksızlıkların bir benzerini –hatta fazlasını– bugün kendi muhaliflerine reva gördükleri, zamanla karşıtı oldukları 28 Şubatçılara benzedikleri görüşündedirler.

Bu isimlerden biri olan Hayri Kırbaşoğlu'na göre iktidara geliş sürecinde AK Parti, tüm toplumsal kesimlerin taleplerini dikkate alma, özgürlükler alanını genişletme, vesayet sistemini aşarak tam özgürlükçü ve tam katılımcı bir demokrasi inşa etme vaadinde bulunmuştur. Ona göre kimi liberal ve sol/sosyalist çevreler dahil olmak üzere toplumun geniş kesimlerinin AK Parti'ye destek vermiş olmalarının temel sebebi bu olmuştur. AK Parti, aynı şekilde 28 Şubat'ın mağduru olan İslamî kesimden de bu özgürlükçü vaatleri sebebiyle büyük destek görmüştür. Ancak iktidardaki pozisyonu pekiştikçe seçmene verdiği vaatleri birer birer terk etmeye, özgürlükleri genişletmek yerine daha da daraltmaya ve bilinçli bir şekilde demokrasiyi rafa kaldıran adımlar atmaya başlamıştır. Ne parti içerisinde ne de dışarıda icraatlarını denetleyecek herhangi bir mekanizmanın geliştirilememiş olması, AK Parti'yi iktidar olmanın bozucu etkilerine maruz bırakmıştır (2017e). Kırbaşoğlu'na göre İslamî kesim, henüz muhalefetteyken dinsiz, imansız, hırsız ve ahlaksız olarak nitelendirdiği laik rejimde eleştirdiği ve kınadığı ne varsa bugün kat kat fazlasını kendisi irtikap eder hale

gelmiştir. Çözümün adresi olma iddiasıyla iktidara yürüyenler, zamanla bizzat problemin kaynağı haline gelmişlerdir (2016a). İslamcıların, ideolojik karşıtı oldukları şeye dönüştüklerini belirten Kırbaşoğlu, bu durumu ‘‘düşmanına aşık olmak’’ benzetmesiyle ifade etmektedir (2017e).

AK Parti iktidarının baskıcı uygulamalarını 28 Şubat süreci ile kıyaslayan Kırbaşoğlu, bugün yaşanan durumu bir ‘‘İslamî 28 Şubat’’ olarak tanımlamaktadır (2015d). Ona göre günümüzdeki iktidar baskısı, ‘‘laik 28 Şubat’’ olarak adlandırdığı süreçte uygulanan baskıdan daha ağır seyretmektedir (2015c). O, kendisinin o dönemde vesayet rejimine karşı en büyük mücadeleyi çalıştığı fakültede verdiğini, başörtülü bir doktoru TUS imtihanına alması, fakülte idaresine yönelik eleştirilerde bulunması gibi nedenlerle soruşturmalar geçirdiğini, fakülteden atılmanın eşiğine geldiğini söylemektedir. Fakat ona göre o dönemde kurumlar üzerinde uygulanan baskı, doğrudan değil, dolaylı bir baskı olmuştur. İlgili kurum yöneticilerinin, vesayet odaklarınca verilen örtük mesajları alarak bu doğrultuda birtakım adımlar atmaya çalışmış olmaları, karşı tarafta bunlara yönelik belli bir mücadele stratejisi geliştirilebilmesine olanak tanımıştır. Günümüzde ise bu, ona göre tüm ‘‘köylülüğümüzü’’ yansıtacak şekilde çok daha nobran, hoyrat ve kaba bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Siyasî iktidar, kurumsal mekanizmaların yanı sıra medya aracılığıyla da kendisi gibi düşünmeyenlere karşı operasyonlar yürütmekte ve farklı bir yönelim sergileyen kişi ve çevrelere karşı adeta engizisyon uygulamaktadır. Kırbaşoğlu’na göre iktidarın dinî hamiyet duygusundan ziyade dogmatik tutumuyla ilişkilendirilebilecek olan bu yaklaşım, Türkiye’deki İslam düşüncesinin taassup, skolastik zihniyet ve fanatizmin belirlediği anomalisini yansıtmaktadır. Tıpkı laik 28 Şubat gibi İslamî 28 Şubat da dinî düşüncenin aslındaki çeşitliliği yok saymakta ve farklı yorumları marjinalleştirmeye çalışmaktadır (2015d, 2015c). Nuray Mert’in Türkiye’de bir sivil dikta eğiliminin hala çok güçlü olduğu yönündeki görüşüne katıldığını belirten Kırbaşoğlu’na göre, tasfiye edilmiş olan Kemalist, pozitivist, laikçi ve biraz da solcu 28 Şubat statükosunun yerine günümüzde ılımlı/uyumlu İslamcı, abdestli kapitalist bir statüko ve dikta inşa edilmek istenmektedir (2011).

28 Şubat döneminin mağduru olan İslamcılara mensup biri olarak Mustafa İslamoğlu, despot ve üstenci bir anlayış olarak eleştirdiği 28 Şubat’ın toplum üzerinde bir ‘‘mühendislik projesi’’ uygulamaya çalışmış olduğunu hatırlatmaktadır. Söz konusu dönemde egemen olan vesayet rejimi, toplumun farklı kesimlerine ‘‘deli gömleği’’ giydirmeyi amaçlamış; bununla bu toplum kesimlerinin elini, kolunu, gözünü, kulağını, dilini bağlamak istemiştir. Buna

karşın İslamcıların mücadelesi, ona göre siyasî, etnik veya kültürel kimliğine bakmaksızın Türkiye'deki tüm mağdur ve mazlum kesimlerin inanç, düşünce ve ifade özgürlüklerini elde etmelerini sağlamaya yönelik olmuştur. Geçmişte, İslamcıların iktidarında yalan söylenmeyeceğine, haram yenmeyeceğine, tek akılla hareket edilmeyeceğine, İslam'ın istişare ve şûra ilkeleri doğrultusunda kararların ortak akılla alınacağına, yönetimde adalet, merhamet, meşveret, ehliyet ve liyakat prensiplerine riayet edileceğine inanmış olduğunu belirten İslamoğlu, bugün gelinen noktada yaşadığı hayal kırıklığını Rıza Tevfik'in şiirinden alıntıladığı bir cümleyle ''Bir çürük ipliğe hülya dizmişiz'' diyerek ifade etmektedir. Ona göre 28 Şubat'tan bu yana değişen pek bir şey olmamıştır; ülkeyi yöneten kadrolar değişmiş, fakat 28 Şubat'ın tekçi, buyurgan, otoriter, totaliter zihniyeti asla değişmemiştir (2020a). İslamoğlu, bu durumun, geçmişin İslamcılarının bir olgu olarak ''zulme'' değil, sadece belli bir ''zalime'' düşman olduklarını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle, İslamcılar ''Firavunluğa'' değil, sadece ''Firavun''a; ''Ebu Cehilliğe'' değil, sadece ''Ebu Cehil''e karşı çıkmışlardır. Meşru zor kullanma tekelini ellerine geçirdiklerinde kendilerinin zulmün icracısı haline gelmiş olmaları, bunun en açık göstergesidir. Oysa ona göre yapılması gereken şey, ''Sen in, ben bineyim!'' demek değil, zulüm ve haksızlık üreten sistemin kendisinin köklü bir şekilde sorgulanması ve yeniden yapılandırılması olmalıydı (2019c).

Muhalefet döneminde ajitatif bir mağdur diliyle şikayetçi olunan uygulamaların iktidar olunduğunda sahiplenilmesinin Türkiye'nin adeta siyasî tarih yasası ve değişmeyen yazgısı olduğunu belirten Mustafa Öztürk, bunun en uç örneğini İslamcıların iktidarında görmektedir (2021a). Ona göre, geçmişte okuduğu bir şiir yüzünden 28 Şubat sürecinde haksız yere cezaya çarptırılıp siyaset dışına itilmiş olan Erdoğan, bugün –ironik bir biçimde– ''ahmak davası''[49] üzerinden kendi siyasî rakibini saf dışı bırakmanın yollarını aramaktadır. Oysa Erdoğan ve arkadaşları, ülkede özgürlüğün, adaletin ve hakkaniyetin gerçekte nasıl olması gerektiğini herkese gösterme iddiasıyla iktidara gelmişlerdir (2023e). Bu noktada Saff Suresi'nin ''Ey Mü'minler! Yapmayacağınız şeyleri ne diye söyler durursunuz? Yapmayacağınız şeyleri dillendirmeniz Allah katında büyük bir nefretle karşılanır'' diyen 2. ve 3. ayetleri, Öztürk'e göre iktidardakilere yönelik ilahî bir ihtar içermektedir. Ona göre İslamcıların yaşadığı bu çarpıcı değişim ve dönüşüm hikayesinin insana öğretmesi gereken şey, hiç kimsenin sınanmadığı günahın masumu sayılamayacağıdır. O, buna bağlı olarak, herhangi bir fikrin,

[49] CHP'nin İBB Başkanı Ekrem İmamoğlu'na 04.11.2019 tarihinde yaptığı konuşmada YSK üyelerine hakaret ettiği (''ahmak'' dediği) iddiası ile dava açılmış, 14.12.2022 tarihinde mahkeme İmamoğlu hakkında 2 yıl 7 ay 15 gün hapis cezası ve siyasî yasak kararı vermiştir. (https://www.bbc.com/turkce/articles/c4n2yzp3d7vo)

kudret ve imkanla sınanmadığı müddetçe hakikî bir değer ve anlam taşımadığının altını çizmektedir (2021a).

28 Şubat'tan bu yana hiçbir şeyin değişmediği, Erdoğan ve AK Parti iktidarının geçmişin 28 Şubatçılarına benzediği, İhsan Eliaçık'a göre de tartışmasız bir gerçektir. Onun tabiriyle ''ceberrut devlet'', o dönem gösterdiği reflekslerin aynısını bugün de göstermektedir. 28 Şubat sonrasında başörtüsü yasağını protesto etmek için sokak eylemlerine katıldığını belirten Eliaçık, memleketi Kayseri'de bir cami çıkışında polisin tazyikli su ile müdahalesi üzerine diğer eylemcilerle birlikte tekrar camiye sığınmak zorunda kaldıklarını aktarmaktadır. Bu olay, dönemin laik gazetelerinden birinde ''İrticacı radikal İslamcılar camiye ayakkabılarıyla girdiler; bunların İslam'la alakaları yoktur'' şeklinde haber yapılmıştır. 2013 yılındaki Gezi protestoları esnasında polis şiddeti karşısında ayakkabılarıyla camiye girmek zorunda kalanlar hakkında iktidara yakın medyada çıkan haberler, ona göre hiçbir şekilde 28 Şubat'takinden farklı bir zihniyeti yansıtmamaktadır (2013a). O gün Kemalistlerin elinde olan iktidar sopasının bugün İslamcıların eline geçtiğini belirten Eliaçık, aynı şekilde, Gezi eylemcileri için iktidar mensuplarının ''Onlar mazlum değil, çapulcu!'' demesi ile geçmişte başörtüsü eylemcileri için 28 Şubatçıların ''Onlar mazlum değil, irticacı!'' demesi arasındaki benzerlikte ceberrut devletin sürekliliğini görmektedir (2013b). Eliaçık'a göre 28 Şubat zihniyeti gerçekten aşılmak isteniyorsa, bunun yolu 80 yaşındaki insanların rütbelerini söküp onları cezaevine atmaktan değil,[50] ''devlet benim'' anlayışını terk ederek Türkiye'de yaşayan 80 milyonun devletin aslî sahibi olduğunu kabul etmekten geçmektedir (2021e).

''Eski Türkiye'' ile ''Yeni Türkiye'' arasında Rıdvan Kaya da önemli bazı süreklilikler tespit etmektedir. Kaya, FETÖ operasyonları kapsamında yapılan aramalarda insanların ev ve işyerlerinde bulunan kimi kitapların suç delili olarak gösterilmesini eleştirmekte ve ''Yasaklı kitaplar dönemine geri mi döndük?'' diye sormaktadır. Ona göre, gözaltına alınan ve daha sonra tutuklanan bazı şahısların ev veya işyerlerinde Fethullah Gülen'in kitaplarına rastlanmış olduğu haberlerine son zamanlarda sıkça şahit olunmaktadır. Sol görüşlü bir akademisyenin sırf odasında Gülen'in bir kitabı bulunduğu için mahkemeye sevk edilip yargılanması ve akabinde üniversitedeki görevinden uzaklaştırılması, ya da TKP çizgisindeki bir hekimin önce FETÖ soruşturmasından gözaltına alınıp daha sonra evinde Abdullah Öcalan'ın bir kitabı bulunduğu için tutuklanması, Kaya'ya göre ''suçlu kitaplar'' paranoyasının hangi dereceye

[50] 02.09.2013 tarihinde başlayan 28 Şubat Davası'nda ''darbeye teşebbüs'' suçundan yargılanarak hüküm giyen 14 general, 13.04.2018 tarihinde müebbet hapis cezasına çarptırılmış, ayrıca Genelkurmay Başkanlığı'nın kararıyla rütbeleri sökülmüştür. (https://www.bbc.com/turkce/articles/c84z9vl3nzno)

ulaştığını göstermektedir. Münferit vakıalar olarak görülüp geçiştirilemeyecek kadar önemli olan bu durum, ona göre açıkça siyasî hedefler gözeterek hukukun katledilmesi anlamına gelmektedir. Kitap okumanın veya bulundurmanın suç sayılamayacağını, kitaplara yasadışı örgütsel malzeme muamelesi yapılamayacağını vurgulayan Kaya, bu tür bir tavrı hem 12 Eylül sonrasının korku ve dehşet atmosferini geri getirmek hem de 28 Şubat ruhunu hortlatmak olarak değerlendirmektedir. Ona göre ‘‘Yeni Türkiye’’ söyleminin çokça dillendirildiği bir ortamda geçmiş dönemlerin baskıcı ve hukuksuz yaklaşımlarını hatırlatan bu tür uygulamalar, bu söylemin içini boşaltmakta ve inandırıcılığını yok etmektedir (2016a, 2017b).

Kaya, başlangıçta Kemalist kadroların zulüm ve haksızlıklarına karşı adalet iddiasıyla yola çıkan Erdoğan ve AK Parti’nin, zamanla güç ve çıkar ilişkilerine kapılarak kendi kurucu ilkelerine yabancılaştığı düşüncesindedir. Kaya’nın eleştirilerinde iktidardaki bu değişim, ‘‘güç zehirlenmesi’’ kavramıyla örtüşen marazî bir duruma işaret etmektedir. Giderek daha fazla öncekilerin alışkanlıklarını sergilediğini söylediği iktidar, ona göre halkı potansiyel tehdit olarak gören 28 Şubat zihniyetini tekrar dirilterek eski devlet refleksini içselleştirdiğini ortaya koymaktadır (2020c, 2022b). Eskiden olduğu gibi bugün de devlet, polis şiddetinin gündeme geldiği toplumsal olaylarda, yaramazlık yaptığını düşündüğü vatandaşlara karşı kendi memurunu koruma-kollama içgüdüsüyle hareket etmektedir.[51] Kaya’ya göre ‘‘işkenceye sıfır tolerans’’ vaadiyle iktidar olan Erdoğan ve AK Parti, bu vaadini terk ederek kendisinden öncekilerin ‘‘güvenlik devleti’’ konseptini benimsemiş görünmektedir (2022b).

İktidarın, kendisinden öncekilerin işlerine benzer uygulamalar içerisinde olduğuna ilişkin Kaya’nın gündeme getirdiği bir başka husus da şudur: 28 Şubat döneminde Kemalist statüko güçlerinin İslamî kesime türlü haksızlık ve adaletsizliği reva görürken dayandıkları temel gerekçe, söz konusu kesimin güçlenmesi halinde laik devlet yapısını tasfiye edeceği korkusu olmuştur. Kaya, onların bu korkusunun çok da haksız sayılamayacağını, çünkü İslamî kimliğin doğası gereği laik sistemle bağdaşamayacağını söylemektedir. Ne var ki onlar, bu iddialarını ispat eden somut bir delil olmaksızın, yürürlükteki ceza kanunlarını ihlal eden bir fiil bulunmaksızın cezalar yağdırma yoluna giderek açık bir hukuksuzluk sergilemişlerdir.

[51] 20.03.2022 tarihinde Alparslan Kuytul ve Furkan Vakfı Olayı’na ilişkin yetkililer tarafından yapılan ‘‘polislerin göstericilerin saldırısına uğradığı halde sadece iki polisin orantısız güç kullanarak karşılık verdiği’’ şeklindeki savunma kast edilmektedir. Oysa Kaya’ya göre o güne ait kamera görüntüleri, polise yönelik hiçbir saldırının yaşanmadığını göstermektedir. (https://www.haksozhaber.net/suleyman-soylu-hem-idareyi-hem-yargiyi-mi-temsil-ediyor-34381yy.htm)

Kaya, bu nedenle, o dönem İslamî kesimin –haklı olarak– statüko güçlerine hep ‘‘Deliliniz nerede?’’ sorusunu yönelttiklerini hatırlatmaktadır. O süreçte İslamî kesim, statükocu güçlerin bu korkularının haklı olup-olmadığını tartışmamış, sadece uygulamaların hukuksuzluğuna dikkat çekerek, yapılanın bir ‘‘niyet okuma’’ ve ‘‘cadı avı’’ olduğundan şikayet etmiştir. Kaya’ya göre 28 Şubat döneminde ‘‘laik düzeni koruma’’ bahanesiyle siyasî ve ideolojik kaygıların gerisine düşürülen hukuk, bugün de aynı şekilde Erdoğan ve AK Parti iktidarı tarafından siyasî ve ideolojik amaçlarla araçsallaştırılmaktadır. Dünün mağdur ve mazlumları, bugün hukuksuzluğa maruz kaldığından şikayet eden karşıtlarına adeta ‘‘Biz sizi biliyoruz; delile ne gerek var!’’ demektedirler (2022c).

Bu noktada ‘‘biz ve onlar’’ ayrımının yanlışlığına dikkat çeken Cihangir İslam, bu bakış açısının, durumu hem ahlakî hem de mantıksal bir çıkmaza soktuğunu vurgulamaktadır. Ona göre mevcut iktidarın, baskıcı uygulamalarını 28 Şubat sürecinde kendisine yaşatılan hukuksuzluklar üzerinden meşrulaştırmaya çalışması, rövanşist saiklerle hareket etmesi, geçmişin haklı eleştirisini gayrimeşru bir konuma itmektedir (2020a). Adalet söylemiyle devleti dönüştürmek üzere iktidara gelen AK Parti, Cihangir İslam’a göre geçmişteki tüm merkez-sağ partilerin de düştüğü tuzağa düşmüş; kendisi devlet tarafından dönüştürülmüştür (2017a).

Aynı görüşü, eleştirdiği iktidar çevrelerinden kendisini ayrıştırmayan bir üslupla ‘‘inni küntü minezzalimîn (şüphesiz ben zalimlerden oldum)’’[52] diyen Abdurrahman Dilipak (2018f) da dillendirmektedir. O, sistemi dönüştürmek üzere iktidara gelenlerin reel politik karşısında kendilerinin dönüştüğünü bazen fark edemediklerini belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni, sürecin ‘‘kurbağa haşlaması’’ metaforuyla ifade edilen şekilde gerçekleşmesi; değişimin çok yavaş ve aşamalı olarak meydana gelmesidir. Dilipak, AK Parti tabanında sıkça dile getirilen ‘‘Erdoğan iyi, etrafı kötü’’ söylemine veya Erdoğan’ın çevresi tarafından yanıltıldığı iddiasına pek itibar etmemektedir. 1980 öncesinde kendisinin de danışmanlık yaptığını hatırlatarak her ne kadar siyasî karar alma süreçlerinin şekillenmesinde liderin etrafının bir rolü olduğunu kabul etse de, o kişileri etrafına toplayanın, bakanları, danışmanları, bürokratları atayanın liderin kendisi olduğunun altını çizmekte ve Erdoğan’ın sorumluluğuna işaret etmektedir. Değişimin nedenini yalnızca etraftakilere bağlayarak liderin şahsını lâyüsel görmeyi doğru bulmayan Dilipak, Erdoğan’ın geçmişte tanıdığı-bildiği kişiliği ile bugünkü kişiliğinin aynı olmadığını vurgulamaktadır (2020c, 2020d).

[52] Bu ifade, Enbiya Suresi’nin 87. ayetinde, Allah’a yakarışı bağlamında Hz. Yunus’un dilinden aktarılmıştır.

Erdoğan'ın etrafındakilerin yanlış bilgi vermek suretiyle onu yanlış yönlendirdikleri söylemine Ahmet Taşgetiren de karşı çıkmaktadır. Ona göre bu görüşü savunanlar iki önemli hususu gözden kaçırmaktadırlar. Bunlardan birincisi, Erdoğan'ın etrafını başkalarının değil bizzat kendisinin seçtiği gerçeğidir. Etrafın oluşumunda liderin iradesinin görmezden gelinemeyeceğini belirten Taşgetiren, etrafın kötü olmasının liderin yanlış tercihleriyle alakalı olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre danışmanlar, yardımcılar ve yetkili kişilerce yapılan tüm hatalı yönlendirmeler, aslında liderin yanlış seçimlerinin bir sonucu olmaktadır. İkinci husus ise nihaî karar merciinin liderin kendisi olduğu gerçeğidir. Erdoğan, her ne kadar etrafıyla istişare ediyor olsa da son sözü yine kendisi söylemektedir. ''Etraf yanıltıyor'' savunması, ona göre hiçbir şekilde Erdoğan'ın sorumluluğunu hafifletmeye yetmez (2019f). Taşgetiren (2022f), bu bağlamda Erdoğan'a ve AK Parti'ye Aliya İzzetbegoviç'in şu tarihî ikazını hatırlatmaktadır: ''Düşmanınıza yenildiğinizde değil, ona benzediğinizde kaybetmiş olursunuz!''

Eleştirel aktörlerin gözlem ve değerlendirmeleri, onlara göre iktidara gelindiğinde yaşanan dönüşümün sadece bireysel tercihlerle açıklanamayacağını, yapısal ve kurumsal bir dinamiğin de bu sürece eşlik ettiğini göstermektedir. Karşıtına dönüşme, bir anlamda geçmiş deneyim ve ideallerin sınavdan geçmesi olarak okunabilir; bu sınavın kapsamı yalnızca siyasî söylem ve uygulamalarla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda iktidarın işleyiş biçimi ve servet üzerindeki tasarrufuna da sirayet etmektedir. Çalışmanın takip eden bölümleri, İslamî referanslara sahip on yedi eleştirel aktörün zaviyesinden, geçmişin İslamcı kadrolarının önce 'güç' ile, sonra da 'servet' ile olan sınavında nasıl bir başarısızlık yaşadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Birincisi iktidarın siyasî erki kullanma biçimi, baskıcı-otoriter uygulamalar, adaletsizlik, eleştiriye tahammülsüzlük, kutuplaştırma gibi konuları; ikincisi ise kamu kaynakları üzerinde tasarruf biçimi, rüşvet, yolsuzluk, kayırmacılık ve gösterişçi dindarlık gibi pratikleri kapsamaktadır.

2.2. 'Güç' ile İlişkinin Dönüşümü: Otoriterleşme Eleştirisi

İktidarının ilk dönemlerinde AK Parti, yalnızca ekonomik ve siyasî başarılar elde etmemiş, aynı zamanda halk nezdinde güçlü bir toplumsal meşruiyet de kazanmıştır. Ancak aktörlere göre bu güç birikimi iktidarda zamanla otoriterleşme ve devletin kontrolü üzerine daha fazla yoğunlaşma eğilimleri doğurmuştur. Onlar, başlangıçta özgürlük, adalet, millî irade gibi demokratik değerlerle halkın karşısına çıkan iktidarın bir zaman sonra güç ve otorite odaklı bir dönüşüm sürecine girdiği görüşündedirler. Buna göre 'güç' ile ilişkisi, iktidarın

kontrolü elinde tutmak adına yaptığı çeşitli stratejik hamleler biçiminde kendini göstermiş; otoriterleşme, iktidarın siyasî stratejilerinin yanı sıra hukukî, toplumsal ve kültürel alanlarda dışsallaşmıştır. İktidarın bu süreçte yaşadığı dönüşüm, geçmişte karşı olduğu 28 Şubatçı tutum ve yöntemleri kendi pratiğinde yeniden üretmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bölümde, aktörler açısından AK Parti iktidarının güç ile olan ilişkisi, daha önceki egemen güçlerden farklı olarak ‘‘karşıtına dönüşme’’ bağlamında ele alınmakta ve söz konusu sürecin yargı, adalet, muhalefetle ilişkiler ve toplumsal kutuplaşma gibi boyutları irdelenmektedir.

2.2.1. Yargı ve Adalet Eleştirisi

Geçmişin İslamcılarının zamanla ideolojik düşmanlarına benzediklerini düşünen aktörler açısından bu durumun kendisini en çok belli ettiği alanlardan biri yargı ve adalet alanıdır. Onlara göre AK Parti iktidarının yargı ve adalet anlayışında yaşanan dönüşüm, hukuk ilkelerinin ihlali, keyfî yargılamalar ve yargıya müdahalelerle kendini göstermektedir. Bu durumun, yalnızca hukukun üstünlüğü ilkesine aykırı olmadığı, aynı zamanda toplumsal barışa da ciddi zararlar verdiği savunulmaktadır. Diğer yandan, hukuksuz uygulamaların yalnızca yargı ve adaletin temel işlevini sarsmakla kalmayıp, toplumun çeşitli kesimlerinde büyük mağduriyetlere yol açtığı eleştirileri yapılmaktadır. Yargının, adaletin sağlanması için değil, iktidarın konumunun pekiştirilmesi için kullanıldığı görüşü, aktörlerin eleştirilerinin temelini oluşturmaktadır. Onlara göre AK Parti iktidarının yargı üzerindeki baskısı, iktidarın kendisini ve yakınlarını yargıdan muaf tutma çabasıyla da bütünleşmiş görünmektedir. Bu durum, aktörlere göre adaletin yalnızca hukukî bir sorumluluk değil, toplumsal ve ahlakî bir yükümlülük olduğu anlayışını zedelemekte ve adaletin sadece iktidarın çıkarlarını koruyan bir mekanizmaya dönüşmesine neden olmaktadır. İslamcı kökenden gelen AK Parti iktidarının uygulamalarının İslam’daki adalet ilkesinden de büyük bir kopuşu ifade ettiğini vurgulayan aktörler, bu durumun geçmişte hararetle savunulmuş olan değerlerden önemli bir sapmaya işaret ettiği görüşündedirler.

2.2.1.1. Temel Hukuk İlkelerinin İhlali

Hukukun temel ilkelerinin ihlali, aktörler açısından AK Parti iktidarının yargı ve adalet anlayışındaki dönüşümün en dikkat çekici yansımalarından biri olarak görülmektedir. Bu durumun, toplumda adalet ve hukuka duyulan güveni ciddi biçimde sarsarak derin bir güvensizlik duygusuna yol açtığı eleştirileri öne çıkmaktadır. Kaya’ya göre adalet mefhumu AK Parti iktidarında artık hayatî bir değer olarak değil, göz ardı edilebilecek basit bir ayrıntı

gibi algılanmaya başlamış, hukuk sistemi siyasî iktidarın çıkarlarına hizmet eden bir araç haline dönüştürülmüştür (2022d). İktidarla ters düşen herkes için güven ortamının kaybı anlamına gelen bu durum, Hidayet Şefkatli Tuksal'a göre insanların ''her an başıma bir şey gelebilir'' endişesiyle yaşamak zorunda kalmaları demektir (2021a). Bu bağlamda Fatma Bostan Ünsal da, çağdaş siyaset felsefesinin önemli figürlerinden John Rawls'un adalet kuramına atıfla, bir toplumda özgürlüğün kullanılması halinde hoşa gitmeyen sonuçlarla karşılaşılmasının o toplumda adaletin bulunmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Rawls'un hiçbir toplumsal üst-yararın bireylerin özgürlüğünün haksız yere kısıtlanmasını mazur gösteremeyeceği yönündeki görüşü, Ünsal'a göre günümüzün temel insan hakları kabulleriyle örtüştüğü gibi, kendi geleneğimizdeki ''adalet mülkün temelidir'' ilkesiyle de uyum arz etmektedir (2017). Ünsal, Türkiye'deki yargı ve adalet probleminin bundan başka göstergeleri bulunduğunu da sözlerine ekler. Örneğin son yıllarda yapılan ölçümlerde yargıya duyulan güvensizliğin toplumda %70 oranına ulaşmış olması, ona göre üzerinde ciddiyetle durulması gereken endişe verici bir duruma işaret etmektedir (2021f). Benzer şekilde, Eliaçık da Türkiye'nin uluslararası adalet endekslerinde son sıralara gerilemiş olduğuna dikkat çekmekte ve geniş kesimlerin adaletsizlikten şikayet etmelerinin bu veriyi doğruladığını belirtmektedir (2022d). Dilipak ise daha iyi bir yaşam ve gelecek arayışıyla yurtdışına gidenlerin sayısındaki artışı, insanların adalet anlayışlarını, beklentilerini ve deneyimlerini şekillendiren psikolojik bir kavram olarak ''adalet duygusu''nun zedelenmiş olması ile ilişkilendirmektedir. Ona göre adaletin sağlanmadığı bir ülkede insanları cebrî yöntemlerle dahi tutmak mümkün değilken, adaletin olduğu, düşünce ve ifade özgürlüğünün bulunduğu bir yerden insanlar kovulsalar bile gitmezler (2020c).

Aktörlere göre Türkiye'de adalete duyulan güvensizliğin endişe verici boyutlara ulaşmış olmasının nedeni, hukukun temel ilkelerinin çiğnenmesi, keyfî yargılamalarda ve yargıya müdahalelerde bulunulmasıdır. Taşgetiren, günümüz Türkiye'sinde yaygın bir şekilde ihlal edildiğini düşündüğü hukuk ilkelerinden, Haksöz dergisi bünyesinde Bahadır Kurbanoğlu imzasıyla yayımlanan bir inceleme yazısına referansla söz etmektedir. Yazarın tespitlerine katıldığını belirten Taşgetiren'e göre de ''adil yargılanma hakkı'', ''lekelenmeme hakkı'', ''masumiyet karinesi'', ''suçun şahsîliği'' ve ''suçun kanunîliği'' ilkeleri, bu dönemde en çok ihlal edilen temel hukuk ilkelerini teşkil etmektedir (2019d). Benzer tespitlerde bulunan Ünsal, bunlara ''şüpheden sanık yararlanır'' prensibini de eklemekte ve yaşanan süreci bu nedenle bir insan hakları ve adalet krizi olarak tanımlamaktadır (2018a). AK Parti iktidarında unutulmuşa benzediğini söylediği temel evrensel hukuk ilkelerini bir araya toplayan Bülent

Şahin Erdeğer ise yirmi maddeden oluşan daha kapsamlı bir listeye ulaşmaktadır. O, adaletin sadece hukukî değil, aynı zamanda toplumsal normlar ve etik değerlerle ilgili bir kavram olduğunu vurgulamakta; adaletin sağlanmadığı bir toplumda ahlakî değerlerin zayıflayacağı ve toplumsal dokunun zarar göreceği uyarısında bulunmaktadır. Türkiye'de yargının tarihsel olarak resmî ideolojinin vesayeti altında kurumsallaştığını hatırlatan Erdeğer, bu bağlamda İstiklal Mahkemeleri'ni, darbe mahkemelerini veya DGM'leri yargının geçmişteki çarpık işleyişine örnek gösterse de, ona göre AK Parti iktidarında, özellikle de 15 Temmuz'dan sonra bu çarpıklık katlanarak devam etmiştir (2021b).

Erdeğer'e göre günümüz yargı sistemindeki çarpıklığın göstergelerinden biri, hukukun herkese eşit uygulanmaması ve bazı bireylerin ya da grupların hukuksal korumadan yoksun bırakılmasıdır. O, ''kişiye göre hukuk'' olarak adlandırdığı bu durumu, her ikisi de casuslukla suçlandığı halde Rahip Brunson'un ABD'nin talebi üzerine serbest bırakılmasına karşın Osman Kavala'nın aynı suçtan hala cezaevinde tutulması örneği ile somutlaştırmaktadır. Ona göre iktidar, yargı marifetiyle öncelikli olarak siyasî rakiplerini hedef tahtasına oturtsa da, muhalif bir duruşa sahip İslamî kesimlerin[53] de aynı şekilde mağdur edilmesi ayrımcılığın daha geniş boyutlara uzandığını göstermektedir (2022c). Belli eylemlerin bazı bireyler için suç sayılıp ceza gerektirdiği halde aynı eylemlerin başka bazı bireyler için sorun teşkil etmemesi, Ünsal'ın da eleştirilerinin odağındadır. Ona göre Bank Asya'da mevduatının ya da elektrik/su aboneliğinin bulunması birçok insan için FETÖ'ye iltisakın bir karinesi olarak görülmüş, bu insanlar KHK'lar yoluyla mağdur edilmişlerdir. Aynı şekilde çocuklarını söz konusu cemaatin okullarına göndermek de ebeveynler için işten atılmanın veya cezaevine konulmanın meşru sebebi yapılmıştır. Ünsal, bu bağlamda, kısa bir süre öncesine kadar TBMM başkanlığı görevinde bulunmuş olan Mustafa Şentop'un da kendi kızını ve oğlunu bu okullara gönderdiğini hatırlatmaktadır. Başkaları için suç teşkil eden şeyin, güç ve iktidar sahipleri için sorun edilmemesi, herhangi bir soruşturmaya konu olmaması, ona göre adaletin ve eşitliğin açık bir ihlali anlamına gelmektedir. Bu durumu büyük bir ahlakî yozlaşma olarak değerlendiren Ünsal, tarihsel bir perspektiften uyarılarda bulunmakta; Hz. Peygamber'in geçmiş ümmetlerin helak edilmelerinin sebebini zayıflar suç işlediklerinde cezalandırıldıkları halde güçlülerin cezasız bırakılmalarına bağladığını belirtmektedir (2021c). Suç ve suçlu tanımındaki belirsizliğe Kaya da dikkat çekmekte, dün suç sayılmayan bir fiilin değişen konjonktüre göre ve yasada herhangi bir değişiklik yapılmaksızın bugün suç haline

[53] Alparslan Kuytul ve Furkan Vakfı Olayı kastedilmektedir.

getirilebildiğinden şikayet etmektedir (2020a). Ona göre bu tutumun tipik bir örneğini Gezi davası kapsamında yaşananlarda görmek mümkündür. Gezi sürecinde daha önce verilen beraat kararları yok sayılarak yeniden yargılamalara gidilmiş, ya da dönemin başbakanı Erdoğan'ın kendileriyle masada oturup görüştüğü kişiler daha sonra bir anda terörist ve darbeci ilan edilmişlerdir. ''Gezi tayfası'' olarak adlandırdığı çevreleri müfsit diye niteleyen ve kendisinin onların zihniyetinden berî olduğunun altını ısrarla çizen Kaya, konuya bir ''hukuk sorunu'' olarak yaklaşmaktadır. Erdoğan ve AK Parti iktidarına karşı askerî bir darbe gerçekleşmiş olsa Kavala ve Gezi tayfasının bundan hoşnut kalacağına kendisinin de inandığını belirtmekle birlikte o, bu insanların fiilen bir darbe girişiminde bulundukları suçlaması için elle tutulur, gözle görülür, açık ve somut bir delilin ortada olmadığını vurgulamaktadır. Kaya'ya göre yargısal süreçlerdeki keyfî delillendirmeye, mahkeme heyetindeki bir üyenin delil yokluğu nedeniyle katılmadığı kararda diğer iki hakimin sanık hakkında ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası verebilmiş olmaları da çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir (2022c). Ona göre özellikle siyasî suçlar ve terör suçları kapsamındaki davalarda çoğu kez polis ve savcılık soruşturmaları esnasında öne sürülen ithamlar –çok fazla bir delillendirme kaygısı olmaksızın– yargı kararı haline gelebilmektedir (2020a).

Ancak 15 Temmuz sonrasında yürürlüğe konulan KHK'lar, Erdeğer'e göre bundan daha ileri hukuksuzluklara yol açmaktadır. Ona göre herhangi bir mahkeme süreci ve yargı kararı olmadan da KHK'lar yoluyla insanların hakları gasp edilmekte, hayatları karartılmaktadır. Erdeğer, yakın tarihteki en baskıcı rejimlerin bile göstermelik de olsa bir şekilde yargısal süreçlere başvurmadan, ellerinde bir mahkeme kararı bulunmadan bu tür uygulamalara gitmediklerine dikkat çekmektedir. O, bu bağlamda İstiklal Mahkemeleri'ni ve Stalin dönemi Sovyet Rusya'sında insanların Gulag kamplarına gönderilmelerini örnek göstermektedir. Söz konusu örneklerde insanlar sembolik de olsa bir yargılama sürecine tabi tutulmuş, uygulamaların mahkeme kararına dayandırılmasına özen gösterilmiştir (2022c). Bu noktada Ünsal, KHK'ların başlangıçta sadece OHAL kapsamında 15 Temmuz'la ilgili güvenlik önlemleri için düşünülmüş olmasına rağmen zamanla OHAL ile alakasız konularda da bir enstrüman olarak kullanılmaya başladığı eleştirisini yapmaktadır. Ünsal'a göre bu durum, hem yargıyı hem Meclis'i devre dışı bırakarak tüm demokratik denetim mekanizmalarından bağımsız bir şekilde siyasî iktidarın keyfî kararlar alabilmesinin önünü açmaktadır (2018a).

Öztürk, bugün siyasî iradenin hukuk karşısında takındığı keyfî tutumun ülkedeki en üst hukukî belge sayılan anayasayı bile kapsayacak bir noktaya ulaştığı düşüncesindedir.

Anayasanın AK Parti iktidarı boyunca kendi vizyonu doğrultusunda birçok kez değişikliğe uğratılmış olmasına rağmen iktidar tarafından uygulamada geçersiz kılındığını belirten Öztürk, halihazırda yürürlükte olanın bir ‘‘Paşagönül Anayasası’’ olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mevcut siyasî iradenin hoşuna gitmeyen kararlar verdiğinde Anayasa Mahkemesi rahatlıkla yok sayılabilmekte veya kurumsal varlığı sorgulanabilmektedir. AYM'nin, iktidarı rahatsız edici bir kararının daha alt seviyedeki bir yerel mahkeme tarafından tanınmaması[54] ya da kendisine yönelik kapatma çağrısında bulunulması,[55] Öztürk'e göre Türkiye'de anayasanın teorik olarak varlığını sürdürse bile pratikte bir etkisinin kalmadığını ortaya koymaktadır (2021h, 2022k).

AK Parti iktidarı, anayasanın ötesinde, hukuk alanında altına imza attığı uluslararası antlaşma ve taahhütlere bağlı kalmamakla da eleştirilmektedir. İktidarının ilk yıllarında AK Parti, demokrasi ve insan haklarının derinleştirilmesi amacıyla hayata geçirdiği anayasa değişiklik paketinde temel haklar konusunda uluslararası sözleşmelerin iç hukuka üstünlüğü ilkesini; AİHM'in yargı yetkisini ve kararlarının bağlayıcılığını kabul etmiştir. Bugün Erdoğan'ın Kavala ve Demirtaş gibi bazı isimlerin Türkiye'de görülen davalarıyla ilgili AİHM'in verdiği hak ihlali kararını tanımadığını açıklaması, Ünsal'a göre iktidarın uluslararası hukuk alanındaki yükümlülüklerini yerine getirmemesi demektir. O, anayasa hukukçusu Serap Yazıcı'nın konuyla ilgili mütalaasına atıfla AİHM kararına uymamanın ‘‘verilen sözlere uymamak’’ anlamına geldiğini söylemektedir. Erdoğan'ın şimdi kararını tanımadığını duyurduğu AİHM'e daha önce kendi şahsıyla ilgili davalar için üç defa başvurduğunu da hatırlatan Ünsal,[56] lehte olan durumlarda AİHM'i saygın bir kurum olarak görüp, aleyhte olan durumlarda yok saymanın çifte standart olduğunu belirtmektedir (2021f).

Erdoğan'ın AİHM'in kararını tanımadığını bildiren sözleri, Ünsal'a göre bu yönüyle ‘‘sözleşmeye uymamak’’ anlamına geldiği gibi, diğer bir yönüyle de ‘‘yargıya müdahale’’ niteliği taşımaktadır. Anayasanın 138. maddesi, hiçbir organ, makam veya kişinin yargıya emir ve talimat veremeyeceğini açık bir şekilde belirtmektedir. Ona göre yürürlükte olan

[54] AYM'nin CHP'li Enis Berberoğlu'nun davasında ‘‘hak ihlali’’ bulunduğu yönündeki 21.01.2021 tarihli kararına rağmen İstanbul 14. Ağır Ceza Mahkemesi'nin davanın yeniden görülmesine gerek olmadığına hükmetmesi kastedilmektedir. (https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-55922662; https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/enis-berberoglunun-yeniden-yargilanmasina/2004918)

[55] AYM'nin, HDP'nin kapatılması gibi birtakım konulara ilişkin verdiği kararlar üzerine MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli'nin farklı tarihlerde yaptığı ‘‘Anayasa Mahkemesi kapatılmalıdır!’’ şeklindeki açıklama kastedilmektedir. (https://www.ntv.com.tr/turkiye/bahceli-aym-kapatilmali,vKxJWERuAUOlyR594T7CBw)

[56] Erdoğan'ın AİHM'e ilk başvurusu 1999 yılında ‘‘adil yargılanma’’ için; ikincisi 2002 yılında ‘‘sicil kaydının silinmesi’’ için; üçüncüsü de yine 2002 yılında ‘‘milletvekili olabilmek’’ için olmuştur. (https://serbestiyet.com/featured/cumhurbaskani-erdogan-bizi-baglamaz-dedigi-aihmye-gecmiste-3-kez-basvur-48254/)

sistemde son derece güçlü bir konumu bulunan Cumhurbaşkanı'nın hukukî süreçlere ilişkin açıklamaları yargı mensuplarınca emir gibi telakki edilmekte, yargı bağımsızlığı bu şekilde ciddi yaralar almaktadır. Ünsal, bu açıklamasından daha birkaç ay önce Erdoğan'ın CHP lideri Kılıçdaroğlu'nun yargıyla ilgili bir eleştirisi üzerine bunun yargıya müdahale anlamına geldiğini ve Kılıçdaroğlu'nun anayasa suçu işlediğini savunduğunu hatırlatarak, bu iki isimden hangisinin sözlerinin yargıyı etkileme potansiyeli bulunduğunu sormaktadır (2021f). Kavala davasında yaptığı açıklamalarla Erdoğan'ın yargıyı yönlendirdiği görüşünü Kaya da paylaşmaktadır. Ona göre henüz mahkeme süreci devam ederken Erdoğan'ın Kavala'yı ''terörist'' olarak nitelemesi, yargının bağımsızlığı tartışmasını gereksiz kılmaktadır (2021b). O, yargıya müdahalenin örneklerine sadece devletin en tepesinde değil, bakanlıklar düzeyinde de şahit olunabildiğini belirtir. Örneğin dönemin İçişleri Bakanı Süleyman Soylu'nun Alparslan Kuytul hakkında kullandığı ''kökü dışarıda olan, başka yerlerden talimat alan bir şaklaban'' şeklindeki ifade, doğrudan yargı yetkisini kullanmak ve yargısız infazda bulunmak anlamına gelmektedir. Kaya, son yıllarda bu tutumun vakıa-ı adiye halini aldığını, iktidar mensuplarının hoşlanmadıkları kişi ve çevreleri –devam eden yargı süreçlerine bakmaksızın– kamuoyu önünde rahatlıkla suçlu ilan edip mahkum edebildiklerini söylemektedir (2022b). Kaya'ya göre tekil davalar özelinde yaşanan tüm usulsüzlükler, aslında daha geniş bir çerçevede Türkiye'nin genel yargı sistemindeki kronikleşmiş sorunun sadece birer parçasıdır (2021b). Aynı şekilde Taşgetiren de yargıdaki sorunun büyük kısmını iktidarın duruşu ve bakışıyla doğrudan ilişkili bir mesele olarak görmektedir. Ona göre iktidarın tavrı yargının kimyasını etkilemekte ve verilen kararların iktidarın talep ve beklentilerine göre şekillenmesine sebep olmaktadır. Bu durum, yargının tasarruflarını ''siyaseten katl'' türü uygulamalara dönüştürmekte (2020a); hukuk sistemini ülke yöneticilerinin ''taktığı'' kişileri cezalandırmanın yollarını arayan bir araç haline getirmektedir (2020h). Taşgetiren için, en kritik davalara bakan bir hakimin bozkurt işaretiyle poz vermekten çekinmemesi, Türkiye'de yargının siyasallaşmasının hangi boyutlarda olduğunu gözler önüne sermektedir (2022a).[57]

2.2.1.2. Mağduriyetler

Yargı ve adalet sistemindeki tüm bu çarpıklıkların sonucu, aktörlere göre çok geniş çaplı mağduriyetlerin ortaya çıkması olmuştur. Eleştiriler, özellikle 15 Temmuz sonrasında FETÖ

[57] Sosyal medya platformlarında paylaşılan bir fotoğrafta üzerinde cübbesiyle baro bayrağı yanında bozkurt işareti yaptığı görülen kişinin, Cumhurbaşkanı'na hakaret suçlamasıyla sevk edildiği mahkemede gazeteci Sedef Kabaş'ı tutuklayan hakim olduğu iddia edilmiştir. (https://teyit.org/analiz/fotografta-bozkurt-isareti-yapan-kisinin-sedef-kabasi-tutuklayan-hakim-oldugu-iddiasi)

ile mücadele kapsamında yürütülen operasyonlarda sapla samanın birbirine karıştığı ve bu durumun çok sayıda insanî dramın yaşanmasına yol açtığı yönündedir. Buna göre yüz binlerce insan mağdur edilmiş, bir o kadarı afakî suçlamalarla FETÖ'ye iltisaklı sayılarak KHK'lar yoluyla ya görevinden uzaklaştırılmış ya da cezaevlerine konulmuştur. Yaşananları bir ''KHK faciası'' olarak niteleyebilmek için Bülent Arınç'ın açıklamalarını beklemek gerekmediğini belirten Taşgetiren,[58] OHAL Komisyonu'na an itibariyle 126.200 itiraz başvurusu yapıldığını, bunlardan henüz dosyası karara bağlanmış olanlar arasında bile 8.320 kamu görevlisinin haksız yere işinden atıldığının anlaşıldığını söylemektedir. Ona göre KHK'lar, en azından bu insanlar için, üç yıl boyunca[59] terör örgütü mensubu muamelesi gördükleri, evlerine ekmek götüremedikleri için gerçek bir faciaya dönüşmüştür (2019a). Bu noktada o, soruşturmaların kitlesel boyutta gerçekleşmesi nedeniyle mağdurların oranının binde bir olması halinde dahi bunun on binleri ifade edeceği gerçeğini, Dicle kenarındaki kurdun kuzuyu kapmasının Ömer'den sorulacağına inanan iktidarın dikkatine sunmaktadır (2019a, 2020b). Taşgetiren'e göre OHAL Komisyonu'nun ''göreve dönebilir'' kararı vermesi de mağdurlar için sorunu çözmeye yetmemektedir. Zira devletin, sadakatlerinden emin olmadığı kişileri çalıştırmama hakkı olduğuna inanması, ilk mağduriyetlerin ötesinde göreve geri dönememek gibi bir başka faciayı beraberinde getirmektedir (2019a).

FETÖ ile mücadelede sapla samanın birbirine karışmasını Eliaçık, eski çağlarda suçlu-suçsuz ayrımı yapılmadan girişilen toplu kıyımlara, kabile katliamlarına benzetmektedir. Bu metaforla o, hukuk ve adaletin ortadan kalkıp keyfîliğin ve öç alma güdüsünün hakim olduğu bir çerçevede herkesin potansiyel suçlu damgası yiyebildiği kaotik bir durumun yaşandığı imasında bulunmaktadır. Ona göre iktidar, 120 bin kişiyi KHK'larla cezaevlerine doldurmak ve hepsine birden FETÖ'cü damgası vurmak suretiyle bireysel koşulların dikkate alınmadığı bir toplu suçlama ve cezalandırma işlemi uygulamaktadır (2022d). İslamoğlu da aynı noktaya ilişkin itirazlarını dile getirmekte, suçlu ile suçsuzun bireysel değerlendirmeler ışığında ayırt edilmemesinin olayı bir intikam hareketine dönüştürdüğünü söylemektedir (2020b). Ona göre bu sürecin mağduru ekmeğinden başka derdi olmayan garibanlar olmuş, sadece Bank Asya'da fatura yatırdığı veya Zaman gazetesine abone olduğu için masum insanlar FETÖ'cü olmakla itham edilmişlerdir. Buna karşın söz konusu yapı içerisinde en üst görevlerde bulunmuş veya onunla yakın ilişkiler içinde olmuş bazı kişiler ise hala toplumda makbul ve saygın insan

[58] Cumhurbaşkanlığı Yüksek İstişare Kurulu Üyesi olduğu halde eleştirel çıkışları olan Bülent Arınç, 2019 yılında verdiği bir mülakatta ''KHK faciası''ndan söz etmiş, bu süreçte en az bir milyon insanın mağdur edildiğini söylemiştir. (https://tr.euronews.com/2019/10/31/bulent-arinc-khk-magduriyetleri-bir-faciaya-donustu)
[59] Taşgetiren'in ''üç yıl'' demesi, yazıyı 2019 yılında kaleme almış olması nedeniyledir.

muamelesi görmekte, bu kişilere yönelik herhangi bir yaptırım uygulanmamaktadır (2017a, 2019c). İslamoğlu'nun işaret ettiği husus, Hamza Türkmen'in de dikkatleri üzerine çekmek istediği konudur. Türkmen, FETÖ'nün paralel devlet yapılanmasının çoğu kez üç katmanlı bir piramit şeklinde tarif edildiğini hatırlatmaktadır. Bunun en alt katmanı ''ibadet'', orta katmanı ''ticaret'', üst katmanı da ''ihanet'' olarak ifade edilmektedir. Altta sırf ibadet saikiyle, dinî duygularla bu yapıya destek vermiş olanlar; ortada ticaret erbabı, salt ekonomik kazanç peşinde koşanlar; üstte ise örgütün stratejik ve hain amaçları doğrultunda hareket edenler yer almaktadır. Türkmen, darbe teşebbüsünde bulunanlar ihanet katmanındakiler olduğu halde herhangi bir ayrım gözetilmeksizin toplu cezalandırma yoluna gidilmesini, diğer bir ifadeyle kurunun yanında yaşın da yakılmasını sert sözlerle eleştirmektedir. Özellikle söz konusu yapıyı dinî bir cemaat olarak gördüğü için ona destek vermiş olan tabanın cezalandırılması, Türkmen'e göre hem adaletsiz hem de –kazanılabilecek kitleyi hainlerin kucağına ittiği için– hikmetsiz bir uygulamadır (2022e). Aynı görüşte olan Kaya da, tam bu noktada, tabanın yöneliminde iktidarın geçmişteki motive edici tutumunun oynadığı role dikkat çekmektedir. Devlet, bu yapıyı yıllarca akredite etmiş, muteber bir cemaat olarak öne çıkarmış, verdiği destekle onun büyümesine kayda değer bir katkı sağlamıştır. Kaya'ya göre devlet nezdinde bu denli saygın bir konumu olduğunu gördükleri bir cemaatin etkinliklerine katılan sıradan insanlar ile fiilen darbe kalkışmasında bulunan ve halkın üzerine ateş yağdıran insanları aynı kefeye koymak ne ahlakla ne de adaletle bağdaşmaktadır (2020a).

Ünsal, OHAL döneminde yapılan işten çıkarma, gözaltı ve tutuklama işlemlerinin afakî suçlamalara dayandırılmasından veya suçun ne olduğunun çoğu kez hiç söylenmemesinden yakınmaktadır. Ona göre yürürlükteki yasalara aykırı olan bu tür uygulamalar yoluyla mağdur edilenlerin sayısı yüz binleri aşmış durumdadır (2017, 2018b). Yaşanan süreci 12 Eylül askerî darbe döneminde 1402 sayılı Sıkıyönetim Kanunu uyarınca yapılan görevden almalarla karşılaştıran Ünsal, cuntacıların uygulamalarını daha insaflı bulmaktadır. Kararların illerdeki sıkıyönetim birimlerine bırakıldığı 12 Eylül sürecinde ilgili kişiler en azından neden görevden alındıkları hakkında bilgilendirilmişlerdir. Günümüz OHAL koşullarında ise binlerce kişi için birebir aynı ifadelerden oluşan iki-üç paragraflık bir yazı, bunun için yeterli görülmektedir. Ünsal, aynı kalıp cümlelerle işlerine son verildiği bildirilen kişilerden her birinin bireysel durumunun farklılığına vurgu yapmaktadır (2021a). KHK'yla işine son verilenlerden biri olan Cihangir İslam, Ünsal'ı teyit etmekte ve işten çıkarılan 150 bin kişi gibi kendisine de herhangi bir gerekçeli hüküm metni sunulmadığını söylemektedir. Tanımlanmamış suçlardan dolayı insanların cezalandırıldığını belirten Cihangir İslam'a göre mağduriyetlerin en uç psikolojik

ve toplumsal bedellerini karşılaşılan intihar vakıaları oluşturmaktadır (2017c). Bunun son örneği, Ünsal'a göre cep telefonlarındaki ByLock uygulaması nedeniyle açığa alınanlar arasında yaşanmıştır. Yaklaşık 10 bin kişinin yanlışlıkla listeye dahil edildiği ve bin kişinin haksız isnatlarla hapiste tutulduğu haberinin ana akım medyada da yer aldığını dile getiren Ünsal, konuyu inceleyenlerin açıklamalarına referansla hatalı listede ismi geçenlerden dört kişinin intihar ettiği bilgisini paylaşmaktadır (2018a). Ona göre intiharlar dışında bir başka ağır trajediyi de cezaevlerindeki kadın ve çocukların durumu oluşturmaktadır. Yargılandıkları süreyi evlerinde geçirmelerine imkan tanıyan bir yasa maddesinin varlığına rağmen lohusa annelerle birlikte 750 bebek hapishanelerde tutulmakta, hamile kadınlar doğumhane kapılarından cezaevlerine gönderilmektedir (2018b).

FETÖ ile mücadele kapsamında iktidar tarafından devreye sokulan ihbar mekanizması da mağduriyetleri arttıran bir unsur olarak aktörlerin eleştirisine uğramaktadır. Erdoğan'ın 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında halkı tanıdıkları FETÖ'cüleri ihbar etmeye çağırması, Türkmen'e göre sonuçları itibariyle adalet duygusunun daha da yara almasına yol açan yanlış bir adım olmuştur (2017b). Ona göre bu çağrıyla birlikte çok sayıda Müslüman, FETÖ ile herhangi bir ilişkisi olmadığı halde FETÖ'cülerin kötü niyetli ihbarları neticesinde haksız yere açığa alınmış veya tutuklanmıştır. Yine aynı şekilde yargıdaki Kemalist batıcılar ile Türkçü ulusalcılar da bu sayede bürokrasi içindeki bazı yetkin Müslümanları kasıtlı olarak FETÖ'cülük sepetine koyup mağdur etmişlerdir (2017c). Öztürk ise ihbar mekanizmasının ideolojik önyargılar dışında çok daha sıradan beşerî motivasyonlarla da kötüye kullanılmaya açık olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre söz konusu uygulama, insanların şahsî husumet ve hesaplaşma arzusuyla da birbirleri aleyhinde muhbirlik yapmaları gibi ahlaksızlıklara kapı aralamaktadır (2016c).

Sorunun sadece FETÖ davalarıyla sınırlı olmadığını belirten Kaya, iktidarın güvenlik politikalarının şiddet eylemleriyle ilişkilendirilmeyen ideolojik faaliyetleri de kapsayan bir baskıya dönüştüğü düşüncesindedir. Ona göre tek bir şiddet eyleminde bile bulunmadıkları halde Hizbu't-Tahrir üyeleri terör suçlusu olarak yargılanıp hapis cezalarına çarptırılmaktadır (2018, 2020a). Ya da benzer şekilde Selefî eğilimli Müslümanlar, sırf Suriye'ye yardım ulaştırdıkları, Afganistan veya Pakistan gibi ülkelerde bulundukları, Diyanet'e ait camilerde namaz kılmadıkları, çocuklarını okula göndermedikleri için terör örgütü mensubu olmakla suçlanmaktadırlar (2020a). ''IŞİD ile mücadele'' adı altında sürdürülen operasyonlarda çok sayıda hukuk dışı uygulamaya şahit olunduğuna değinen Kaya, bu örgütle irtibatlı oldukları

gerekçesiyle gözaltına alınanların çoğunun değil IŞİD üyesi olmak, IŞİD'in tekfir ve tehdit ettiği insanlar olduğunu söylemektedir. Ona göre yürütülen operasyonlarda çok defa örgüt bağlantısından ziyade insanların dinî-itikadî yönelimlerinden hareket edilmekte, bazen de yalnızca dış görünüşleri mağdur edilmeleri için yeterli olmaktadır (2017b).

2.2.1.3. Yargısal Koruma Kalkanı

Aktörlere göre toplumun farklı kesimlerine karşı yargıyı etkili bir baskı aracı olarak kullanan AK Parti iktidarı, iş kendisine ve kendi çevresine geldiğinde adeta bir ''koruma kalkanı'' oluşturarak yargıdan kaçmaktadır. Bu bağlamda söylenen, iktidar mensuplarına ve onların yakınlarına yönelik suçlamalardan ötürü soruşturma açılmasına bile müsaade edilmediği, bu kişilerin yargı karşısında hesap vermekten muaf tutulduklarıdır. Taşgetiren, 17/25 Aralık öncesinde FETÖ'nün devlette kadrolaşmasına iktidarın yaptığı katkıları ve onun yargıda, emniyette, eğitimde ve TSK'da işlediği suçların iktidarın kendisine alan açması sayesinde mümkün olabildiğini bu çerçevede söz konusu etmektedir. Adı geçen alanlarda işlenen suçlar FETÖ'nün günahı olmanın yanında iktidar için de soruşturulmayı hak eden birikmiş bir ''bagaj'' olarak değerlendirilmektedir. İktidar, ısrarla 17/25 Aralık'tan sonra FETÖ'ye karşı verdiği mücadeleyi öne çıkararak bu tarihten öncesine ait olan ''dosya''nın açılmasını önlemeye çalışmaktadır. Taşgetiren, iktidar tarafından yok sayılsa da 17/25 Aralık öncesinde yapılan yanlışların kaybolmadığını, bir yerlerde beklediğini ve zamanı geldiğinde birileri tarafından mutlaka gün yüzüne çıkarılacağını düşünmektedir (2020b).

Eliaçık ise sözü doğrudan 17/25 Aralık dosyalarına getirmekte, rüşvet ve yolsuzlukla suçlanan bakanların yargıdan kaçırıldığını söylemektedir. Bu isimlerden biri olan dönemin çevre ve şehircilik bakanı Erdoğan Bayraktar'ın ''Allah beni kayırdı ve kurtardı''[60] şeklindeki sözlerini değerlendiren Eliaçık, böyle bir iddiada bulunabilmek için bağımsız bir mahkeme önünde hesap vermiş ve aklanmış olmak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Kur'an'da geçen ''İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmedin!'' mealindeki ayet,[61] bir hükmetme olayının gerekliliğine, mahkeme sürecinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Oysa ne Bayraktar ne de rüşvet ve yolsuzlukla suçlanan diğer bakanlar yargı önüne çıkarılmışlardır;

[60] Erdoğan Bayraktar, Diken adlı haber sitesinden Altan Sancar'a verdiği röportajda 17/25 Aralık sürecinde yaşananlarla ilgili konuşmuş, kendisinden bahsederken ''Allah beni kayırdı ve kurtardı'' ifadesini kullanmıştır. (https://www.diken.com.tr/erdogan-bayraktar-acti-agzini-yum-du-gozunu/; https://www.indyturk.com/node/426096/haber/erdo%C4%9Fan-bayraktar%C4%B1n-dosyamda-ne-varsa-do%C4%9Frudur-a%CC3%A7%C4%B1klamas%C4%B1na-takipsizlik)

[61] Nisa-58

tam tersine bunlar hakkında savcılık tarafından takipsizlik kararı verilmiş ve dosyaları kapatılmıştır. Bu isimlerin Yüce Divan'da yargılanmaları gerektiğine inanan Eliaçık, 2017 yılında referanduma sunulan anayasa değişikliği ile bakanlar hakkında soruşturma açma ve Yüce Divan'a sevk etme koşullarının zorlaştırıldığına da bu bağlamda dikkat çeker. Ona göre siyasî otorite, bu yeni düzenlemeyle kendi mensuplarına gelecekte yöneltilecek suçlamaların soruşturulmasını da önleyen bir yapı inşa etmiştir. Ancak o, bu gibi durumlarda zaman aşımı olmadığını ve bir hükümet değişikliğinde bu davaların mutlaka adlî bir konu haline getirileceğini vurgulamaktadır (2021d).

Eliaçık'a göre iktidarın oluşturduğu koruma kalkanının devreye girdiği bir başka olay, iktidara yakınlığıyla bilinen Ensar Vakfı'na ait bir yurtta yaşanan çocuk istismarı olayıdır. Konuya ilişkin iktidar cenahının ve destekçi kurumların tepkisini ''kabile kafası'' olarak adlandıran Eliaçık, olayda suçun ve suçlunun deşifre edilmesi yerine grup-içi çıkarların öncelendiğini ve grup aidiyetinin ahlakî sorumlulukların önüne geçirildiğini ima etmektedir. Ona göre özeleştiri yaparak istifa etmeleri beklenen yetkililer, yalnızca kabilelerini koruma içgüdüsüyle söz konusu kurumu aklamayı amaçlayan tutumlar sergilemişlerdir. O, dönemin aile bakanı Sema Ramazanoğlu hakkında verilen gensorunun reddedilmesi üzerine iktidar milletvekillerinin bakanı tebrik etmek için sıraya girmelerini kan donduran bir tablo olarak tasvir etmektedir (2016b). Yine Eliaçık, Roboski ve Kabataş olaylarını, kamu bankalarındaki usulsüzlükleri ya da isim, yer ve zaman bildirilerek ihbar edildiği halde ucu istenmedik kişilere dokunacak olan uyuşturucu kaçakçılığı konularını koruma kalkanının devreye girdiği alanlar olarak görmekte; hiçbir savcının bunları araştırmak için harekete geçmediğini ifade etmektedir (2021d). Bu noktada Öztürk de, iktidar çevrelerince adeta ''lanetli'' diye anılan 1990'lı yıllardaki Susurluk skandalını gündeme getirerek onu –suç karşısındaki tutum farkını ortaya koymak açısından– bugünkü durumla kıyaslamaktadır. Susurluk skandalı patlak verdiğinde Meclis harekete geçmiş, konuyla ilgili raporlar hazırlanmış, bir dizi soruşturma başlatılmış ve nihayetinde dönemin İçişleri Bakanı istifa etmek zorunda kalmıştır. Öztürk'e göre AK Parti iktidarında ise insanlar benzer durumlar karşısında adeta ilanla savcı aramak mecburiyetindedirler. İktidarın kendi mensuplarını koruyup-kollamasının yakın zamandaki bir başka örneğini de, ona göre Ruhsar Pekcan olayı teşkil etmektedir. Pekcan, Ticaret Bakanlığı görevini yürütürken, sahibi olduğu şirketin ürettiği dezenfektanların belli bir fiyattan kendi bakanlığına satıldığı ortaya çıkmış; muhalefetin Meclis'te konunun soruşturulması yönündeki soru önergesi iktidar milletvekillerinin oylarıyla reddedilmiştir (2021h).

Kırbaşoğlu, AK Parti iktidarının, toplumun farklı kesimlerine karşı yargıyı bir baskı aracı olarak kullanırken kendi mensuplarını ve yakınlarını yargısal süreçlerin bu şekilde dışında tutmasını bir ‘‘Yahudileşme temayülü’’ olarak değerlendirmektedir. Kur’an’da Yahudilerin bir karakteristiği olarak onların kendi aralarında işlenen kötülükleri engellemediklerinin, fakat başkalarının kötülüklerini kınadıklarının anlatıldığını[62] belirten Kırbaşoğlu, aynı eğilim ve yabancılaşmanın Müslümanlar arasında da baş gösterdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre başkaları işlediğinde cezalandırılan eylemler, kendi hizipleri içinde gerçekleştiğinde hoşgörü ile karşılanmakta ve ‘‘kol kırılır yen içinde kalır’’ mantığıyla hareket edilmektedir (2015d, 2022a).

2.2.1.4. İslamî Referansların Kaybı

Tüm bu bahsi geçen durumlar, aktörlere göre AK Parti iktidarını temel evrensel hukuk prensiplerinden ayırdığı gibi, İslam’daki adalet ilkesinden de uzaklaştırmıştır. Oysa geçmişte İslamcıların dillerinden eksik etmedikleri retorik, sürekli olarak ‘‘Hz. Ömer’in adaleti’’ üzerine olagelmiştir. Onlar bunu, gerçekleştirmeyi her zaman vaat ettikleri bir ideal olarak ortaya koymuş, bu söylemle yol yürümüşlerdir. Gerçekten de adalet, aktörlere göre de hiç şüphesiz İslam dinindeki en yüksek değeri ifade etmektedir. ‘‘God of Justice’’ adlı çalışmasında adaletin Allah’ın Kur’an’daki en önemli niteliği olduğu sonucuna ulaşan Davut Rehber’e atıfla Kırbaşoğlu, ilahî düzen için olduğu gibi beşerî sistemler için de en temel yönetim ilkesinin adalet olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre öncelikli olarak Müslüman yöneticiler, bu doğrultuda adaleti, eşitlik, tarafsızlık ve şeffaflık gibi ilkeleri içerecek şekilde yönetimlerinin merkezine yerleştirmelidirler (2013). Kırbaşoğlu, Kur’an’da adaletin kategorik bir kavram olarak ele alındığını, kapsamı belli bir grup veya koşula göre sınırlandırılmayıp ayrım gözetmeksizin tüm insanlığı kuşatacak şekilde ifade edildiğini hatırlatmaktadır. Ona göre aynı nedenle Kur’an’da adaletin herhangi bir tanımı yapılmamış ve insanların herkes için geçerli olan temel doğrulara ahlakî sezgileriyle ulaşabileceklerine güvenilmiştir (2022a). Kur'an'da adaletin tanımının yer almamasının sebebi, Öztürk'e göre de adalet duygusunun insanların maşerî vicdanında fıtrî olarak bulunuyor olmasıdır. O, buna mukabil, çok sayıda ayette adaletten kesinlikle şaşılmaması ve kimin lehine veya aleyhine olduğuna bakmaksızın adaletin hakim kılınması gerektiğinin vurgulandığına dikkat çekmektedir. Zira bireysel ve toplumsal yapının dirliği ve düzeni, ancak eşitlik ve hakkaniyet ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan bu ahlakî erdemin hayata geçirilmesi ile mümkündür. Öztürk, Maverdî’ye atıfla

[62] Maide-79

adaletin karşıtı olan zulmün toplumlar için yıkıcı bir güç olduğunu söylemektedir. Maverdî'ye göre bir devletin kendi halkına zulmetmesi, her zaman o devletin meşruiyetini kaybetmesiyle sonuçlanır. Adalet, devletin varlık zeminini güçlendirirken, zulüm hem toplumsal huzuru bozar hem de devletin kendi halkıyla kurduğu güven ilişkisini koparır. Öztürk'ün bu bağlamda aktardığı ''mülk (devlet) küfürle ayakta durur ama zulümle ayakta durmaz'' ifadesi, adaletin dinî inançlardan bağımsız olarak devletin devamlılığı için zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görüş, evrensel bir değer olarak adaletin, devlet yapısının sürdürülebilirliği noktasında din unsurundan daha önemli bir temel teşkil ettiğini ima etmektedir. Öztürk'e göre bu anlam, çoğu kez Hz. Ömer'e veya Hz. Ali'ye izafe edilen ''devletin dini adalettir'' sözünde de yansımasını bulmaktadır (2020e). Eliaçık'a göre de İslam'da devletin varlık gerekçesini adalet kavramı oluşturur. İnsanlar eğer adaleti kendi aralarında sağlayabilselerdi devletin varlığına ihtiyaç duymayacaklarını savunan Eliaçık, pratikte bunun mümkün olmadığını belirtmekte ve devleti –dinî değil– salt sosyolojik bir zaruret olarak tanımlamaktadır. Ona göre ''İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmedin!'' mealindeki ayet,[63] hükmetmenin tek meşru gerekçesinin adaletin sağlanmasını olduğunu bildirmektedir (2019a). Ancak adalet, onun mütemmim cüzleri olan diğer Kur'anî kavramlardan bağımsız olarak düşünülmemelidir. İslamoğlu, bu bağlamda hakkaniyet, merhamet, meşveret ve ehliyet kavramlarının adaletin kardeşleri olduğunu, herhangi bir yönetim tarzının adil olup-olmadığının bu beş kritere göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre bunların dikkate alınmadığı bir adalet tasavvuru çarpıtılmış bir tasavvur olmakta ve adalet, güç sahiplerinin elindeki nalıncı keseri gibi sürekli kendine yontan bir mekanizmaya dönüşmektedir. O, geçmişte şikayetçi olunan hususların bugün başkalarına reva görülmesinin tam da böyle bir çarpık adalet anlayışından kaynaklandığı görüşündedir (2017b).

Bu noktada Dilipak, kendilerini İslam'a nispet eden yöneticilere sık sık ''adil olmakla emrolundukları'' uyarısını yapmakta, ayet ve hadîslerden hareketle onların topluma karşı sorumluluklarının bir ''emanet'' olduğunu hatırlatmaktadır. ''Bir kavme olan düşmanlığınız sizi onlar hakkında adaletsiz davranmaya sevk etmesin!'' mealindeki ayet,[64] Dilipak'a göre Müslümanlara düşmanlarının bile haklarını savunmayı dinî bir görev olarak yüklemektedir. O, ayette içkin olan ahlakî ilkeyi, ''haksızlık kimden gelirse gelsin, kime yönelik olursa olsun; zalime karşı, mazlumdan yana; zalim baban da olsa, mazlum düşmanın da olsa'' şeklinde

[63] Nisa-58
[64] Maide-8

formüle etmektedir (2020c, 2022d). Ona göre, ‘‘hakkı tutar kaldırırım’’ derken Mehmet Akif’in dile getirdiği anlayış da, İstiklal Savaşı’nı yürüten ruh da bundan başkası olmamıştır. Yine ona göre bu ruhu Rachel Corrie[65]’de de görmek mümkündür (2024g). Müslümanlardan bu anlamda ‘‘adil şahitler’’ ve ‘‘el-emîn’’ kişiler olmalarının beklendiğini ifade eden Dilipak, bugün iktidarda bulunanların bu vasıflara ne kadar yakın olduklarını, sözde örnek kabul ettikleri İslam’ın öncü şahsiyetlerine ne kadar benzediklerini sormaktadır (2019d). Ona göre reel politik koşullar, Müslüman siyasetçiler için hiçbir şekilde İslam’ın belirlediği ahlakî çerçeveyi aşmanın gerekçesi yapılamaz. Yine aynı şekilde ‘‘millî menfaat’’ gibi kolektif amaçlar da bu sınırların ihlal edilmesini kesinlikle meşrulaştıramaz. Dilipak, bunun kabul edilmesi halinde, aynı ahlakî sapmanın, inanç, ideoloji veya başka birtakım bağlılık ve aidiyetler adına da savunulabileceğini; haramların mübaha dönüşebileceğini söylemektedir. Ona göre Müslümanların siyaseti, düşmanları hakkında bile adaletin titizlikle gözetildiği bir tarzda ve mutlaka hukukîlik zemininde olmak zorundadır (2019h). O, ‘‘Ey iman edenler, siz kendinizi düzeltmeye bakın! Siz doğru yolda olduktan sonra yanlış yola sapanlar size bir zarar veremezler’’ anlamındaki ayeti,[66] adalet merkezli bir siyasetin olumlu sonuç vereceğinin ilahî teminatı olarak görmektedir (2019d).

İslam’ın başlangıç dönemlerindeki adalet merkezli siyaset örnekleri, özellikle dört halife döneminin yönetim anlayışı, geçmişte İslamcı kadroların siyasal söylem geliştirmesinde hep önemli bir referans noktası oluşturmuştur. Aktörlere göre bugün artık bu tarihî referanslar, pragmatik ve popülist bir politika izleyen AK Parti iktidarınca unutulmuş görünmektedir. ‘‘Bizim hayatımıza güzellik katan, dinden ve gelenekten beslenen hayallerimiz vardı’’ diyen Dilipak, bunların ‘‘reel politik putu’’na toslamasıyla anlamını yitirdiğinden dert yanmaktadır. Ona göre özellikle Hz. Ömer, adaleti ile İslamcı siyasal hareket için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Dilipak, bu bağlamda, İslam’ın adalet ilkesine örnek teşkil eden bir vakıa olarak, Şamlı bir Yahudiye yapılan haksızlık karşısında Hz. Ömer’in tavrını hatırlatmaktadır. Hz. Ömer’in halifeliği döneminde Şam valisi Sad b. Ebî Vakkas, camiyi genişletmek için bir Yahudinin arsasını zorla kamulaştırmıştır. Yahudi, hakkını aramak amacıyla Medine’ye gitmiş ve durumu Hz. Ömer’e anlatmıştır. Hz. Ömer, bir deri parçasının üzerine ‘‘Bilesin ki ben Nuşirevan’dan daha az adil değilim’’ yazarak Yahudiye uzatmış ve valiye vermesini

[65] Rachel Corrie; 1979 yılında ABD’nin Washington eyaletinde doğmuş Yahudi asıllı bir insan hakları aktivisti ve Uluslararası Dayanışma Hareketi (ISM) gönüllüsü. Filistin’deki hak ihlalleri ve İsrail'in ev yıkma politikalarını protesto etmek amacıyla 2003 yılında Gazze’ye gitmiş, İsrail ordusuna bağlı bir buldozerin Filistinli bir ailenin evini yıkmasını engellemeye çalışırken buldozerin altında kalarak hayatını kaybetmiştir. (https://www.aa.com. tr/tr/dunya/filistin-davasini-buldozerlere-karsi-savunan-kadin-rachel-corrie/3165975)

[66] Maide-105

söylemiştir. Yahudi, yazıyı alarak Şam'a dönmüş ve onu valiye takdim etmiştir. Yazıyı okuduğunda korkudan benzi atan Sad b. Ebî Vakkas, arsayı Yahudiye iade etmiş ve Hz. Ömer'in bununla kendisine geçmişte beraberce yaşadıkları bir olayı hatırlatmak istediğini söylemiştir. Söz konusu olay, ticaret amacıyla İran'da bulundukları bir sırada, adil Sasanî hükümdarı Nuşirevan'ın, kendi öz oğlunu ve vezirini işledikleri suçlar nedeniyle idam ettirmesine şahit olmuş olmalarıdır (2019a). Dilipak'ın iktidar mensuplarına yine bu bağlamda hatırlatmak istediği bir başka adalet örneği de, Hz. Ömer'in, bir Hristiyan Kıptînin uğradığı haksızlık nedeniyle Mısır valisini ve oğlunu cezalandırması olayıdır. Mısır valisi Amr b. el-As'ın oğlu, bir Hristiyan Kıptî ile yaptığı at yarışını kaybedince öfkelenerek elindeki kırbaçla Kıptîye vurmuştur. Haksızlığa uğrayan Kıptî, hakkını aramak için Medine'ye gitmiş ve olup biteni Hz. Ömer'e anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer, valiyi ve oğlunu Medine'ye çağırmış, elindeki kırbacı Kıptîye vererek ona halkın önünde valinin oğluna karşı kısas uygulatmıştır. Valiye de vurmasını söylemiş, fakat Kıptî, hakkı olanı aldığını belirterek bu kadarını yeterli görmüştür. Dilipak, ''Hz. Ömer'in adaleti'' söylemini sıkça dillendirmiş olanların iktidarında bu adalete duyulan yoğun ihtiyacı, söylem ile pratik arasındaki çelişkiye işaret eden bir ironi olarak değerlendirmektedir (2020c, 2022f). Yine Hz. Ömer'in örnekliği bağlamında Taşgetiren de benzer şekilde ideal ile yaşanan gerçek arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir. O, adalet arandığında İslamî kesimde Ömer isminin akla geldiğini, bu kesimin Mehmet Akif'in ''Kocakarı ile Ömer'' şiirini çokça ve de duygulanarak okuduğunu söylemektedir. Ona göre şiire gösterilen ilgi, hep adalete ve Ömer olmaya yönelik duygusal bir özlemle şekillenmiş ve Ömer olunduğunda adaletin nasıl gerçekleştirileceğinin hayalleri kurulmuştur. Taşgetiren, güç kuşanılıp iş başa düştüğünde ise hayallerle gerçeklerin hiç de örtüşmediğinin görülmüş olduğunu belirtmekte ve iktidar sahiplerine ''Ömer olmak zormuş, değil mi?'' diye sormaktadır. Ona göre Ömer olabilmek için şiirlerin hayal dünyasından çıkıp sokakları dolaşmak, mazlumların sesine kulak vermek gerekmektedir (2020k).

Hz. Ömer'in adaletle ilgili uygulamaları, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in sahabîlerine öğütlediği hak ve hukuka saygı prensibinin bir yansıması olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber, bireysel ilişkilerinde olduğu gibi devlet idaresinde de adaletin en güzel örneklerini ortaya koymuştur. Kaya, onun adalet prensibine verdiği önemi, Muaz b. Cebel'i Yemen'e yönetici olarak gönderirken ona yaptığı uyarıyla örneklemektedir. O, Muaz'a ''Mazlumun bedduasını almaktan sakın, zira Allah ile mazlumun bedduası arasında perde yoktur''[67] diyerek adaletin sadece dünyevî bir yükümlülük değil, aynı zamanda uhrevî bir sorumluluk olduğunu

[67] Buharî, İlim, 44; Müslim, İmare, 20

belirtmiştir (2022f). Adalet kavramına ilişkin bu İslamî duyarlılığın yitirilmiş olduğundan şikayet eden Kaya, özellikle 15 Temmuz sonrasında merhamet duygusunun da büyük ölçüde kaybedildiğini ve ‘‘acıma, acırsan acınacak hale gelirsin’’ şeklindeki cahiliye mantığına dönüldüğünü ifade etmektedir. Kaya, İslamî tabanda da gitgide yaygınlaştığını gözlemlediği bu anlayışın ülkeye bir şey kazandırmadığını, aksine çok şey kaybettirdiğini düşünmektedir. Fakat her şeyden önce bu kinci ve intikamcı anlayış, ona göre Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmamaktadır. ‘‘İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez’’[68] buyuran Hz. Peygamber, en güçlü olduğu dönemde karşıtlarını imha etmeyi değil, kazanmayı hedeflemiş; İslam'a olan düşmanlığı ile ün yapmış kişileri affetmiştir. O, Mekke fethedildiğinde müşriklere ‘‘Size ne yapacağımı sanıyorsunuz?’’ diye sorduğunda, onların ‘‘İyilik umuyoruz’’ demeleri üzerine ‘‘Ben size kardeşim Yusuf'un dediğini diyorum’’ diyerek, ‘‘Bugün size kınama yok. Allah sizi affetsin. O, merhametlilerin en merhametlisidir’’ ayetini[69] okumuştur (2022d).

2.2.2. Eleştiriye Tahammülsüzlük Eleştirisi

Demokratik toplumlarda iktidarın eleştirilebilir olması, sistemin sağlıklı işleyişinin ve toplumsal denetimin önemli bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Buna göre muhalefet, iktidarın hareket alanını sınırlayarak güç dengesinin korunmasına ve farklı görüşlerin toplumda ifade bulmasına olanak tanımaktadır. Ancak aktörlere göre 2010 sonrası dönemde AK Parti iktidarı, kendisine yönelik eleştiri ve muhalefeti giderek daha fazla hedef alır hale gelmiştir. Onlara göre eleştiri ve muhalefet, iktidar tarafından yalnızca politikalarının sorgulanması olarak görülmemekte, aynı zamanda toplumsal düzenin temellerine bir saldırı olarak algılanmaktadır. İktidarın her türlü eleştiriyi siyasî, hukukî veya toplumsal yaptırımlarla sindirmeye çalıştığı görüşünde olan aktörler, bu baskıcı tutumun psikolojik ve ahlakî sebeplerinin yanı sıra geleneksel din anlayışındaki kökenlerini de sorgulamaktadırlar. Onlara göre geleneksel anlayışın aksine ‘‘gerçek İslam’’da yöneticiye karşı eleştiri ve muhalefet, meşru bir hak ve hatta bir sorumluluk olarak kabul edilmekte; İslam'ın siyasî tarihinde de bunu hoşgörüyle karşılayan yöneticilerin güzel örnekleri yer almaktadır.

2.2.2.1. Eleştirinin Bedeli: Suçlamalar ve Soruşturmalar

Aktörlere göre bugün AK Parti iktidarını eleştirmek, ‘‘hain’’, ‘‘vatan haini’’, ‘‘terörist’’, ‘‘provokatör’’, ‘‘FETÖ'cü’’ gibi suçlamalarla karşı karşıya kalmak anlamına gelmektedir. Bu

[68] Buharî, Tevhid, 2; Müslim, Fedail, 66
[69] Yusuf-92

suçlamaları sıklıkla adlî soruşturmalar takip etmekte veya söz konusu kişiler toplumsal düzeyde dışlanma, itibarsızlaştırılma ve benzeri yaptırımlara maruz kalmaktadırlar. Atasoy Müftüoğlu, bu durumu derin bir toplumsal patolojinin yansıması olarak yorumlamaktadır. Ona göre popülizmin, propaganda dilinin ve hamasetin yükselişi, kurumsallaşması, normalleşmesi, iktidarın kendisi gibi toplumu da eleştiri ve muhalefete karşı duyarsız hale getirmektedir. Gerçeği örtbas eden popülist hamaset, toplumun geniş kesimlerince büyük bir duygusallıkla alkışlanmakta, tebcil ve takdis edilmektedir. Müftüoğlu, böyle bir ortamda herkesin iktidar tarafından dayatılan resmî gerçekliğin sınırları içine hapsedildiğini, zihinlerin baskı altına alındığını ve aykırı seslerin vatan hainliği ile suçlanarak terörize edildiğini belirtmektedir (2021d). Ona göre eleştiri ve muhalefetin vatan hainliği ile özdeşleştirilmesi nedeniyle bugün herhangi bir kamusal müdahalede bulunmak, insanlar için büyük bir risk almayı gerektirmektedir (2023a).

Aynı görüşte olan Tuksal, günümüz koşullarını 28 Şubat süreci ile kıyaslamakta ve muhalif olmanın bedelinin bugün çok daha ağır olduğunu ifade etmektedir. 28 Şubat sürecinde demokrat ve solcu bazı çevreler başörtülü dindar kadınların hak mücadelesine destek vermiş olmalarına rağmen, neden İslamî kesimin bugünün mağdurlarıyla o düzeyde bir dayanışma sergilemedikleri sorusunun cevabı da Tuksal'a göre burada yatmaktadır. O, geçmişte başörtülü kadınlarla dayanışan bireylerin ödemek zorunda oldukları bedelin en fazla kendi çevrelerinden dışlanmak olduğunu, ancak işini kaybetme ya da hapse girme gibi ağır sonuçlarla karşılaşmalarının pek olası olmadığını belirtmektedir. Bugün ise tam bir belirsizlik hüküm sürmekte ve insanlar benzer bir dayanışma gösterdiklerinde başlarına neyin gelebileceğini kestirememektedirler. Bir protestoya destek vermek veya kamuya açık bir eleştiri yapmak, ona göre ''Cumhurbaşkanı'na hakaret'' ya da ''halkı kin ve düşmanlığa teşvik etmek'' gibi çok farklı suçlamalarla karşı karşıya kalmanın gerekçesi olabilmektedir. Aynı belirsizlik, bu suçlamalardan dolayı kişinin çarptırılacağı cezanın süresinin ne kadar olacağı hakkında da söz konusudur. Oysa geçmişte insanlar, suçun ve onun cezasının ne olduğunu bilir ve tutumlarını buna göre şekillendirebilirlerdi. Tuksal, günümüzdeki bu belirsizlik ve keyfîlik ortamının, insanları daha temkinli olmaya sevk ettiğini ve dayanışmayı gizli yollardan yürütmek zorunda bıraktığını söylemektedir (2021a).

İktidarın, en küçük bir sorgulamaya tahammül göstermeyen, aykırı hiçbir söz duymak istemeyen bir ruh haliyle politika yaptığını belirten Kaya (2017c), geçmişte o kadar şikayetçi olunan otoriter devlet mantığının şimdi nasıl olup da bu derece benimsenebilmiş olduğunu

anlamakta güçlük çekmektedir. Kaya da bu noktada diğerleriyle aynı tespiti yapmakta ve mevcut iktidarın, icraatlarına yöneltilen her itirazı ihanetle, teröristlikle, provokatörlükle suçlayıp bastırmaya çalıştığını söylemektedir. Ona göre TBMM bünyesindeki komisyonlar dahi eleştirel düşüncenin özgürce ifade edilmesine müsaade edilmeyen, muhalif seslerin şiddet yoluyla susturulduğu yerler haline gelebilmektedir. O, İçişleri Bakanlığı'nın 2020 yılı bütçesinin görüşüldüğü komisyonda yaşananları bunun en yakın örneği olarak zikretmektedir. Bu oturumda Soylu, bakanlığı adına bilgi vermek ve muhalif üyelerin sorularını yanıtlamak yerine karşısındaki milletvekilini hain, provokatör ve FETÖ'cü olmakla itham etmiş, komisyondaki MHP'liler de bu milletvekilinin üzerine yürümüşlerdir (2019d). Kaya, otoriter devlet refleksinin, gözaltına alınan ya da tutuklanan bireylere çıplak arama yapıldığı iddialarını içeren tartışmalarda da aynı şekilde devreye girdiğini savunmaktadır. Ona göre iktidar, bu iddiaları şeffaf bir şekilde araştırmak yerine konunun üzerini kapatmayı tercih etmiş ve iddiaları gündeme getirenler hakkında soruşturma başlatmıştır. Kaya, konunun takipçisi olan bir milletvekiline yine Soylu tarafından akıl almaz hakaretlerde bulunulduğunu belirtmektedir (2020c).

Kaya'ya göre eleştiriye tahammülsüzlük, Bülent Arınç'ın KHK'lara ilişkin itirazı nedeniyle maruz kaldığı muameleden Alparslan Kuytul ve Furkan Vakfı üyelerine uygulanan baskıya, Şehir Üniversitesi'ne yönelik sindirme politikasından medyanın gitgide tam kontrol altına alınmasına kadar daha pek çok olayda gözlemlenebilmektedir (2019d). Ona göre eleştiriyi düşmanlık olarak algılayan iktidar, yolunda gitmeyen işler için her zaman bir günah keçisi bulmakta da zorluk çekmemektedir. İktidar, ''dış güçler'' söylemine başvurarak her konuyu komplocu bir bakış açısıyla açıklamayı bir yöntem olarak benimsemiş görünmektedir. Bu bağlamda sorumluluk sürekli olarak başkalarına yıkılmakta; dış politikadan ekonomiye kadar her alandaki olumsuzluklar ABD ve diğer Batılı ülkelerin etkisiyle açıklanmaktadır. Kaya, söz konusu ülkelerin tutumlarının dostane olmadığını kabul etmekle birlikte, her türlü olumsuzluğu dış faktörlere bağlamanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığını belirtir. Ona göre bu komplocu söylemin hakimiyeti altında gerçekçi analizler göz ardı edilmekte ve sorunların çözümü zorlaştırılmaktadır. Bu yaklaşımı bir kaygı bozukluğu olarak değerlendiren Kaya, eleştirenlerin ve uyaranların değil, övgüde bulunanların iktidar tarafından tercih edilmesinin, yukarıdan aşağıya doğru yayılan bir iktidar kibrini de beraberinde getirdiğini ifade etmektedir (2022f).

Ne kadar iyi niyetli ve yapıcı olursa olsun hiçbir eleştirinin meşru kabul edilmemesi, eleştirenlerin vatan haini ve terörist olarak etiketlenmesi, Öztürk'e göre de iktidarın kibirli

tutumunun bir dışavurumudur. Bu nedenle o, iktidarı yanlışları konusunda uyarmayı faydasız ve anlamsız bulduğunu belirtmekte ve eleştirilerini doğrudan kitleleri bilgilendirme amacıyla topluma seslenerek yapmaktadır (2021d). Ona göre iktidarın eleştiri karşısında giderek daha tahammülsüz hale gelmesi, zaman içinde gücünün pekişmesi ve tahkim edilmesiyle doğru orantılı olarak gelişen bir süreç olmuştur. Öztürk, bugün gelinen noktada ise eleştiri ve muhalefeti bastırma çabalarının, geçmişteki başörtüsü yasağı, katsayı sorunu ve 367 krizini geride bırakacak şekilde, en basit konularda bile soruşturmalar başlatılmasına yol açtığını vurgulamaktadır (2021i). Bu tavrı bir ‘‘Deli Dumrul’’ durumuna benzeten Öztürk, siyasî iradenin, sorunları rasyonel bir çerçevede çözmek yerine, yüzeysel ve akıl dışı tedbirlerle onların üstesinden gelmeye çalıştığını ifade etmektedir. O, bu yaklaşımı, Türkiye’deki güncel bir doğa olayı ile örneklendirerek, yoğun kar yağışı nedeniyle ulaşımda yaşanan sorunu aşmak için adeta ‘‘Nur Dağı kapatılsın!’’ veya ‘‘kar yağışı yasaklansın!’’ gibi talimatların verildiğini söylemektedir (2022a). Öztürk, bu tür yaklaşımların toplumun açık eleştiri yapma cesaretini nasıl törpülediğinden de bu bağlamda söz eder. Ona göre eskiden yalnızca 657 sayılı kanuna tabi devlet memurları siyaset hakkında konuşmaktan sakınırken, günümüz koşullarında devletle doğrudan bir bağı olmayan sıradan vatandaşlar dahi iktidarı eleştirmekten korkar hale gelmişlerdir. Öztürk, bunun bir örneğini, sokakta mikrofon uzatılan sıradan vatandaşların, görüşlerini dile getirirken ‘‘İsterlerse beni Silivri’ye atsınlar’’ gibi ifadeler kullanmalarıyla açıklamaktadır. İktidarı eleştiren birinin artık bu tür bir tehdit ve baskı altında konuşmak zorunda kaldığını belirten Öztürk, insanların cezalandırılma korkusu nedeniyle seslerini yükseltmekten çekindiklerini vurgulamaktadır (2023e).

Eleştirel ve muhalif seslere karşı tahammülsüzlük, aktörlere göre yalnızca siyasî, hukukî ve toplumsal düzeyle sınırlı kalmamakta, medya üzerinde de belirgin bir baskı olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda Taşgetiren, iktidarın medya üzerindeki etkisinin, tek sesli bir yapı meydana getirmeyi amaçlayan iki ana stratejiyle şekillendiği tespitini yapmaktadır. Ona göre bir yandan muhalif medya ekonomik baskılar, ambargolar ve cezaî yaptırımlarla tamamen susturulmaya çalışılırken, diğer yandan iktidara yakın medya organları reklamlar, ekonomik destekler ve devlet ihaleleri gibi çeşitli imkanlarla beslenmektedir. Taşgetiren'e göre bu iki stratejiyle yalnızca alternatif görüşlerin toplumda yayılmasının önüne geçilmesi değil, aynı zamanda medyanın eleştiri yapmayan, sadece iktidarın çıkarlarını savunan ve iktidara yönelik propaganda üreten ideolojik bir aygıta dönüştürülmesi hedeflenmektedir (2023a). Dilipak ise eleştirel seslerin, medya üzerinde yapılan operasyonların yanı sıra bireylerin kamusal varlıklarına yönelik saldırılarla da susturulmaya çalışıldığını belirtmektedir. Ona göre eleştirel

düşünceleri nedeniyle kişilerin etkinliklerden dışlanması, medya platformlarına erişimlerinin engellenmesi gibi uygulamalar, ifade özgürlüğünü kısıtlamanın ötesinde, toplumsal kutuplaşmayı derinleştiren bir tehdit oluşturmaktadır. O, bu tür pratiklerin devam etmesi durumunda, bugün iktidar tarafından ‘‘söylenti’’ diye geçiştirilen her türlü eleştirinin yanlış bilgilerle çarpıtılarak ileride toplumsal bir kargaşanın kaynağı haline gelebileceği uyarısında bulunmaktadır (2019c). Dilipak, bireylerin kamusal varlıklarına yönelik saldırıları kendi kişisel deneyimleri ile de örneklendirir. Kendisine yöneltilen ‘‘ajan’’ suçlamalarına karşı tepkisini dile getirirken, itibar suikastının yalnızca kendisiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda aile üyelerini de hedef aldığını vurgulamaktadır. Ona göre iktidara yakın mecralarda, bir oğlunun Amerikan Hava Kuvvetleri'nin Türkiye temsilcisi, diğer oğlunun Madonna'nın finans direktörü, Viyana'daki Katolik Üniversitesi'nde ilahiyat okumasını istediği kızının ise rahibe olduğu yönünde asılsız iddialar ortaya atılmıştır. Dilipak ayrıca, yaptığı eleştiriler nedeniyle sadece iktidara yakın çevreler tarafından değil, bizzat Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından da hedef alındığını belirtir. Erdoğan'ın bir il başkanları toplantısında kendisi hakkında ‘‘edepsiz’’ ifadesini kullanmış olması, Dilipak için geçmişteki hukukuna rağmen Erdoğan'la ilişkilerinde önemli bir kırılma noktası oluşturmuş gibi görünmektedir (2023a).

2.2.2.2. Zihinsel ve Ahlakî Temeller

Eleştiriye tahammülsüzlük, aktörler tarafından sadece siyasî bir strateji olarak değil, aynı zamanda belirli zihinsel ve ahlakî temellere dayanan bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Kırbaşoğlu, Erdoğan'ın eleştiriye karşı gösterdiği hoşgörüsüz tavırda onun kişisel ve psikolojik eğilimlerinin etkisi olduğunu düşünmektedir. Erbakan'dan Necip Fazıl'a kadar birçok ünlü İslamcı için bazı kimselerce megalomani teşhisinde bulunulmuş olduğunu belirten Kırbaşoğlu, aynı şeyin Erdoğan hakkında da söylenebileceğini ifade etmektedir. Ona göre Erdoğan da, karakter özellikleri gereği, diğer iki isim gibi kendisine bir şey öğretilmesini pek sevmemektedir. Özal ise bu noktada farklı bir kişilik sergiler; zira o, her türlü bilgiye açık olmayı, kendisini sürekli olarak yenilemeyi ve öğrenmeyi ilke edinmiş bir figür olarak öne çıkmaktadır. Kırbaşoğlu, Özal'ın politikalarını takip etmesine ve halkla benzer bir etkileşim kurmasına rağmen Erdoğan'ın farklı fikirlere açık olmamasını ondaki megalomani eğilimi ile ilişkilendirmektedir (2008, 2015d). Ona göre AK Parti içindeki özeleştiri mekanizmalarının sistematik bir şekilde ortadan kaldırılması ve partide eleştirel tutum sergileyebilen isimlerin kademeli olarak tasfiye edilmesi, Erdoğan'ın bu eğilimiyle örtüşen bir durumu yansıtıyor görünmektedir (2015d). Öztürk ise eleştiri ve muhalefet karşısında takınılan tavır açısından

Erdoğan'ın zihniyet dünyasını üstü kapalı bir biçimde 2. Abdülhamid'inkine benzetmekte ve aralarında dikkat çekici paralellikler bulmaktadır. Ona göre yola birlikte çıktığı arkadaşlarını birer birer saf dışı bırakan Abdülhamid, zihnini saran şüpheler ve vehimler nedeniyle sarayına çekilmiş ve çevresindeki hemen herkesi ya kendisine ya da devlete kast eden birer entrikacı hain olarak görmeye başlamıştır. Her durumu tehdit olarak algılama psikolojisi, onu farklı görüşlere ve eleştirilere karşı tamamen tahammülsüz hale getirmiş ve istibdat yönetimini başlatmasına neden olmuştur. Öztürk, Erdoğan'ın eleştiri ve farklılıklara karşı baskıcı bir yaklaşım sergileyen zihniyetinin Abdülhamid'in tutumuyla belirgin benzerlikler taşıdığını ima etmektedir. O ayrıca, başta Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Said Nursî, İskilipli Atıf gibi dönemin önde gelen İslamcı entelektüellerin Abdülhamid'i sert bir şekilde eleştirmelerinin temelinde bunun yattığını vurgular. Ona göre Abdülhamid'in kendi döneminin İslamcıları tarafından ağır bir dille eleştirilmiş olması, siyasî iktidara yönelik her eleştirinin vatan hainliği veya teröristlikle alakalı olmadığını göstermektedir (2021d). Cihangir İslam ise Erdoğan'ın eleştiri ve muhalefet karşısındaki tutumunu tarih boyunca otoriter yönetimlerde görülen zihniyet yapılarıyla ilişkilendirmekte ve bu bağlamda Firavun metaforunu kullanmaktadır. O, bu metaforla, Erdoğan'ın yönetsel tutumunun Firavun'un otoriter yönetim tarzına benzer özellikler taşıdığına işaret etmektedir. Ona göre Firavun, kendisini Allah'ın yerine koymamış olsa da, ''gökyüzü O'nun, yeryüzü benim'' mantığıyla hareket etmiş ve toplumu, tartışmasız doğru kabul ettiği kendi görüş ve değerlerine göre şekillendirmeye çalışmıştır. Cihangir İslam'a göre bir diğer benzerliği ise başkalarının inançları, düşünceleri ve söylemleri üzerinde sahip olunan mutlak karar verme yetkisi oluşturmaktadır. Firavun'un ''Ben izin vermeden mi inanacaksınız!''[70] tehdidini hatırlatan Cihangir İslam, muhalif seslerin susturulmasını ve eleştirenlerin cezalandırılmasını aynı zihniyetin yansıması olarak görmektedir (2018b).

Müftüoğlu, politik çıkar mülahazalarıyla muhalif ve eleştirel unsurların ötekileştirilip değersizleştirilmesini, ahlakî zaaflarla malul bir yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Ona göre karşıtlarının duygu, düşünce ve hassasiyetlerine kayıtsız kalan, dahası bu hassasiyetleri tahrif ve tezyif etmeye çalışan bir politik tavır, çıkarcı ve faydacı bir oluşumdan beslenmektedir. Müftüoğlu, bu tür bir liderlik tavrının merhamet ve empati duygusuna yabancı olduğunu, akıl ve vicdan açısından eksiklikler taşıdığını vurgulamaktadır (2022d). O, diğer bir noktada ise otoriterlik ile kibir arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve kibrin kaynağında büyük ihtirasların ve duyarsızlıkların yattığını söylemektedir. Kibir sahibi yöneticilerin muhakeme, müzakere ve

[70] Şuara-29

müşavere yeteneklerinden yoksun olduklarını belirten Müftüoğlu, farklı fikir ve görüşlere saygı gösterip dinlemeyi bilgelik (2022f), bunlara hayat hakkı tanımamayı da derin bağnazlık olarak nitelendirmektedir (2017b). Bu bağlamda Türkmen ise yapıcı eleştirileri dikkate almamayı, akil insanların ve deneyimli kişilerin tavsiye ve uyarılarını göz ardı etmeyi, iktidar sahipleri için bir nasipsizlik hali olarak görmektedir. Türkmen, bu nasipsizliğin iki temel nedeni bulunduğunu söyler. Birincisi, İslam'daki şûra uygulamalarıyla ilgili deneyimsizlikten kaynaklanan tarihsel otoriterlik alışkanlığı; ikincisi ise Cumhuriyet dönemi sonrası özellikle İslamî oluşumların ideolojik merkezde yer edinme çabalarının ve bu bağlamda mevcut yapıya yönelik dile getirilecek eleştirilerin iktidar açısından risk teşkil etmesidir. Türkmen'e göre iktidar, kendi konumunu ancak mevcut yapının sürdürülmesiyle muhafaza edebileceğini değerlendirmektedir. O, iktidarın bu yaklaşımını, sağlıklı bir toplumsal ve politik değişimin önünde bir engel olarak görmektedir (2022e).

2.2.2.3. Geleneksel Din Anlayışında ve İslam'da Muhalefet

Aktörlere göre geleneksel din anlayışındaki otoriter eğilimler, tarih içinde eleştirinin bastırılmasına yönelik bir kültürün şekillenmesine neden olmuştur. İslam'ın siyasal tarihinde özellikle Sünnî geleneğin, ''itaat kültürü'' üzerinden muhalefeti marjinalleştirerek eleştiriyi yasaklayan bir yapıyı sürdürdüğü görüşü dile getirilmektedir. Aktörlerin eleştirileri, bu tarihsel temellerin günümüze nasıl etki ettiğini ve AK Parti iktidarının eleştiriye tahammülsüzlüğünün yapısal kökenlerini açığa çıkarmaya yöneliktir. Geleneksel din anlayışındaki otoriter eğilimler ve eleştirinin bastırılmasına yönelik tarihsel miras, İslamî hareketlerin genel olarak karşıt görüşlere hoşgörüsüzlük gibi bir tutum geliştirmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Kırbaşoğlu, AK Parti iktidarının eleştiri ve muhalefet karşıtı tutumunu güncel bir fenomen olarak değil, İslamî hareketlerin benimsediği tarihsel bir yaklaşımın yansıması olarak görmek gerektiğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu yaklaşım, ''popüler İslam'' veya ''halk İslamı'' olarak adlandırılan inanış biçiminde temellenmekte ve geleneksel taklitçi bir din anlayışını temsil etmektedir. Yenilik, tefekkür, bilimsel araştırma, eleştirel düşünce gibi kavramlar, bu taklitçi anlayışta mevcut statükoyu ve iktidar ilişkilerini tehdit eden unsurlar olarak görülmekte ve dolayısıyla baskılanmaya ve engellenmeye çalışılmaktadır. Bu tutum, salt düşünsel bir tepki olmanın ötesinde, toplumsal düzeni muhafaza etme ve iktidarın sürekliliğini sağlama amacı güden bir strateji olarak işlev görmektedir (2015a, 2017b). Kırbaşoğlu'na göre bir yandan Diyanet teşkilatı, İlahiyat fakülteleri, İmam-Hatip liseleri gibi resmî-dinî kurumlar, diğer yandan cemaat ve tarikatlar gibi sivil-dinî oluşumlar, taklide dayalı bu geleneksel İslam

anlayışının hem taşıyıcısı hem de pekiştiricisi konumundadırlar. Kırbaşoğlu, temelde devleti kutsamayı, itaat ve tebaa kültürünü esas alan bu geleneğin Osmanlı'dan tevarüs edildiğini, fakat köklerinin Emevîler dönemine kadar uzandığını ifade etmektedir. Ona göre Emevîler, İslam'ı bir ''iktidar ideolojisi'' olarak şekillendirmiş ve özgürlük alanlarını daraltan bir yapının temellerini atmışlardır. Saltanat tipi yönetimler, Emevîler tarafından İslam'ın bir gereği olarak gösterilmiş, bu anlayış onların iktidarlarını meşrulaştıran bir araç haline getirilmiştir (2017e). Kırbaşoğlu'nun işaret ettiği bu Emevî ideolojisinin teolojik temeli ise Eliaçık'a göre onların ''kader'' doktrininde yatmaktadır. Eliaçık, Emevîlerin, kadere imanı bir inanç esası haline getirerek bu anlayışı kitlelere İslam'ın temel ilkelerinden biri olarak kabul ettirdiklerini ifade etmektedir. Buna göre onların iktidarda olmaları Allah tarafından belirlenmiş olup, buna karşı çıkmak O'nun kaza ve kaderine isyan etmek anlamına gelmektedir. Eliaçık'a göre Emevîlerin kendilerine muhalefet edenleri kaderi inkar etmekle suçlayarak ortadan kaldırma yoluna gitmeleri, bu uygulamanın sonraki yönetimler için de bir model haline gelmesinin ve eleştiriyi bastırma pratiğinin derinleşmesinin yolunu açmıştır (2022f).

Kırbaşoğlu'nun ''popüler İslam'' veya ''halk İslamı'' olarak tanımladığı geleneksel din anlayışı için İslamoğlu ''uydurulmuş din'' ifadesini kullanmaktadır. Ona göre muhalefeti dışlayan ve ona yaşam hakkı tanımayan İslam siyaset geleneğini şekillendiren şey, büyük ölçüde uydurulmuş hadîsler üzerinden inşa edilen bu din anlayışı olmuştur. Bu bağlamda İslamoğlu, uydurulmuş hadîslere dayanılarak, Kur'an'ın öğretisine aykırı bir biçimde bir ''tagallüp kuralı''[71] icat edildiğini vurgulamaktadır. Bu kural, yönetimde istikrarın sağlanması amacıyla, bir kişinin zorla veya fiilen yönetimi ele geçirmesi halinde o kişinin yönetiminin meşru kabul edilmesini ifade etmektedir. İslamoğlu'na göre Kur'an, yöneticiye itaati ''adalet ve hakların korunması'' şartına bağlamışken, uydurulmuş dinde yönetici zalim bile olsa ona itaat emredilmektedir. Yine tagallüp anlayışı çerçevesinde ülkede fitne ve kargaşayı önleme gerekçesiyle ''İkinci bir halife (muhalefet) çıkarsa onu öldürün!'' denilmiştir. İslamoğlu, bu anlayışın, İmam Malik, İmam Şafiî, İmam Ahmed gibi fakihlerin çabalarıyla İslam siyaset teorisinin temeli haline getirildiğini savunmaktadır. Ona göre İslam'ın siyasal ilkeleri adalet ve istişareyi merkeze alırken, tagallüp kuralı bu ilkelere aykırı bir şekilde baskıcı yönetimleri meşrulaştırmış, muhalefeti yasaklayan bu yaklaşımı kurumsallaştırmıştır. Bununla birlikte, İslamoğlu'na göre İslam siyaset tarihinde adalet ve istişareyi esas alan, eleştiri ve muhalefeti dışlamayan bir düşünsel damar hiç var olmamış da değildir. Bu damar, geleneksel otoriter

[71] ''Tagallüp'' kelimesi, Arapçadaki ''g-l-b'' kökünden türetilmiş olup, ''galip gelmek'' veya ''zafer kazanmak'' gibi anlamlara gelmektedir.

eğilimlere karşı çıkarak İslam'ın daha adil ve katılımcı bir yönetim anlayışının sözcülüğünü yapmıştır. Ne var ki, ona göre bu damar, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlamak üzere tarih boyunca iktidar sahipleri tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır. İslamoğlu'nun bu bağlamda zikrettiği adalet ve özgürlük savunucusu tarihsel figürlerden biri, 2. Muaviye'nin hocası olan Amr el-Maksus'tur. O, Yezid'in oğlu 2. Muaviye'ye adaletin temel bir değer olduğunu öğretmeye çalışmış ve halkı ''tebaa'' olarak değil, ''şahsiyet'' olarak yetiştirmesini öğütlemiştir. Onun 2. Muaviye üzerinde etkili olan bu düşünceleri, dönemin yönetici zihniyeti tarafından tehdit olarak algılanmış ve sonuçta Amr el-Maksus diri diri gömülmüştür. Benzer şekilde, 2. Muaviye de hilafetinin altıncı ayında ailesi tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. İslamoğlu, yine Hasan el-Basrî, Ebu Hanîfe ve Cad b. Dirhem gibi isimlerin de dönemlerinin yönetici zihniyetine karşı çıktıkları için zulme uğradıklarını ya da öldürüldüklerini ifade etmektedir. Ona göre tarih içinde geleneksel dinî yapının ve egemen yönetim zihniyetinin muhalefeti dışlama ve dışlayıcı tutumları pekiştirme biçimleri, fıkıhçıların referans gösterdiği Lalekaî gibi şahsiyetlerce bir ''aforoz kodeksi''ne dahi dönüştürülmüştür. Bu ifade, muhalif kesimlerin yalnızca düşünsel bir dışlamaya maruz bırakılmalarını değil, toplumsal hayatta da ciddi şekilde izole edilerek toplumdan dışlanmalarını hedefleyen bir kurallar bütününe gönderme yapmaktadır. Söz konusu kodeks, muhalif kişiye selam verilmemesi, selamının alınmaması; kız verilmemesi, kızının alınmaması; hastalık durumunda ziyaret edilmemesi, ziyaretinin kabul edilmemesi; ölümünde cenazesine gidilmemesi, Müslüman mezarlığına defnedilmemesi gibi pratik direktifler içermektedir. İslamoğlu'na göre çok erken dönemlerde ortaya çıkan bu dışlayıcı ve baskıcı zihniyet, İslam toplumlarında eleştiri kültürünün gelişmesini engellemiş ve hak temelli bir yönetim anlayışının önünü tıkamıştır. O, İslam siyaset geleneğinin insanlara çoban veya sürü olmak dışında bir seçenek bırakmadığını söylemektedir (2022a).

Ali Bulaç, eleştiri ve muhalefete tahammülsüzlüğün kökenleri meselesine İslamoğlu'nun görüşlerine benzer bir perspektiften yaklaşmaktadır. Ona göre de sorunlar Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra başlamış ve otoriter tutum, zamanla Müslümanların yönetim anlayışının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. İslam siyaset tarihinde otoriterleşme yönünde bazı kırılma noktaları bulunduğunu belirten Bulaç, bunların ilkini Hz. Osman'ın tavrında görmektedir. Tepki çeken uygulamaları nedeniyle istifası talep edilen Hz. Osman'ın buna yanaşmama gerekçesi, ''yönetime Allah tarafından getirildiği'' olmuştur. Bulaç, onun bu tutumunda teokrasiye işaret eden bir yönelimin göze çarptığını ileri sürmektedir. Oysa Hz. Osman, yönetime sadece seçimle ve halkın biatiyle gelmiş ve yönetimi herhangi bir teolojik

temele dayanmamıştır. Bulaç'a göre İslam siyaset geleneğinde otoriter eğilimlerin asıl olarak belirginleşmesi ise ilerleyen süreçte Emevîlerin iktidarında gerçekleşmiştir. Her ne kadar ''kader'' söylemi dolayımıyla teokratik bir yönelim Emevilerde de söz konusu olmuşsa da, Bulaç, bu dönemde otoriterliğin gelişimini daha çok fıkhî zemindeki yansımaları üzerinden izlemeye çalışmaktadır. Ona göre Muaviye b. Ebu Süfyan, İslam öncesi dönemde Bizans'ın Şam valisi Servilyanus'u danışman olarak seçmiş ve ondan Bizans siyasetinin inceliklerini ve entrikalarını öğrenmiştir. Muaviye'nin siyaset yapma yöntemini ''zer-u zor-u tezvir'' olarak tanımlayan Bulaç, onun siyasette asıl olanı başarı olarak gördüğünü ve başarıya ulaşmak için her yolu mübah saydığını ifade etmektedir. İktidarını korumayı en öncelikli amaç olarak gören Muaviye, bu amaca ulaşmak için para, baskı, şiddet, yalan ve iftira gibi çeşitli araçları kullanmaktan çekinmemiştir. Hilafetten saltanata geçilmesiyle birlikte, ondan sonraki yöneticiler için de iktidarlarını korumak en öncelikli mesele haline gelmiştir (2023). Bu anlayış, zamanla İslam fıkhında da karşılık bulmuş; Kur'an ve Sünnet'te yönetimin meşruiyeti hukuka riayet şartına bağlanmışken, fıkıhçılar fiilî durumu yasal hale getirerek, yöneticiye hukukun üstünde yetkiler tanımışlardır. Bulaç, Sünnîliğin dört mezhebi ile Zeydîliğin, devlet başkanının fâcir ve fâsık olması durumunda dahi ona karşı çıkmayı Müslümanlar için haram saydıklarını vurgulamaktadır. Yine bu bağlamda, devlet başkanı zalim de olsa, namaz kıldığı sürece ona itaat etmenin gerekli olduğu kabul edilmiştir. Fıkıhçıların, adaleti geri plana iten bu yaklaşımında belirleyici olan düşünce, hiç şüphesiz toplumsal düzenin muhafaza edilmesi ve güvenliğin sağlanması olmuştur. Ancak Bulaç'a göre bununla da yetinilmemiş, devlet başkanına, Kur'an ve Sünnet'in öngörmediği ölüm cezaları verme hakkı tanıyan ''ta'zir'' yetkisi verilmiştir. Böylece, dinî açıdan meşru olmasa da, devlet başkanının kendi gerekli gördüğü durumlarda muhaliflerini ortadan kaldırmasına cevaz verilmiş olmaktadır. Yine, Hz. Peygamber'den rivayet edilen ''Harp hiledir''[72] hadîsi de Bulaç'a göre bu amaç doğrultusunda araçsallaştırılmış ve bundan hareketle ''hile-i şer'iyye'' diye bir kavram üretilmiştir. Bulaç, ''hile'' ifadesinin Arapçada ''çare'' veya ''çözüm'' anlamına geldiğini belirterek, hile-i şer'iyye'nin bir meselenin şer'î ve meşru çaresi veya çözümü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre ''Harp hiledir'' hadîsinde ''hile'' diye çevrilen ''hud'a'' ise ''taktik'' demektir ve söz konusu hadîs, savaşın taktik olduğunu anlatmaktadır. Savaş koşulları için söylenmiş olan bu söz, iktidar sahipleri tarafından siyasî rakiplerini ortadan kaldırmanın dayanağı yapılmış, makyavelist ve oportünist uygulamalara meşruiyet sağlamak için kullanılmıştır. Fakat Bulaç'a göre en büyük kırılma, Osmanlılarda ''şer'î hukuk – örfî hukuk'' ikiliğinin ihdas edilmesiyle

[72] Buharî, Mükatebe, 6

gerçekleşmiştir. Bu çerçevede şer'î hukuk, bireylerin ibadet, aile, miras ve ticaret gibi özel hayatlarını düzenlerken; kamu düzeni ve idarî meselelerde örfî hukuk egemen kılınmıştır. Devlet başkanları, eski Türk töresi olan Cengiz Yasası'ndan da ilham alan örfî hukukta, muhaliflerini ''siyaseten katl'' yoluyla ortadan kaldırmanın daha geniş imkanlarına kavuşmuşlardır. Bulaç, rakipleri yok etmeyi fıkhî ve kelamî bir temele dayandıran bir siyaset geleneğinde muhalefetin mümkün olamayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre bugün AK Parti iktidarının eleştiri ve muhalefet karşısındaki tahammülsüzlüğü, –başka faktörlerin yanında– fıkıh ve kelam kitapları aracılığıyla günümüze taşınan bu tarihî-fikrî mirastan beslenmektedir. O, ''Biz bu yola kefenimizi giydik de çıktık!''[73] ifadesinin, geçmişten gelen bu zihniyetin çarpıcı bir yansıması olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre geçmişte muhalifler için ''mürtet'' denilirken, günümüzde bu yaklaşım ''hain'' kavramıyla devam ettirilmektedir (2018, 2023).

Geleneksel din anlayışındaki baskıcı tutumun aksine, İslam'da eleştiri ve muhalefetin meşru olduğu, hatta teşvik edildiği ifade edilmektedir. Aktörlere göre İslam, yöneticiye karşı eleştiri ve muhalefeti sadece hoşgörüyle karşılamamış, aynı zamanda siyasî ve toplumsal adaletin sağlanması için gerekli bir mekanizma olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda İslamoğlu, Kur'an'da ifade özgürlüğünü temellendiren ayetlere örnek olarak Nur Suresi'nin 62. ayetini göstermektedir. Ona göre şûra (istişare) ilkesini vurgulayan bu ayet, eleştiri ve muhalefetin meşruiyeti açısından önemli bir temel sağlamaktadır. Ayet, mü'minlerin Allah ve Resulü'ne itaat etmeleri gerektiğini belirtirken, aynı zamanda toplumsal ve yönetimle ilgili kararların şûra ilkesi doğrultusunda istişare ile alınmasını öğütlemektedir. İslamoğlu'na göre bu durum, toplumsal meselelerde farklı görüşlerin, dolayısıyla eleştiri ve muhalefetin dile getirilmesine açık bir zemin oluşturmaktadır. O, bu ayetin ve benzeri ayetlerin ortaya koyduğu anlamın Hz. Peygamber'in pratiklerinde de somut bir şekilde tezahür ettiğini belirtmektedir. Bunun bir örneği, Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı öncesinde karargah yeri konusunda sahabeden Hubab b. Münzir'in yaptığı yapıcı eleştiriyi dikkate alarak kararını değiştirmesidir. Hubab b. Münzir, karargahın konumuyla ilgili kararın vahiy temelli olmadığını öğrendiğinde muhalefet ederek alternatif bir öneride bulunmuş ve bu öneri Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiştir. İslamoğlu, bu gibi örneklerin İslam'da yönetimle ilgili meselelerde farklı görüşlerin dile

[73] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 2013 yılında Twitter platformunda paylaştığı söz, AK Parti tabanında da zaman zaman dillendirilmiştir (https://x.com/RTErdogan/status/345920353354280960). Bulaç, bu noktada şöyle demektedir: ''Bazıları şey der işte, 'Beyaz kefenimi giydim de çıktım'. Ya niye beyaz kefenini giydin; siyaset yapacaksın yani, toplumu yönetmeye talip olacaksın. Başarırsın-başaramazsın. Başarırsan devam ettirirsin, başaramazsan da çekilirsin, o kadar basit yani.''

getirilmesinin ne denli önemli bir yer tuttuğunu somut bir biçimde gösterdiğini ifade etmektedir (2020e). İslamoğlu'nun, İslam'da muhalefetin meşruiyetine dair gündeme getirdiği Hz. Peygamber'in hayatından bir diğer örnek ise onun Medine'deki münafıkların elebaşı Abdullah b. Übeyy karşısındaki tutumudur. Hz. Peygamber, kendisine açıkça muhalefet etmesine ve hatta eşine zina iftirası atmış olmasına rağmen bu şahsa karşı herhangi bir cezaî işlemde bulunmamıştır. O ayrıca, Abdullah b. Übeyy'in mü'min olan oğlunun babasını kendi eliyle cezalandırma teklifini de geri çevirmiş ve ona, ''Muhammed, adamlarını devre dışı bırakıyor' dedirtmem!'' şeklinde cevap vermiştir (2022a).

Uydurulmuş dinin insanları çoban ve sürü ilişkisinden öteye taşımadığını belirten İslamoğlu, Kur'an'da geçen ''Rainâ demeyin!''[74] uyarısını da İslam'da eleştiri ve muhalefetin meşruiyeti bağlamında zikretmektedir. Ona göre bu ayetteki ''Peygamber'e 'çobanımız' demeyin!'' ifadesi, insanların sürü gibi düşünmeye ve itaat etmeye zorlanamayacaklarını açıkça ortaya koymaktadır. İslam, insanları akıl ve irade sahibi bireyler olarak görmekte, eleştiri ve muhalefeti bireyin düşünsel sorumluluğunun bir parçası olarak kabul etmektedir (2022a). Söz konusu ayetin ifade ettiği anlamla ilgili olarak Dilipak da benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Dilipak'a göre ayet, insanların sadece itaat etmeleri değil, düşüncelerini özgürce ifade etmeleri ve eleştirilerini dile getirmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. O, ''Rainâ demeyin, unzurnâ deyin!'' ifadesinin, insanları sürü gibi görme anlayışına karşı çıkmak, onların düşünsel bağımsızlıklarını savunmak ve adaletin sağlanmasında aktif rol almalarını teşvik etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre siyasetin amacı, insanlar üzerinde hüküm kurmak ve onları terbiye etmek değil, onların canını, malını, namusunu, aklını ve inancını korumak olmalıdır (2021g, 2022b). Bu noktada, Cihangir İslam'ın ''biat'' kavramına ilişkin görüşleri de önem kazanıyor görünmektedir. O, bazı çevrelerin, yöneticiye kayıtsız-şartsız itaat anlayışını yanlış bir şekilde biat kavramıyla ilişkilendirdiğini söylemektedir. Ona göre İslam'daki biat, aslında yöneten ile yönetilen arasında rıza temelinde inşa edilen ve karşılıklı hak ve sorumluluklara dayanan hukukî bir ilişki biçimini ifade eder. Dolayısıyla yöneticiye yöneltilen mutlak, koşulsuz, sorgusuz bir itaat, İslam'ın öngördüğü biat kavramıyla çelişmektedir. Cihangir İslam, tam tersine, insanların düşünsel bağımsızlığını ve sorgulama hakkını teminat altına alan bu kavramın İslam'da eleştiri ve muhalefetin meşruiyetini ortaya koyduğunu düşünmektedir (2020b). Bu meşruiyeti sağlayan bir diğer ilkenin de ''emr-i bi'l mâruf, nehy-i âni'l münker'' olduğu dile getirilmektedir. İyiliği yayma ve kötülükten sakındırma görevi, Kaya'ya göre İslam'da tüm Müslümanlara önemli bir sorumluluk olarak

[74] Bakara-104

yüklenmiştir. Bununla birlikte Müslümanlar, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmekle de emrolunmuşlardır. Bu öğreti, bireylerin yalnızca ibadetle ilgili görevlerini yerine getirmekle kalmayıp, toplumsal düzeyde de adaleti ve iyiliği tesis etmeye çalışmalarını gerektirmektedir. Kaya, yöneticilere yönelik uyarı ve eleştirileri bu bağlamda ele almakta; adil bir yönetimin sağlanması ve zulmün önlenmesi için bunu gerekli görmektedir. Ona göre bu, yöneticileri eleştirme ve onlara muhalefet etme hakkını temellendiren ilkelerden biridir (2022d). İslam'da eleştiri ve muhalefetin meşru oluşu bağlamında bu ilkeden bahseden bir diğer isim de Kırbaşoğlu'dur. O, insanların yalnızca söylediklerinden değil, söylemediklerinden de sorumlu olduklarını vurgulamakta ve ''Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır'' sözünün, fazilet mücadelesinin herkesin görevi olduğunu hatırlatmak amacıyla söylendiğini ifade etmektedir (2013).

Aktörlere göre İslam'da eleştiri ve muhalefetin meşruiyetine ilişkin bu genel ilkeler, Hz. Peygamber'den sonra ilk halifeler döneminde de İslam toplumunun idaresinde temel referans olmayı sürdürmüştür. Bu bağlamda Taşgetiren, Hz. Ebubekir'in halife seçildikten sonraki ilk konuşmasında ''Eğer iyilik yaparsam bana yardımcı olun, eğer doğru yoldan saparsam beni düzeltin'' diyerek insanları yöneticilerini aktif bir şekilde denetlemeye ve eleştirmeye teşvik ettiğini hatırlatmaktadır (2020i). Benzer şekilde Hz. Ömer de halifeliği sırasında yönetimi altındakilere ''Eğer doğru yoldan saparsam ne yaparsınız?'' diye sormuş, onlardan ''Seni kılıçlarımızla düzeltiriz!'' cevabını almıştır. Taşgetiren, bu cevap karşısında Hz. Ömer'in nefsanî bir tepki vererek otoritesini vurgulamak yerine Allah'a hamd ettiğini dikkatlere sunmaktadır. O, Hz. Ömer'in eleştirilere karşı hoşgörülü ve mütevazı yaklaşımını, bir kadının Hz. Ömer'e mehrin miktarı konusunda yaptığı itirazla da örneklendirmektedir. Buna göre Hz. Ömer, irat ettiği bir hutbede, evlenilecek kadına verilecek mehrin çok yüksek tutulmaması tavsiyesinde bulunmuştur. O sırada cemaatten bir kadın ayağa kalkarak buna itiraz etmiş ve Kur'an'da ''yüklerle mehir vermiş olsanız bile''[75] denildiğini hatırlatarak Hz. Ömer'i Allah'ın tanıdığı bir hakkı sınırlamakla eleştirmiştir. Kadının bu açık ve net karşı çıkışı karşısında Hz. Ömer, hatasını kabul etmiş ve ''Kadın doğru söyledi, Ömer ise yanıldı'' demiştir (2019c). Yine bir başka örnekte, Hz. Ömer okuduğu bir hutbede ''Ey cemaat, dinleyin ve itaat edin!'' dediğinde, topluluktan biri ayağa kalkarak ''Seni ne dinleriz ne de itaat ederiz!'' diye karşılık vermiştir. Hz. Ömer'in bunun sebebini sorması üzerine, itiraz eden kişi, dağıtılan ganimet kumaşından herkese eşit pay düştüğünü, ancak onun üzerindeki elbisenin bir kişiye düşen

[75] Nisa-20

kumaştan daha fazlasını gerektirdiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, oğlu Abdullah'a dönerek durumu onun açıklamasını istemiş, o da kendi payını babasına verdiğini ve elbisenin bu şekilde diktirilebildiğini belirtmiştir. İtiraz eden kişi, bu açıklama karşısında tatmin olmuş ve ‘‘Şimdi seni dinler ve itaat ederiz’’ diyerek itirazını sonlandırmıştır (2020i). Dilipak'a göre bu örnekler, yöneticilere yönelik eleştirilerin topluma açık bir şekilde ve kamuoyu önünde yapılması gerektiğini de göstermektedir. Çünkü bunlar, toplumu doğrudan ilgilendiren ve kamu yararıyla doğrudan ilişkili meselelerdir. Hz. Ömer'e itiraz eden kişiler, eleştirilerini ona hutbesini tamamladıktan sonra özel olarak iletme yoluna gitmemiş, bilakis kalabalık bir topluluğun önünde dile getirmişlerdir. Bu kişiler ayrıca, ‘‘Ömer'in binlerce güzel icraatı olmuştur, hadi bunu da görmezden gelelim’’ dememişlerdir. Dilipak, eleştirilerin özel olarak iletileceği konuların ise yalnızca kişisel durumlarla ilgili olabileceğini belirtmektedir. (2019i, 2024b).

Dilipak'a göre İslam siyaset tarihinde eleştiriye açık, hatta eleştiriyi teşvik eden yönetici tutumlarına ilk halifeler döneminden sonra da rastlanabilmektedir. O, buna bir örnek olarak, Harun Reşid'in, yanlışları doğrudan ifade etmesiyle meşhur olan Tarık Behlül'ü yanından ayırmamasını göstermektedir. Behlül'ün aksine, Harun Reşid'in veziri, uzun süredir yanında çalışmasına rağmen ona hiçbir eleştiride bulunmamış, herhangi bir icraatına itiraz etmemiştir. Harun Reşid, onun bu tutumunun iki olasılıkla açıklanabileceğini düşünmüştür; ya gerçekten hiçbir hatasını görmemiştir, ya da gördüğü halde korktuğu için susmuştur. Dilipak, Harun Reşid'in, birinci olasılığı ahmaklık, ikinci olasılığı da hainlik işareti sayarak vezirinin işine son verdiğini ifade etmektedir (2022f).

2.2.3. Kutuplaştırma Siyaseti Eleştirisi

Kutuplaştırma siyaseti, aktörlere göre son dönemlerde Türkiye'nin siyasî ve toplumsal yapısını derinden etkileyen bir olgu haline gelmiştir. Bu siyaset, toplumun farklı kesimlerinin birbirilerine karşı son derece keskin bir konum almalarına yol açmakta ve mevcut siyasî fay hatlarını daha da derinleştirmektedir. Aktörlerin eleştirileri, iktidarın kutuplaştırıcı söyleminin toplumsal barışı tehdit ettiği ve farklı görüş ve kimlikler arasında yeni gerilim sahaları yarattığı yönündedir. Erdoğan ve AK Parti iktidarının ilk dönemlerde izlediği kucaklayıcı siyasetin zamanla yerini kutuplaştırıcı bir politikaya bıraktığı ve bu değişim sürecinin bir strateji olarak iktidarın gücünü pekiştirme amacına yönelik olduğu dile getirilmektedir. Ancak aktörlere göre bu kutuplaştırmanın ardında sadece stratejik bir yönelim değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı biçimlendiren daha derin psikolojik ve kültürel dinamikler de yatmaktadır.

Bu süreçte özellikle din unsurunun öne çıkarılmasıyla toplumun farklı kesimleri arasındaki sınırların daha da keskinleştirildiği eleştirileri yapılmaktadır. Buna göre iktidarın din motivasyonlu ayrıştırıcı dili, yalnızca politik bir araç olmanın ötesinde, toplum kesimlerini birbirine yabancılaştıran ve kutuplaştıran bir faktör olarak işlev görmektedir. Bunun sonucu olarak kutuplaşan toplumun ciddi bir yalıtılmışlıkla karşı karşıya kaldığını savunan aktörler, söz konusu yalıtılmışlığın aşılabilmesi için toplumsal uzlaşı ve diyalog yollarının mutlaka inşa edilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.

2.2.3.1. Kucaklayıcılıktan Kutuplaştırmaya

AK Parti'nin siyasî yolculuğunda, iktidara geldiği 2000'li yılların başındaki kucaklayıcı siyaset tarzından toplumsal kutuplaşmayı derinleştiren politikalara doğru bir evrim geçirdiği ifade edilmektedir. Öztürk, bu değişim sürecini, AK Parti'nin özellikle ilk yıllarındaki ''Ne olursan ol yine gel'' yaklaşımından, ''Ya benim gibi olursun, ya da sana nefes aldırmam'' tarzı kutuplaştırıcı bir tutuma kayış olarak değerlendirmektedir (2021h). Ona göre söz konusu dönüşüm yalnızca söylemsel düzeyde yaşanmamış, aynı zamanda partinin kadro yapısındaki değişimle de paralel bir şekilde gerçekleşmiştir. Öztürk, başlangıçtaki kucaklayıcı siyaset tarzının o dönemin kadrolarındaki çeşitlilikle de desteklendiğini, partinin Özal'ın ANAP'ına benzer şekilde dört eğilimi birleştiren liberal bir çehreye sahip olduğunu vurgulamaktadır. O, ilk dönemlerde Köksal Toptan, Mehmet Aydın, Ali Bardakoğlu ve Mehmet Görmez gibi isimlerden oluşan siyasî vitrini sayesinde AK Parti'nin, ideolojik farklılıklar açısından daha geniş kesimlere hitap eden bir kimlik ortaya koyduğunu ifade etmektedir (2022c).

Taşgetiren, kucaklayıcılıktan kutuplaştırmaya doğru yaşanan bu dönüşümün temel dinamiğinin Türkiye'nin hükümet sisteminde gerçekleşen değişim olduğunu düşünmektedir. Cumhurbaşkanı'nın hem devlet başkanı hem hükümet başkanı olduğu yeni sistem, ona göre Erdoğan'a yeni bir liderlik tarzı dayatmış, %50+1'i bulma kaygısı onun kutuplaştırıcı söylemler geliştirmesine neden olmuştur. Parlamenter sistemde çok daha düşük bir oy oranıyla iktidar olunabildiğini belirten Taşgetiren, bu durumun AK Parti'yi geçmişte toplumun tüm kesimlerini kucaklayan bir siyaset tarzına yönlendirdiğini söylemektedir. O dönemde AK Parti, toplumsal çeşitliliği gözeten bir dil ve politika benimsemiş ve farklı kesimlerle diyaloğu öncelemiştir. Taşgetiren, bu yaklaşımın, özellikle Aleviler, Kürtler ve gayrimüslim azınlıklar gibi devletle sorun yaşayan kesimlere yönelik açılımlar ve uzlaşma çabalarıyla somutlaştığını vurgulamaktadır. Ancak, Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçişle birlikte %50+1 hedefi, AK Parti'nin siyaset dilini ve stratejilerini büyük ölçüde

dönüştürmüştür. Bu sistemle birlikte Erdoğan, toplumun geniş kesimlerine hitap etmek yerine, belirli bir toplumsal kesimi konsolide etmesi gereken bir lider olarak konumlanmıştır. %50+1 hedefinin etkisiyle iktidarın politikaları, daha çok milliyetçi ve muhafazakar seçmen tabanını pekiştirmeye yönelik olarak şekillenmiş, bu da kutuplaştırıcı bir siyaset dilini ve ideolojik kimlik politikasını ön plana çıkarmıştır. Taşgetiren'e göre ''beka'' söylemi, ''iç – dış düşman'' vurgusu ve ülkenin tehdit altında olduğu uyarıları, söz konusu konsolidasyonu sağlamanın araçlarını oluşturmaktadır. Ona göre bu söylemler bir yandan siyasî tabanın pekiştirilmesi ve %50+1 hedefine ulaşılması amacını taşırken, diğer yandan toplumun geri kalan kesimlerini alabildiğine dışlayan ve ötekileştiren bir etki icra etmektedir. Taşgetiren ayrıca, yeni sistemde Cumhurbaşkanı'nın ''partili'' kimliğine de bu bağlamda dikkat çekmekte ve bunun kutuplaşmayı daha da derinleştiren bir faktör olduğunun altını çizmektedir. Zira bu kimlik, anayasada milletin birliğini temsil ettiği belirtilen bu makamın tarafsızlığını zedelemekte ve toplumsal ayrışmayı körüklemektedir (2022b).

Taşgetiren, kutuplaşmayı bu anlamda yeni dönemin sistemsel bir sorunu olarak ele alırken, Tuksal onun tarihsel boyutuna işaret etmektedir. O, toplumsal gerilimlere yol açan kutuplaşmanın yalnızca mevcut iktidar dönemine ait bir olgu olmadığını, Türkiye'de siyasetin geçmişten beri kutuplaşma üzerinden şekillendiğini belirtir. İdeolojik tutumlar nedeniyle geçmişte dindar kesimler mağdur edilmiş, başörtülü kadınlar kamusal alanda ayrımcılığa uğramışlardır. Bu bağlamda kendi kişisel deneyimlerinden de söz eden Tuksal, dindar kesimler gibi kendisinin de başlangıçta AK Parti'ye bu kutuplaşmayı sona erdirmesi umuduyla destek vermiş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ilk dönemlerde bu yönde bazı adımlar atılmış olsa da, gelinen noktada değişen bir şey olmamış, kutuplaştırıcı dil tüm şiddetiyle bu defa AK Parti tarafından siyasî bir araç olarak kullanılmıştır. Tuksal, toplumda düşmanlık, öfke, suçlama ve karalamaya dayalı siyaset dilinin artık yorgunluk ve bıkkınlık yarattığını belirtmekte, bu tür söylemlerin herkese gına getirdiğinden şikayet etmektedir (2021b). Türkiye'de siyasetin geçmişte de kutuplaşma üzerinden şekillendiği konusunda Tuksal'a katılan İslamoğlu, AK Parti iktidarının kutuplaştırıcı siyasetinin bir yönüyle bu geçmişten beslendiğine, sermayesini oradan aldığına dikkat çekmektedir. İslamoğlu'na göre özellikle 28 Şubat sürecinde yaşanan haksızlıklar, başörtüsü yasağı ve İmam-Hatip okullarına yönelik katsayı uygulamaları gibi örnekler, bugün iktidarın kutuplaştırıcı siyasetine referans oluşturmuş görünmektedir. İktidarın kutuplaştırıcı dilini geçmişteki haksızlıklar üzerinden meşrulaştırmaya çalıştığını belirten İslamoğlu, bu durumun, her yeni iktidarın kendi siyasetini geçmişin yanlışlarıyla haklılaştırdığı bir ''kötülük döngüsü'' ürettiğini ileri sürmektedir

(2020a, 2020c). Benzer şekilde Öztürk de, Türkiye'deki siyasî kutuplaşmanın ve toplumsal gerilimlerin 28 Şubat gibi geçmişteki olaylar ve mağduriyetler üzerinden biçimlendiğini, bu geçmişin hala bugünkü siyaseti belirlediğini vurgulamaktadır. Ona göre de özellikle bitmez-tükenmez bir sermayeye dönüşen başörtüsü meselesi, Cumhuriyet mitingleri gibi olaylar, günümüzdeki siyasetin temellerini atmış ve kutuplaşmanın yeniden üretildiği bir ''devr-i sabık'' yaratmıştır. Geçmişin toplumsal kırılmaları, bugünkü siyasal söylemlerin aracı haline gelmiş ve mevcut siyasî kutuplaşma üzerinde etkili olmuştur (2022b).

Ancak hem İslamoğlu (2020a) hem de Öztürk (2022b), kutuplaştırma siyasetinin AK Parti iktidarında doruk noktasına ulaştığı konusunda hemfikirdirler. Türkiye'nin 1990'lı yıllardan itibaren yaşadığı toplumsal ve siyasî dönüşüm sürecini değerlendiren Öztürk, bugün gelinen noktanın aslında kutuplaşmanın ve toplumsal gerilimlerin sona erdirilmesi için büyük bir normalleşme fırsatı sunduğunu vurgulamaktadır. Ne var ki, Öztürk'e göre İslamcı mahalle bu fırsatı değerlendirememiş, büyük bir imkan olan bu dönemi toplumsal uzlaşma ve barışın inşası için kullanmak yerine hesaplaşma ve rövanş alma hırsına kapılmıştır. Toplumun farklı kesimleriyle adalet, şefkat, insaf, iz'an gibi ahlakî erdemler üzerinden ilişki kurulabilecekken, ''aleme ayar verme sırası bizde'' mantığıyla hareket edilmiş ve hayata farklı bir pencereden bakanları dışlama ve dönüştürme çabasına girilmiştir. Öztürk'e göre bu çabalar, Cihangir gibi yerlerde millete Ramazan dayağı atmak, mezuniyet törenlerinde kep fırlatmak yerine sarık sarmak, karma eğitimi sonlandırmayı savunmak gibi çeşitli şekillerde somutlaşabilmektedir (2016b). Kutuplaştırma siyaseti noktasında AK Parti iktidarını uluslararası bir perspektiften değerlendiren Kırbaşoğlu, kendileri dışındaki toplumsal ve siyasal kesimlerle rekabetten ziyade husumet ve çatışma ilişkisi içinde bulunmanın dünyadaki İslamî hareketlerin ortak bir özelliği olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Malezya ve Tunus örneklerini nispî olarak başarılı modeller arasında sayan Kırbaşoğlu, Türkiye, İran ve Mısır gibi ülkelerde ise iktidardaki İslamî hareketlerin bu çatışmacı yaklaşımı aşamadığını, ötekileştirme ve hatta şeytanlaştırma politikalarını sürdürdüğünü savunmaktadır. Ona göre AK Parti'nin Türkiye'deki uygulamaları da dünyadaki İslamî hareketlerde görülen bu genel eğilimle paralellik göstermektedir. AK Parti, toplumsal uzlaşma ve barışı tesis etmek yerine, farklı görüşlere karşı ötekileştirme ve dışlama stratejisi izlemekte, bu da kutuplaşmayı derinleştiren bir siyaset anlayışını pekiştirmektedir (2016c). İnsanları iktidara destek verip-vermemelerine göre ikiye böldüğünü belirttiği bu siyaset anlayışını ''Erdoğanizm'' olarak nitelendiren Cihangir İslam, destek verenlerin ayrıcalıklı bir muamele gördüğünü, karşı çıkanların ise her türlü baskıya maruz kaldığını ifade etmektedir. Ona göre söz konusu anlayışın merkezinde

‘‘ya bendensin, ya da düşmanımsın’’ yaklaşımı yer almaktadır (2018d). Taşgetiren de aynı yaklaşımdan söz etmekte ve bunun, Hitler’in akıl hocalarından olan siyaset felsefecisi Carl Schmitt’in ‘‘dost – düşman’’ ayrımı üzerine oturttuğu siyaset kuramının bir yansıması olduğunu belirtmektedir. O, Yasin Aktay’ın bir yazısına atıfla, Schmitt’in siyaset anlayışının dostluk ve düşmanlık olmak üzere iki mutlak kategoriye dayandığını ve bu kategoriler arasındaki ilişkiyi siyasetin özü olarak kabul ettiğini söylemektedir. Buna göre siyasî istikrarın hüküm sürdüğü dönemlerde bile muhalif unsura karşı duyulan düşmanlık duygusu ortadan kalkmamakta, sadece bir süreliğine askıya alınmaktadır. Taşgetiren, yine Aktay’a atıfta bulunarak, Türkiye’deki muhafazakar siyaset anlayışının, Schmitt’in çizdiği çerçevede siyasetin doğasına uygun görünse de, İslamî siyasetin özünden oldukça uzak olduğunu ifade etmektedir. Çünkü İslamî siyaset, dostluk ve düşmanlık gibi mutlak kategorilere dayanan bir yaklaşımı reddeder. Müslümanlar için düşmanlık, doğuştan verilen bir özellik değil, erdemler lehine yapılan tercihlerle kurulan bir ilişkidir. Müslümanların, düşmanlarına karşı bile temel duygusu kin ve nefret değil, şefkat ve merhamet olmalıdır (2022f).

Kutuplaştırma siyasetinin, bir toplumsal ayrışma aracı olmanın yanında, ülkenin sahici sorunlarını örtbas etme ve kamuoyunun dikkatini farklı yönlere çekme stratejisi olarak da kullanıldığı savunulmaktadır. Bu bağlamda Öztürk, bu yaklaşımın, toplumu sürekli bir kriz döngüsü içerisinde tutarak sağduyulu düşünme ve sorgulama imkanını ortadan kaldırmayı amaçladığını ifade etmektedir. Öztürk, bu durumu ‘‘kriz bağımlılığı’’ kavramıyla açıklamakta ve iktidarın, bir krizi diğerine bağlayarak bireylere sakin bir şekilde düşünme, sorgulama ve sağduyulu kararlar alma fırsatı tanımadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu strateji, insanların ülkede olan bitene dair ‘‘Ne oluyor?’’ sorusunu sorma imkanını engellemekte, onları tepkisel ve savunmacı bir ruh haline sevk etmektedir. İktidarın, insanların sahici sorunlara eğilip bunları sorgulamaya başlamalarının yaratacağı rahatsızlıktan kaçınmak için gündemi yapay krizlerle meşgul ettiğini belirten Öztürk, bu sayede adeta bir ‘‘cambaza bak’’ oyunuyla toplumun manipüle edildiğini söylemektedir. O, yaratılan yapay krizlerle toplumun sürekli teyakkuz halinde tutulmasını rastgele ortaya çıkan bir durum olarak değil, iktidarın bilinçli bir tercihi olarak değerlendirmektedir (2022b). Kutuplaştırıcı siyaset dilinin toplumu gerçek sorunlarını görmekten alıkoyduğu, Müftüoğlu'nun da dile getirdiği bir görüştür. Ona göre bencil ve narsist iktidar hırsından kaynaklanan kin ve nefret söylemi, kitlelerin gerçeği tüm boyutlarıyla görmelerine engel olmaktadır (2022a). İktidarın çatışmacı-intikamcı propaganda dilini derin bir siyasî, toplumsal ve ekonomik çürümeyle ilişkilendiren Müftüoğlu, bunun çaresizce hamaset kültürüyle aşılmaya çalışıldığını belirtmektedir. Hamasete, akılsız umutlara

ve bağlılıklara yönlendirilen toplum, bu şekilde düşüncesizleştirilip lümpenleştirilmektedir. Ona göre gerçeklikten kopmuş, yüzeysel bir düşünce yapısının hakim olduğu bir ortamda toplumsal sorunların tartışılma ve çözüme kavuşturulma imkanı bulunmamaktadır (2022e).

2.2.3.2. Kutuplaştırma Aracı: Çatışmacı Din Dili

Aktörlere göre kutuplaştırma siyasetinin AK Parti iktidarında zirveye ulaşmasında ayrıştırıcı söylemlerin din üzerinden yürütülmesinin belirleyici bir rolü olmuştur. Oysa önceki laik yönetimler döneminde din bu anlamda bir araç olarak kullanılmamış, siyasal ve toplumsal ayrışmalar daha çok ideolojik veya sınıfsal temeller üzerinden şekillendirilmiştir. AK Parti iktidarıyla birlikte din, kutuplaşmanın körüklenmesinde stratejik bir unsur olarak öne çıkmış ve yoğun bir şekilde araçsallaştırılmıştır. Öztürk, iktidarın toplumdaki dinî hassasiyetleri kaşımak suretiyle kutuplaşmayı derinleştirme girişimini ‘‘Şarkıcı Gülşen Olayı’’ ile örneklendirmektedir. Öztürk’e göre bu olay, iktidar çevreleri tarafından ülkenin asıl siyasal, toplumsal ve ekonomik meselelerinden dikkatleri saptırmak için yaratılan yapay krizlerden birini teşkil etmektedir. Şarkıcı Gülşen, konser sırasında yaptığı bir espride İmam-Hatiplilere yönelik aşağılayıcı bir ifade kullanmış; tepki toplayan espri bir süre sonra sosyal medyada ‘‘Gülşen tutuklansın!’’ kampanyasına dönüştürülmüştür.[76] Öztürk, bir ‘‘mahalle kavgası’’ çıkarmaya yönelik olarak troller eliyle köpürtüldüğünü belirttiği bu olayın, iktidarın toplumdaki eğitim seviyesi düşük ve dinî duyarlılığı yüksek kesimleri belirli bir zihniyete karşı kışkırtma stratejisinin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. O, iki şeyi, bunun kendiliğinden gelişen doğal bir tepki olmayıp, aksine iktidarın tensip ve talimatıyla ortaya çıktığının kanıtı olarak görmektedir. Bunlardan ilki, geçmişten beri dindar kesimin sakallı-cübbeli hocalarının İmam-Hatipler hakkında –tıpkı Gülşen’in yaptığı gibi– ‘‘sapık’’ ifadesini kullanmalarıdır.[77] Buna rağmen bu kişiler hakkında hiçbir savcı harekete geçmemiş ve onları halkı kin ve düşmanlığa tahrik etmekle suçlamamıştır. Diğeri ise olayın üzerinden üç-beş ay geçtikten sonra savcılığın ‘‘birdenbire’’ durumun farkına varması ve işlem başlatmasıdır. Öztürk, iktidar cenahından talimat verilmemiş olsaydı, savcılığın hukukî süreci başlatmak için bu kadar süre beklemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu talimat, bazı hükümet

[76] Şarkıcı Gülşen, 30 Nisan 2022 tarihinde İstanbul’da verdiği bir konserde orkestra üyesi bir arkadaşı hakkında ‘‘İmam-Hatip’te okumuş bence daha önce kendisi, sapıklığı oradan geliyor’’ ifadesini kullanmıştır. Bu sözleri nedeniyle kendisi hakkında ‘‘halkı kin ve düşmanlığa tahrik’’ suçundan dava açılmış, 1 yıldan 3 yıla kadar hapsi istenmiştir. (https://www.bbc.com/turkce/articles/cv259d55neyo)

[77] Onların İmam-Hatiplere ‘‘sapık’’ demelerinin gerekçesi, bu okulların laik eğitim sisteminin bir parçası olması ve müfredatının geleneksel dinî değerlerle bağdaşmadığı düşüncesidir.

yetkililerinin konuya ilişkin yaptıkları açıklamalarla verilmiş ve eşzamanlı olarak sosyal medyada konu köpürtülerek gündem haline getirilmiştir (2022g).

Eliaçık'a göre benzer bir kampanya da, Sezen Aksu'nun bir şarkısında Hz. Adem'le ilgili kullanılan sözler üzerinden başlatılmıştır.[78] Aksu hakkında, Hz. Adem'in şahsında dinî kişiliklere hakaret ettiği gerekçesiyle suç duyurusunda bulunulmuştur. Konuya bizzat Erdoğan da dahil olmuş, bir Cuma namazı çıkışında yaptığı açıklamada ''Hz. Adem Efendimize kimsenin dili uzanamaz. O uzanan dilleri yeri geldiğinde koparmak bizim görevimizdir'' ifadesini kullanmıştır. Eliaçık, bu tür kampanyaların iktidar çevrelerince planlı ve programlı bir şekilde işletildiğini ve bir istihbarat çalışması gibi yürütüldüğünü vurgulamaktadır. Öyle ki, ona göre Erdoğan'ın bu açıklamayı yaptığı mekan bile (cami) rastgele seçilmiş değildir. O, iktidarın asıl amacının, dinî değerleri savunmaktan ziyade, dini toplumsal gerilim aracı haline getirmek ve toplumu kutuplaştırmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre belli aralıklarla yürürlüğe konulan bu tür manipülatif kampanyalar aracılığıyla toplumun gündemi gerçek sorunlardan uzaklaştırılmakta ve açlık, yoksulluk, ekonomik sıkıntılar gibi meselelerin tartışılması engellenmektedir (2022a). Eliaçık, iktidarın dinî duyguları tahrik eden ve toplumu kutuplaştırmaya yönelik kışkırtıcı söylemleri bağlamında, Gezi protestoları sırasında camide içki içildiği ve Kabataş'ta başörtülü bir kadına saldırıldığı iddialarını da zikretmektedir. Bizzat Erdoğan, olayın video görüntülerine sahip olduklarını belirerek, bunları gelecek Cuma günü kamuoyuyla paylaşacaklarını duyurmuştur. Açıklamanın üzerinden 61 Cuma geçmiş olduğu halde görüntülerin yayınlanmadığını dile getiren Eliaçık, bu durumun söz konusu iddianın asılsızlığını ortaya koyduğunu ifade etmektedir (2014b, 2016c).

Erdeğer ise iktidarın din üzerinden toplumu kutuplaştırma çabalarını, Diyanet Akademisi Başkanlığı tarafından düzenlenen din görevlileri mezuniyet töreninde Erdoğan'ın yaptığı bir konuşma ile örneklendirmektedir. Zorunlu din kültürü dersiyle ilgili açıklamaları nedeniyle CHP'yi de eleştirdiği konuşmada Erdoğan, Türkiye'de şeriata düşmanlık besleyen çevrelerin olduğunu ve şeriata düşmanlığın dinin kendisine karşı düşmanlık anlamına geldiğini ifade etmiştir.[79] Erdeğer, bu sözlerdeki amacın, şeriat tartışması üzerinden seküler kesimleri dinî ibadetlere karşıymış gibi göstererek toplumu kutuplaştırmak ve bu kutuplaşmadan siyasî

[78] Sezen Aksu'ya, 2017 yılında çıkardığı bir şarkıda geçen. ''Binmişiz bir alamete, gidiyoruz kıyamete, selam söyleyin o cahil Havva ile Adem'e'' şeklindeki sözler nedeniyle 2022 yılında ''dinî değerlere hakaret ve tahrik veya aşağılama'' suçlamasıyla dava açılmıştır. (https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-60036599)

[79] 1 Şubat 2024 tarihinde Cumhurbaşkanlığı Beştepe Millet Kongre ve Kültür Merkezi'nde düzenlenen törendeki konuşmanın tam metni için bkz. https://www.tccb.tr/konusmalar/353/150969/diyanet-akademisi-baskanligi-1-donem-aday-din-gorevlileri-mezuniyet-toreni-nde-yaptiklari-konusma

kazanç sağlamak olduğunu ileri sürmektedir. O, bu noktada seküler kesimlerin şeriat kavramını dar bir çerçevede anlamalarının, onu ‘‘çokeşlilik’’ ya da ‘‘el kesme’’ veya ‘‘recm’’ gibi cezaî uygulamalarla özdeşleştirmelerinin hem siyasal hem de toplumsal bağlamda kritik bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Zira bu dar çerçeveli anlayış, seküler kesimlerde, şeriat denildiğinde devletin hukuk düzenini değiştirme teşebbüsünü tasavvur ettikleri bir algıyı doğurmaktadır. Bu algı, şeriatın, toplumsal düzeni, özellikle de hukuk sistemini din kurallarına göre dönüştürmeyi amaçlayan bir proje olarak görülmesine yol açmaktadır. Erdeğer, şeriatın aslında geniş çerçevede dinin ibadetler ve ahlakî sorumluluklar boyutunu da ifade ettiğini belirtmekte; çokeşlilik veya cezaî yaptırımlar gibi toplumsal düzeni ilgilendiren meselelerin ise işin uzmanı olan ulemanın özel tartışma konuları olduğunu vurgulamaktadır. Erdeğer’e göre Erdoğan, bu tür söylemlerle siyasî stratejisini bilinçli bir şekilde seküler kesimlerin şeriat kavramına ilişkin bu dar çerçeveli algısı üzerine kurmaktadır. Bu algıyı harekete geçirerek hem bu kesimlerde var olan korku ve endişeleri kışkırtmakta, hem de kendi kampının onları dinî değerlere ve ibadetlere düşman bir pozisyondaymış gibi görmesini sağlamaktadır (2024a).

Bu gibi örneklerin, iktidarın kutuplaştırma siyasetini adeta bir ‘‘din savaşı’’ görüntüsüne büründürdüğü dile getirilmektedir. İzlenen strateji, toplumsal kutuplaşmayı yalnızca politik değil, aynı zamanda teolojik bir zemine oturtmaktadır. Bu görüşte olan İslamoğlu’na göre iktidarın siyaset yapma tarzı, karşısındakileri ‘‘haçlılar’’ olarak gören ‘‘fetihçi’’ bir anlayışla şekillenmektedir (2020c). Benzer şekilde Öztürk de, iktidarın siyaset tarzının, muhaliflerini ‘‘düşman’’ olarak kodlayan ve çatışmayı ‘‘kutsal savaş’’ perspektifiyle yürüten bir nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Öztürk’e göre siyasî rakiplerini Müslüman olarak görmeyen iktidar, ‘‘harp hiledir’’ mantığından hareketle her türlü manipülasyon ve dezenformasyona başvurmayı kendisi için meşru saymaktadır. Bu bağlamda o, genel seçimler öncesinde kullanılan montajlanmış bir videoyu iktidarın bu tutumunu somutlaştıran çarpıcı bir örnek olarak sunar.[80] Cumhuriyet’in kurucu kadrolarını ve onları temsil eden siyasî hareketi Müslüman saymamanın İslamcıların geçmişten gelen bir özelliği olduğuna dikkat çeken Öztürk, iktidarın bu şekilde bir mücadele yürütmesi nedeniyle cihat sevabı aldığına dahi inanıyor olabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, söz konusu tutumu etkileyen bir diğer faktör olarak da Sünnîliğe işaret etmektedir. Tarihsel olarak hep iktidara yaslanmış olan

[80] 2023 yılındaki genel seçimler öncesinde Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın, Millet İttifakı’nın Cumhurbaşkanı Adayı Kemal Kılıçdaroğlu’nu PKK ile ilişkilendiren bir videoyu paylaşması kast edilmektedir. Erdoğan, söz konusu video hakkında daha sonra ‘‘Ama montaj, ama şu, ama bu’’ ifadesini kullanmıştır. (https://www.sondakika.com/poli-tika/haber-cumhurbaskani-erdogan-dan-ama-montaj-ama-su-15943046/)

Sünnîliğin dışlayıcı bir yaklaşımı besleyen yapısı, ona göre bu tutumu şekillendiren önemli etkenlerden biridir. Öztürk, Sünnîliğin sahip olduğu toplumsal gücün ve geniş tabanın, onun kitabî bilgisinden veya dinî öğretisindeki hoşgörüden değil, tarih boyunca iktidarla kurduğu yakın ilişkiden kaynaklandığını belirtir. Ona göre Sünnîlik, geliştirdiği ‘‘fırka-ı naciye’’ inancıyla yalnızca kendisinin doğru ve kurtarıcı yol olduğunu iddia etmiş, diğer mezheplere karşı ise her zaman kıyıcı ve sekter bir dil kullanmıştır. Dahası, sadece diğer mezhepler karşısında değil, kendi içindeki farklılıklar karşısında da oldukça hoşgörüsüz bir yaklaşım sergilemiştir. Onun bu tekfirci ve dışlayıcı yönü, tarihsel olarak iktidar ile kurduğu ilişkilerde daha da pekişmiş ve iktidara yaslanmanın sağladığı toplumsal güç sayesinde yayılma imkanı bulmuştur. Öztürk’e göre AK Parti iktidarının kutuplaştırıcı dili, Sünnîliğin dışlayıcı yapısına dayanan bu tarihsel-teolojik arka plandan ilham almakta; bu zemin, onun muhalif kesimleri ötekileştirme tutumunu pekiştiren bir faktör olarak işlev görmektedir (2024e).

Dinî söylemin kutuplaştırıcı, nefret üretici ve gerilim yaratıcı bir araç haline getirildiği eleştirileri, dinin özünde barındırdığı şefkat, merhamet ve birleştiricilik ilkelerinin yeniden hatırlanması gerektiği fikrini gündeme taşımaktadır. Öztürk, toplumu birleştirici ve kuşatıcı olması beklenen din dilinin, iktidar çevrelerinin söylemlerinde ayrışmayı derinleştiren bir araç haline dönüştürülmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir (2022f, 2023e). Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu süreçteki rolüne dikkat çeken Öztürk, bu kurumun toplumdaki ayrışmayı önleyecek bir merhamet dili geliştirmek yerine, kutuplaşmayı daha da arttıran bir tutum sergilediğini ileri sürmektedir. Ona göre dinî-ahlakî bir perspektifle toplumu birleştirme görevini üstlenmesi gereken Diyanet, siyasî kavgaların tarafı haline gelmekte ve iktidar lehine ‘‘tetikçilik’’ yapmaktadır (2023c). İslamoğlu da dinin özünde kin ve nefret gibi duygulara asla yer olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre din, ‘‘Bismillahirrahmanirrahim’’ ifadesinde belirtildiği gibi, Allah’ın ‘‘Rahman’’ ve ‘‘Rahim’’ isimleri üzerine inşa edilmiştir ve amacı, insanın yüreğini yumuşatmak, Allah’ın merhametinden pay almasını sağlamaktır. Bu bağlamda o, kin, gayz ve nefretin hakim olduğu bir dilin dinle bağdaşmayacağını ifade etmektedir (2022b). Yine İslamoğlu, yönetim diline ilişkin yaptığı değerlendirmede anne şefkatine dayalı bir yaklaşımın önemine de dikkat çekmektedir. Ona göre İslam’da liderlik, baba kavramından ziyade anne kavramı üzerinden tanımlanır. Şöyle ki, ‘‘ümm’’ kelimesi anneyi ifade etmekte ve ‘‘imam’’ kelimesi ‘‘ümm’’ kelimesinden türetilmektedir. Aynı şekilde ‘‘ümmet’’ kelimesi de ‘‘ümm’’ kökünden türetilmiş bir kelimedir. İslamoğlu’na göre bu türevler, İslam’da liderlik ve toplumsal yapı anlayışının anneye dayalı bir perspektiften şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ona göre İslam’da lider, baba otoritesine dayanmaktan

çok, anne şefkatiyle hareket eden bir figürü temsil etmektedir. İslamoğlu, anneye özgü müşfik ve yatıştırıcı yönetim dilinin, toplumsal huzurun sağlanması ve kutuplaşmanın önlenmesi açısından elzem olduğunu belirtir (2013).

İslam'ın muhataba yumuşak bir üslupla hitap edilmesini öngördüğüne dikkat çeken bir diğer isim olan Eliaçık, buna dayanak olarak Kur'an'da Allah'ın Hz. Musa'ya söylediği bir sözü gündeme getirmektedir. Allah, Hz. Musa'yı Firavun'a gönderirken, ona Firavun gibi birine dahi yumuşak bir dille hitap etmesini öğütlemiştir.[81] Eliaçık'a göre bu örnek, İslam'ın iletişim dilinin yumuşak ve hoşgörülü olması gerektiğini ortaya koymakta ve kutuplaşmayı engellemeye yönelik önemli bir referans oluşturmaktadır. Yine Kur'an'da Hz. Peygamber'e yönelik olarak yer alan ''Sen onların üzerinde bir zorba değilsin!'' hitabı da aynı prensibi yansıtmaktadır. Eliaçık, Kur'an'ın öngördüğü bu liderlik modeli ile Erdoğan'ın liderlik tarzı arasındaki uyuşmazlığın iki farklı sebepten kaynaklandığı görüşündedir. O, bunlardan birincisini, Erdoğan'ın tabiatı ve kişisel özellikleri olarak ortaya koyar. Ona göre Erdoğan'ın bu yönü, sert ve fazla kontrollü olmayan dil kullanımı, öfke ve hakaret içeren söylemler ve Kasımpaşa üslubuna dayalı iletişim tarzı şeklinde dışsallaşmaktadır. Eliaçık, uyuşmazlığın ikinci sebebini ise suçluluk psikolojisi olarak ifade eder. Ona göre liderin bu denli sert bir dil kullanmasına ve öfkeli davranışlar sergilemesine yol açan şey, halktan bir şeyler gizlemesi veya bazı yanlışları örtme çabası içinde olmasıdır. O, böyle bir durumda, liderin sert üslubunu, onun yapılan yanlışların ifşa olmasına yönelik duyduğu endişe ile açıklamaktadır (2023c).

Din motivasyonlu nefret dilinin kaynağını Türkiye'deki İslamcı düşüncenin beslendiği bazı isimlerde arayan Öztürk ise bu bağlamda Necip Fazıl'ın etkisini gündeme getirmektedir. Ona göre iktidarın kutuplaştırıcı söyleminin şekillenmesinde Necip Fazıl'ın önderlik ettiği retorik temelli İslamcı dindarlığın sert, öfkeli ve saldırgan üslubu belirleyici bir rol oynamıştır. Öztürk, bu tür bir dindarlığın ilim ve fikirden çok, retorik ve raconla ilgilendiğini belirtmekte ve Necip Fazıl'ın dilinde din adına konuşmanın sıklıkla kaba ve nobran ifadelerle gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Ona göre Necip Fazıl'ın söylemi, hakaretamiz bir retorikle beslenmiş; ''irin'', ''kusmuk'' ve benzeri ifadelerle öfke ve kin dolu bir siyaset dili üretmiştir. Öztürk, bu üslubun, İslamcı bireylerin yalnızca dindarlık algılarını değil, aynı zamanda siyasî söylemlerini de etkileyerek iktidarın bugün kullandığı dili yapılandırdığını savunmaktadır. O, Sezai Karakoç ve Cahit Zarifoğlu gibi isimlerin temsil ettiği romantik ve şiirsel İslamcılık

[81] Taha-44

anlayışının, yerini Necip Fazıl ve Kadir Mısıroğlu gibi figürlerin temsil ettiği ‘‘intikamcı İslamcılık’’ anlayışına bıraktığını da bu bağlamda ifade eder. Ona göre bu değişimle birlikte İslamcı söylemin yapısı, retorik ağırlıklı bir zemine kaymış ve dinî söylemin egemen dilinde kutuplaştırıcı bir ton hakim olmuştur (2022d).

2.2.3.3. Toplumsal Yansımalar

Aktörlerin değerlendirmelerinde, kutuplaştırıcı dilden en büyük zararı toplumsal birlik ve beraberliğin gördüğü vurgulanmaktadır. Onlara göre bu dil, toplumsal dayanışmayı tehdit etmekte, bireyler arasındaki bağları sarsmakta ve kolektif yaşam pratiğini zora sokmaktadır. Bu bağlamda Öztürk, ülke meseleleriyle ilgili tartışmaların ‘‘vatanseverlik’’ veya ‘‘hainlik’’ ekseninde yürütülmesinin toplumun ruh sağlığına ciddi zararlar verdiğini belirtir. Ona göre bu durum, bireylerin yaşam memnuniyetini giderek azaltmakta ve toplumsal düzeyde derinleşen depresif bir ortamın oluşmasına yol açmaktadır. Öztürk, toplumsal bedenin genelinde bu nedenle bir yorgunluk, yılgınlık ve bıkkınlık halinin hakim olduğu görüşündedir (2017d). Kutuplaştırıcı dilin toplumsal birlikteliğe verdiği zarar noktasında İlhami Güler de benzer kaygılar dile getirmektedir. Dinî değerlerin siyasî mücadele aracı yapılmasını eleştiren Güler, ideolojik çatışmaların dinî kavram ve semboller üzerinden sürdürülmesinin hem dinin yıpranmasına hem de millî birliğin zarar görmesine yol açtığı uyarısında bulunmaktadır. Dinin yıpranması meselesine ilerleyen bölümlerde, özellikle ‘‘Din İstismarı’’ başlığı altında daha ayrıntılı değinilecektir. Ona göre, fitne, gayretullah, dua, beddua, hak, batıl, hidayet, sapıklık gibi dinî kavramların siyasette araçsallaştırılması, toplumda sürekli bir kutuplaşma ve gerilim atmosferi yaratmaktadır (akt. Bulaç, 2019). Güler, toplumsal bölünmenin somut bir örneğini 2017 referandumunda yaşanan kutuplaşmada görmekte, ‘‘din, devlet, vatan, millet’’ söylemlerine rağmen iktidarın toplumun sadece %50’sini ikna edebilmiş olmasının bu değerlerin anlamı konusunda toplumun ne kadar bölündüğünü gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre iktidarın referandumun sonucunu hiçbir ilgisi yokken ‘‘gasp’’ çağrışımı yapan ‘‘Atı alan Üsküdar’ı geçti’’ deyimiyle yorumlaması da,[82] toplumsal bölünmenin ciddiyetini göz ardı eden bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Güler ayrıca, Niyazi Mısrî’ye atıfla, iktidarın kendisine oy verenleri ‘‘yarân’’, vermeyenleri ise ‘‘nadân’’ olarak görmesini 1950’li yılların ‘‘soğuk savaş’’ dilinin iç politikadaki yansıması olarak değerlendirmektedir. Milletin birliğini

[82] Erdoğan, 2017 yılındaki anayasa referandumunun sonucunu değerlendirirken, ‘‘Şimdi bazı televizyonlarda falan, aç tavuk kendini buğday ambarında sanırmış ya, bu neticeyi küçümsemeye gayret edenler var. Boşuna uğraşmayın! Atı alan Üsküdar’ı geçti, haberiniz yok’’ ifadesini kullanmıştır. (https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan-16-nisan-tum-turkiyenin-zaferidir/798282)

ve bütünlüğünü temsil eden Cumhurbaşkanı'nın bu dışlayıcı dili, ona göre toplumu daha da kutuplaşmaya itmekte ve toplumsal birlikteliği tehdit etmektedir (2017c).

Taşgetiren'e göre din eksenli kutuplaştırıcı dilin ülke için yarattığı en büyük tehlike, toplumu siyasetin ötesinde, değerler temelinde ayrıştırmasıdır. Bu durumda ayrışma, yalnızca politik tercihlerle sınırlı kalmayıp, toplumun temel inançları, yaşam tarzları ve dinî değerleri gibi daha derin, kişisel ve sosyo-kültürel unsurları da kapsayan bir bölünme yaratmaktadır. Taşgetiren, bu durumun, Türkiye'de İslam'ın yalnızca iktidara destek verenlerin inancıymış gibi bir izlenim oluşturduğunu ve bunun Müslümanları %50+1 gibi bir oranla sınırlandıran bir anlayışa yol açtığını vurgulamaktadır. Benzer bir yaklaşımı geçmişte RP'nin de benimsemiş olduğunu belirten Taşgetiren, toplumsal barış açısından bu durumu son derece tehlikeli bulmaktadır (2021f). Ona göre Türkiye'deki belli-başlı cemaat ve tarikatlar da iktidarın kutuplaştırıcı siyasetine katkıda bulunmakta, dinî ve toplumsal ayrışmayı pekiştiren bir rol üstlenmektedirler. Bu bağlamda birçok cemaat ve tarikat, seçimler öncesinde kurumsal nitelikte açıklamalar yaparak Erdoğan'ı ve AK Parti'yi desteklediklerini duyurmuşlardır. Taşgetiren'e göre bu tür açıklamalar, dinin siyasî bir meta haline gelmesine yol açmaktadır. Söz konusu yapılar, siyasî bir yönlendirmede bulundukları halde bunu ''dinî bir tavır'' gibi ortaya koymakta; siyasî iktidar lehine bir etki alanı oluşturmak için dinî öğreti ve aidiyetleri araç olarak kullanmaktadırlar. Dinî değerlerin siyasî çıkarlarla bu şekilde ilişkilendirilmesi, Taşgetiren'e göre hem dinin ruhuna hem de toplumu bir arada tutan temel değerlere zarar vermektedir. O ayrıca, siyasî bir tavrın adeta bir ''iman meselesi'' gibi sunulmasının Şia'daki ''İmamet'' inancına benzer bir durumu ortaya çıkardığını ifade etmektedir (2023b).

Kutuplaşmanın ulaştığı boyut, Kırbaşoğlu'na göre toplumdaki kardeşlik duygularını yok edecek bir noktaya gelmiş durumdadır. O, Türkiye'de her gün yaşanan şiddet ve çatışma olaylarını bunun somut bir tezahürü olarak değerlendirmektedir (2015a). Bunun da ötesinde, iktidarın dindar kesimlerin kendi içlerinde yeni fay hatlarının oluşmasına yol açan tutumu, ona göre din eksenli kamplaşmaları daha da derinleştirmektedir.[83] Türkiye'nin hemen yanı başında, İslam coğrafyasında mezhep temelli kanlı çatışmaların yaşanmakta olduğuna dikkat çeken Kırbaşoğlu, zaten mikro düzeydeki toplumsal parçalanmışlığın dinî gerekçelerle nano düzeye kadar indirilebileceği tehlikesine işaret etmektedir. Ona göre bu tür kamplaşmalar, dine zarar vermenin ötesinde, toplumsal ve siyasal yapıyı tehdit eden bir güvenlik sorununa

[83] İhsan Eliaçık'ın hazırladığı Kur'an mealine ''İslam dininin temel nitelikleri açısından sakıncalı unsurlar içerdiği'' gerekçesiyle basım-dağıtım yasağı ve toplatma kararı verilmesi bağlamında söylenmektedir.

dönüşme potansiyeli taşımaktadır. Bu sürecin ilerlemesi, toplumu sadece daha fazla bölmekle kalmaz, aynı zamanda şiddet dalgalarını tetikleme riski de taşır (2023). Kutuplaşmanın derinleşmesinin, ülkenin iç güvenliği, devletin ve toplumun birliği açısından ciddi bir tehlike oluşturduğu konusunda Taşgetiren de benzer endişelere sahiptir. Ona göre bu tehlikenin somut göstergeleri, tehditkar söylemler ve şiddet çağrıları gibi toplumsal huzuru ve güvenliği doğrudan hedef alan ifadelerle açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda örneğin İslamî camiadan bir kadın, listesinin hazır olduğunu belirterek ‘‘Bizim aile 50 kişiyi götürür!’’ diyebilmekte;[84] yine aynı camiadan bir başkası ise ‘‘Karınızı, çocuklarınızı bizden nasıl koruyacaksınız?’’ şeklinde tehditler savurabilmektedir.[85] Taşgetiren, bu tarz nefret ve şiddet içerikli söylem ve yaklaşımların hem geleneksel medyada hem sosyal medyada açıkça yer bulabilmesini, işin vahametinin bir başka boyutu olarak değerlendirmektedir (2020d).

Kutuplaşmanın bu toplumsal huzur ve güvenliği tehdit eden boyutlarının ötesinde, onun her biri kendi katı ideolojik sınırları içine hapsolmuş ve birbirinden tamamen yalıtılmış topluluklar yarattığı vurgulanmaktadır. Sıklıkla ‘‘mahalleler’’ olarak ifade edilen bu yalıtılmış toplulukları, İslamoğlu, kendi terminolojisinde ‘‘zihniyet kaleleri’’ olarak tanımlamaktadır. O, ‘‘zihniyet kaleleri’’ metaforunu, Ortaçağ’daki kalelerden ilhamla geliştirir. Ortaçağ kaleleri, savunma amaçlı inşa edilen yapılar olarak belirli bir topluluğun sınırlarını ve güvenliğini korumayı amaçlamıştır. Benzer şekilde, İslamoğlu’nun zihniyet kaleleri de bireylerin ve grupların katı ideolojik sınırlar içinde, dış dünyadan ve farklı düşüncelerden izole bir şekilde savunma pozisyonu almalarını simgelemektedir. Ona göre bu kaleler, fiziksel bir ayrımdan öte, düşünsel bir çerçeveyi ifade etmektedir. Zihniyet kaleleri, toplumsal diyalogdan ve karşıt fikirlerden korunarak, belirli bir ideolojinin ya da görüşün etrafında şekillenen kapalı toplulukları temsil etmektedir. Onlar, bireylerin kendilerini dışarıya tamamen kapatmalarına ve yalnızca kendi inançlarıyla uyumlu düşünceleri kabul etmelerine olanak tanımaktadır. İslamoğlu, bu kalelere sığınanların özgür düşünme yetilerinin aşındığını, eleştirel bakış açılarının köreldiğini, zihinsel gelişimlerinin engellendiğini belirtmektedir. O, bu durumu, ipek böceğinin kendi kozası içinde hapsolmasına benzetir. İpek böceğinin kendi ördüğü

[84] Aktivist-Yazar Sevda Noyan, Ülke Tv’de katıldığı bir programda ‘‘Bizim aile şöyle 50 kişiyi götürür. Biz bu ko-nuda çok donanımlıyız maddî ve manevî olarak. Liderimizin yanındayız ve asla yedirmeyiz bu ülkede, onu söyleyeyim. Ayaklarını denk alsınlar. Bizim hala sitede böyle üç-beş var, benim listem hazır’’ ifadelerini kullanmıştır. (https://www.diken.com.tr/bizim-aile-50-kisiyi-goturur-listem-hazir-diyen-sevda-noyanin-dosyasi-uzlastirmada/)

[85] Gazeteci-Yazar Fatih Tezcan, paylaştığı bir YouTube videosunda ‘‘Karınızı, çocuklarınızı nasıl koruyacaksınız bizden? Listelerden, yaşanacaklardan haberiniz var mı? Ailenizi, kendinizi nasıl koruyacaksınız? Bir intikam faslı başlar ki, bu ülkenin vatanseverlerini, yiğitlerini durduramazsınız’’ ifadelerini kullanmıştır. (https://www.yenicaggazetesi.com.tr/olum-tehdidi-eden-edene-bir-olum-tehdidi-de-fatih-tezcandan-geldi-278921h.htm)

kozanın içinden çıkamadığında ölmesi gibi, zihniyet kalelerinde yaşayan bireyler de bu sınırlar içinde düşünce, irade, vicdan ve kişilikleriyle adeta yok olmaktadırlar. Ona göre zihniyet kalelerinin yöneticileri, bireyleri içeride tutabilmek için yalan ve korku araçlarına başvurmakta ve kalenin içini cennet, dışını ise cehennem olarak göstermektedirler (2020f).

İslamoğlu'na göre Ortaçağ'da kalelerin yıkılmasını sağlayan şey, ''top'' olmuştur. Top, surları aşabilen ve savunma sınırlarını geçebilen bir güç olarak kaleleri işlevsiz hale getirmiştir. Onun bu simgesel anlatımında top, zihniyet kalelerinin duvarlarını aşarak içerideki kalıplaşmış ideolojik yapıları sarsan ve toplumsal değişimleri mümkün kılan yenilikçi düşüncelerin gücünü temsil etmektedir. Toplar kale duvarlarını aşmaya başladığında, kalelerin koruma işlevi sona ermekte ve insanlar dışarıdaki dünyayı keşfetmeye başlamaktadırlar. Kalelerin yıkılması, bireylerin sınırlı ve kapalı ideolojik alanlardan çıkarak dışarıdaki doğal güzellikleri ve özgürlükleri görmelerine olanak tanır. İslamoğlu, kalelerin yıkılması ile dış dünyaya açılmanın, düşünsel özgürleşme ve geniş bir perspektife kavuşmak için önemli bir fırsat sunduğunu vurgulamaktadır (2020f). Ancak ona göre bu fırsat, her zihniyet kalesinde hakim olan ve topların geçmesini engelleyen kale duvarı işlevine sahip kategorik bakış açıları nedeniyle değerlendirilememektedir. Karşı tarafı homojen bir yapı olarak gören kategorik bakış açısı, ondaki ince ayrımların algılanmasını ve temele ilişkin farklılıkların ayırt edilmesini imkansız kılmaktadır. İslamoğlu'na göre kategorik bakış açılarının etkisiyle oluşan ideolojik yalıtılmışlık, karşı tarafı dinlememe ve onun sesine sağır olma hali her kesimde bulunmakla birlikte, bu durum kendisini en yoğun olarak İslamî kesimde göstermektedir (2020e). İslamî kesim, çarpık teolojik anlayışı nedeniyle kendisinden farklı olanı adeta şeytanlaştırmakta ve ardından dinî bir ritüel olarak taşlamaktadır. Oysa ona göre Kur'an'da yer alan ''Her sözü dinlerler, en güzeline uyarlar'' ayeti,[86] Müslümanların farklı düşüncelere kulak vermeleri gerektiğini belirtmektedir (2019c). Bunun yanında o, İslam'daki hakikat arayışının, sadece Müslümanların kendi çevreleriyle sınırlı tutulmayan bir anlayışı ifade ettiğini savunmaktadır. Bu bağlamda ''ma'ruf'' ve ''münker'' kavramlarının evrensel doğrular ve yanlışlar anlamına geldiğini belirten İslamoğlu, Müslümanların doğruyu kendi topluluklarının ötesinde de aramaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bunu teyit eder şekilde Fatiha Suresi'nde geçen ''Bizi dosdoğru yola ilet'' duası[87] da sürekli bir arayışta olma halini teşvik etmektedir. Ona göre yine İslamî kesim, Allah'ı kendi kabile tanrısı gibi görmekte, O'nu sadece kendi topluluğunun çıkarları doğrultusunda hareket eden, onlara özel rahmet ve adalet sunan bir varlık olarak

[86] Zümer-18
[87] Fatiha-6

tahayyül etmektedir. İslamoğlu, 19 Mayıs münasebetiyle Atatürk'e rahmet okuyan bir tweeti yüzünden linç edilmesini, İslamî kesimin bu kabileci anlayışının bir yansıması olarak sunmaktadır. Bu noktada o, Allah'ın belli bir kesimin rabbi değil, ''âlemlerin rabbi'' olduğunu vurgulamakta ve O'nun rahmetinin her şeyi kuşatıp, kimsenin bunu sınırlandırma yetkisine sahip olmadığını belirtmektedir (2020f).

Toplumsal kutuplaşmanın yol açtığı ideolojik yalıtılmışlığın karşıt mahalleler arasında su geçirmez bir derecede olduğunu, benzer şekilde Öztürk de dile getirmektedir. O da, İslamî kesimin dinamiklerini içeriden gözlemleme imkanına sahip olmasından kaynaklı olarak eleştirilerinin ağırlık merkezini bu kesime yönlendirir. Ona göre İslamî kesimde karşı tarafın ne düşünüp ne hissettiğine dair en ufak bir ilgi duyulmamakta, ne söylediğine hiçbir şekilde kulak kabartılmamaktadır. Bu düşünsel yalıtılmışlık nedeniyle iktidar cenahından gelen en uçuk iddialar bile söz konusu kesimde gözü kapalı biçimde kabul görmekte ve kesinlikle sorguya tabi tutulmamaktadır. Öztürk, bu noktada medyanın rolüne dikkat çekerek, bunun iktidara yakın medya organlarının sürekli ve sistemli propagandasının bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Medya aracılığıyla yürütülen endoktrinasyonun nasıl işlediğine dair en yakın örneği ise onun için kendi aile bireyleri teşkil eder; özellikle babası, sürekli ve kesintisiz bir şekilde bu kanalları izlemektedir. İdeolojik yalıtım, bu anlamda her türlü iletişim ve etkileşim olanağını ortadan kaldırmakta ve geçişkenliğe hiçbir şekilde müsaade etmeyen bir ''zemin ayrışması'' yaratmaktadır. Kutuplaşmanın artık iyice kemikleşmiş olduğunu düşünen Öztürk, bu koşullar altında bir yumuşama imkanına dair karamsarlığını dile getirmektedir (2022c).

Güler, çift taraflı iletişimsizliğin temel sebebini, iktidarın kutuplaştırıcı politikaları sonucu laik ve muhafazakar kesimler arasında yıllar içinde oluşan ve giderek güçlenen ''korku bariyerleri''ne bağlamaktadır. Söz konusu bariyerler, tarafların birbirini anlama çabası göstermemeleri, aksine birbirini düşman olarak görmeleri, tehdit olarak algılamaları sonucunda şekillenmiştir. Ona göre ideolojileri farklı olsa da her iki kesim, sahip oldukları dogmatizm, mantık yapısı ve radikallik bakımından birbirine oldukça benzemektedir. Toplumsal birliktelik açısından bu durumun sürdürülebilirliği olmadığını belirten Güler, sorunun çözümünün, karşılıklı anlayış ve hoşgörü temelinde diyalog kanallarının açılması dışında bir yolunun bulunmadığını ifade etmektedir (2020b). Kutuplaşmanın aşılabilmesi için iletişim ve diyalog kanallarının açık tutulmasının önemini, Güler gibi Kırbaşoğlu da vurgulamaktadır. Soruna Güler'inkine yakın bir perspektiften yaklaşan Kırbaşoğlu, onun bu çözüm önerisini derinleştirerek konuyu bir adım ileri taşımaktadır. O, öncelikle, toplumsal

ayrışmayı şekillendiren en temel etken olarak kimlik politikalarına işaret etmektedir. Ona göre kimlikler üzerinden yürütülen siyaset, Amin Maalouf'un eserine atıfta bulunarak ''ölümcül kimlikler'' olarak tanımladığı, bölünme ve çatışmayı körükleyen bir anlayışa yol açmaktadır. Kimlik temelli politikaların, bir arada yaşamayı mümkün kılan değerleri aşındırdığına dikkat çeken Kırbaşoğlu, bu anlayışın kırılmasının zorunlu olduğunun altını çizmektedir. Toplumsal barışın ve toplumda kalıcı bir birlikteliğin inşa edilebilmesi, ona göre uzlaşma kültürünün yaygınlaştırılmasına bağlıdır. O da, tıpkı Güler gibi, Türkiye'deki etnik, mezhepsel veya ideolojik ayrışmaların çözümünün, farklı kesimler arasında temas, diyalog ve iş birliğinin tesis edilmesinde yattığını savunur. Ona göre bunun tek yolu da, herkesin eşit haklara sahip olduğu, kimliklerin öne çıkarılmadığı ''anayasal vatandaşlık'' anlayışının hakim kılınmasıdır. Anayasal vatandaşlık, ülkedeki tüm yurttaşların, etnik, mezhepsel veya ideolojik kimliklerine bakılmaksızın, eşit haklar ve özgürlükler temelinde bir arada yaşamalarını sağlayan bir çerçeve sunmaktadır. Kırbaşoğlu'na göre bu, toplumdaki farklı kimliklerin yok sayılması anlamına gelmemekte; sadece kimliklerin belirleyici olmamalarını ifade etmektedir. O ayrıca, İslam medeniyetinin geçmişte çoğulcu bir yapı içerisinde ve farklı kimliklerin bir aradalığı sayesinde inşa edildiğini hatırlatmaktadır (2022e). Ünsal'ın yaklaşımı ise Kırbaşoğlu'nun görüşünü bu noktada tamamlar niteliktedir. Ünsal, toplumdaki farklı kimliklerin anayasal vatandaşlık çerçevesinde bir arada varlık gösterebilmesi için mevcut yasal mevzuatın aslında gayet yeterli olduğunu, sorunun büyük ölçüde uygulamadan kaynaklandığını belirtmektedir. Geçmişte Avrupa'nın ötekini düşmanlaştırıcı zihniyetinin günümüzde Türkiye'de benimsendiğini vurgulayan Ünsal, bu anlayışın hayata geçirilmesi için sadece iktidarın mevcut yasaların öngördüğü özgürlüklerin kullanılmasına engel olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bunu sağlayacak olan da, iktidarın yasaları ihlal etmesi durumunda bunu açıkça ve doğrudan ifade edebilen bir medyanın ve toplumsal denetim mekanizmalarının oluşturulmasıdır. Söz konusu mekanizmalar, Habermas'ın ''kamusal alan'' kavramıyla tanımladığı, toplumun özgürce tartışma yürütebileceği ve farklı görüşlerin ifade bulabileceği bir alanın oluşmasına katkı sağlayacaktır (2021b).

Bu tartışmalar ışığında, toplumsal kutuplaşmanın aşılabilmesi için önerilen çözüm yolları, iktidarın toplum üzerindeki etkisiyle doğrudan ilişkili görünmektedir. Görüşleri ele alınan aktörlere göre geçmişin İslamcıları, 'güç' ile ilişkilerinde, adalet ve özgürlük vaatleriyle uyumlu bir yönetim anlayışı ortaya koyamamış ve iktidar mekanizmalarının dönüştürücü etkisiyle gitgide otoriterleşmişlerdir. Bu süreç, onların yargı politikalarında, muhalefetle ilişkilerinde ve kutuplaştırıcı söylemlerinde kendini göstermiştir. Ancak, yine aktörlere göre

‘güç’ ile olan ilişki kadar, ‘servet’ ile olan ilişki de bu dönüşümün şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ekonomik kaynaklar üzerindeki denetim, sadece iktidar gücünü pekiştirmekle kalmamış, ekonomik çıkarların siyasî kararlarla birleşmesini sağlayarak ahlakî yozlaşma pratiklerine de zemin hazırlamıştır. Bir sonraki bölümde, aktörlerin perspektifinden ‘servet’ ile kurulan ilişkinin iktidar üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

2.3. ‘Servet’ ile İlişkinin Dönüşümü: Ahlakî Yozlaşma Eleştirisi

Aktörlerin değerlendirmelerinde, AK Parti iktidarının ekonomik kaynaklar üzerindeki tasarruf biçimi, toplumsal ve siyasal yapıyı şekillendiren önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre AK Parti iktidarının erken dönemlerde elde ettiği başarılar, zamanla güç ve servet ilişkilerinin karmaşık bir biçimde iç içe geçmesine yol açmıştır. Bu süreçte kamu kaynaklarının kötüye kullanımı, yalnızca iktidar çevrelerinde meydana gelen yolsuzluklar olarak kalmamış, aynı zamanda ekonomik ve siyasî çıkarların pekiştirilmesine hizmet etmiştir. Kamu kaynaklarında usulsüz transferler ve farklı yöntemlerle gerçekleşen yolsuzluklar, bu dinamiğin somut örnekleri olarak zikredilmektedir. Bu bölümde, aktörlerin perspektifinden iktidarın ekonomi-politik stratejilerinin nasıl şekillendiği, tarihsel-toplumsal ve hatta teolojik arka planıyla birlikte ele alınmaktadır. Zira onlar, bu zihniyetin kökeninde, geleneksel din anlayışından kaynaklanan kimi zihinsel yapıların ve tarihsel-kültürel kodların etkili olduğunu düşünmektedirler. Yine bu bağlamda onlar, iktidarın dindarlık anlayışına yönelik eleştirileriyle, onun kamusal alanda dinî sembol ve göstergeleri artırma çabasının diyalektik tarzda içsel bir yozlaşmaya yol açtığını dile getirmektedirler. Buna göre görünürdeki dindarlık artışı, dinî değer ve inançlar üzerinden yürütülen bir tür dışsal iyileştirme hareketi olarak şekillenirken, gerçekte ise lüks, israf ve şatafatla karakterize olan gösterişçi bir dindarlık anlayışı ortaya çıkarmaktadır.

2.3.1. Kamu Kaynaklarının İstismarı Eleştirisi

Kamu kaynaklarının iktidar sahipleri tarafından kötüye kullanılması, rüşvet, yolsuzluk, kayırmacılık, nepotizm gibi meseleler, Türk siyasetinde her dönem tartışma konusu olmuştur. İslamcı muhalefet, geçmiş iktidarları bu tür uygulamalar nedeniyle sert bir şekilde eleştirmiş ve bunları ahlakî bir yozlaşmanın yansıması olarak nitelendirmiştir. Kuruluş sürecinde AK Parti’nin ‘‘3Y’’ olarak adlandırdığı temel sorunlardan birini de bu ‘‘yolsuzluklar’’ konusu teşkil etmiştir. Parti, bu doğrultuda yolsuzlukla mücadele ederek kamu kaynaklarının etkin ve adil bir şekilde kullanılmasını sağlama, toplumsal adalet ve şeffaflığı tesis etme vaadinde

bulunmuştur. Ancak aktörlerin eleştirilerinde, kamu kaynaklarının kötüye kullanılması, geçmiş iktidarlarda olduğu gibi AK Parti iktidarında da ahlakî yozlaşmanın en görünür ve tartışmalı biçimlerinden biri haline gelmiştir. Onlara göre bu durum, yalnızca ekonomik bir problem oluşturmakla kalmamakta, aynı zamanda kamu yararını gözetmesi beklenen iktidarın temel yönetimsel değerlerden, adalet ve liyakatten uzaklaştığını da göstermektedir. Emsal, emlak ve ihale yoluyla veya vakıf adı altında yürütülen kimi işlerin, iktidar çevrelerinin dünyevî zevklere dalışını ve kamunun menfaatlerini kişisel çıkarlara ya da grup çıkarlarına feda edişini gözler önüne serdiği eleştirileri yapılmaktadır. Bu süreçte, atamalarda ehliyet ve liyakat yerine yandaşlık kriterine öncelik verilmesi, onlara göre sadece yönetim mekanizmalarında değil, aynı şekilde toplumsal güven ve dayanışma duygusunda da derin yaralar açmaktadır.

2.3.1.1. Rant, Yolsuzluk, Kayırmacılık

Kırbaşoğlu'na göre ''önce ahlak ve maneviyat'' diyerek yola çıkan (2016d) ve kırk yıl boyunca İslamî değerler doğrultusunda siyaset yapmaya çalışan kadroların, iktidar nimetlerine kavuştuklarında karşılaştıkları ahlakî yozlaşma kendisini en belirgin şekilde üç alanda ortaya koymuştur. O, bu üç alanı kısaca ''masa, kasa, nisa'' olarak adlandırmakta ve bunların ''şöhret, rüşvet, şehvet'' üçlüsüne karşılık geldiğini ifade etmektedir. Bu üçlüyü kapitalist sistemin temel dinamikleriyle ilişkili gören Kırbaşoğlu, söz konusu sistemin bireyleri maddî çıkarlar ve toplumsal statü arayışı doğrultusunda şekillendirdiğini belirtmektedir. Şöhret, bireylerin tanınma ve prestij kazanma çabalarını; rüşvet, ekonomik ilişkiler ve güç ilişkilerinden faydalanarak çıkar sağlama arayışlarını; şehvet ise tatmin ve arzulara dayalı ilişkiler kurma eğilimlerini ifade etmektedir. Bu bağlamda, geçmişin İslamcı kadrolarının pratiklerinde ortaya çıkan ahlakî yozlaşma, Kırbaşoğlu'na göre bir konformizm, dünyevîleşme ve statükoya eklemlenme sürecini beraberinde getirmiştir. Başlangıçta ilkeli bir ideolojik duruş sergileyen ve toplumsal değişim vaat eden bu kadrolar, zamanla mevcut güç dinamiklerine uyum sağlama yoluna gitmiş, İslamî ideallerin yerini çıkar ve prestij arayışları almıştır. Kırbaşoğlu, süreç içerisinde mücahitlerin müteahhitlere, tasavvuf ehlinin tasarruf ehline, eski İslamcıların abdestli kapitalistlere dönüştüğünü vurgulamaktadır (2008). Ona göre onlar, bu halleriyle ''Uhud'un okçuları''na benzemektedirler (2022e). Halk arasında yaygın olan ''İslam'ın şartı beştir'' anlayışına atıfta bulunan Kırbaşoğlu, bu şartların iktidar çevrelerince pratikte üçe indirildiğini ileri sürmekte; makam-mevkî, haksız kazanç, rant ve rüşvet gibi dünyevî çıkar arayışlarıyla birlikte cinsel alandaki istismar ve sapmaların öncelikli hedef haline geldiğini savunmaktadır (2015c, 2016a).

Eliaçık, lüks ve refahla şımarmış eski dava adamları ile onların çevrelerinden oluşan yeni sınıfın bugünkü ideolojisinin ancak ‘‘kariyerizm ve konformizm’’ olarak adlandırılabileceğini söylemektedir. Ona göre aslında hangi ideolojik kökenden gelinirse gelinsin, bu yeni ideoloji, ‘‘Dünyanın bütün ‘bir yere gelmek’ isteyenleri, birleşin!’’ çağrısıyla herkesi aynı hedefe yönlendirmektedir. Bu hedef, ‘‘ihale kap, köşeyi dön, malı götür’’ felsefesiyle şekillenmekte ve bunun bireysel biyografilerdeki tarihsel diyalektiği de, ‘‘20’sinde radikal, 30’unda realist, 40’ında hümanist, 50’sinde hortumcu olunur’’ şeklinde özetlenebilmektedir. Eliaçık, bu yeni gerçeklik karşısında tüm eski değerlerin anlamını yitirdiğini ve onlardan bahsetmenin artık fazla ideolojik bulunduğunu vurgulamaktadır. Ortak özelliklerinin paraya tapma, kariyer odaklılık ve konfor düşkünlüğü olduğunu ifade ettiği bu yeni sınıfın mensupları, eski İslamcı iseler ahlak ve maneviyat söylemleri terk edilmekte ve bunun yerine ‘‘Küreselleşen dünyada’’ ile başlayan cümleler kurulmaktadır (2009). Eliaçık’a göre iktidar imkanlarıyla servete kavuşan İslamcılar, yeni konumlarına uygun bir sınıf bilinci geliştirerek, eski mahallelerinden, dostluklarından ve ilişkilerinden kaçar hale gelmektedirler (2015c, 2022c).

Aynı bağlamda Dilipak, güç ve servetin, bozucu etkisini İslamcılar üzerinde bu kadar çabuk göstereceğini, başlarını bu denli hızlı döndüreceğini öngöremediğini belirtmekte ve bu durum karşısında duyduğu şaşkınlığı dile getirmektedir. Onun bu şaşkınlığı, geçmişte kurulan idealist hayallerin yerini, nefsanî zaaflara yenilerek gerçekleşen bir çöküşün almasıyla derinleşmekte; yaşanan ahlakî ve manevî fakirleşme, ona göre ekonomik yoksulluktan daha büyük bir tehlike olarak öne çıkmaktadır. Dilipak, paranın ve gücün aklına ve imanına yön verdiği bu kesimlerin kendisinden kaçtıklarını zannettikleri şeye doğru sürüklendiklerini vurgulayarak, bu gidişin onlar için hüsranla sonuçlanacağı uyarısında bulunmaktadır (2022c). Bu bağlamda güç ve servetin insan doğası üzerindeki dönüştürücü etkisine dikkat çeken Dilipak, Kur’an’daki ‘‘Allah sizi mallarınız, canlarınız ve sevdiklerinizle imtihan edecektir’’[88] ayetiyle buna işaret edildiğini hatırlatmakta, bunun ayette ‘‘fitne’’ kavramıyla ifade edildiğini belirtmektedir. Ona göre cevheri cürufundan ayıran bu fitne karşısında İslamcılar başarısızlığa uğramış, ahlak ve maneviyat söylemlerinin geçersizliği ortaya çıkmıştır (2021a, 2022a).

Benzer bir hayal kırıklığı yaşayan Taşgetiren de ümmetin umudu olmak amacıyla çıkılan idealist bir yolculuğun, ahlakî yozlaşma ve manevî çöküşle sonuçlandığını ifade etmektedir. Ona göre bu yolculuk sırasında dünyalık ganimetlerin peşine düşülmüş, güç ve servet hırsı yüzünden verilen sözler unutulmuştur. Taşgetiren, bu sürecin, nefsanî zaafların galip

[88] Enfal-28

gelmesiyle değerlerin birer birer kaybedildiği bir çöküşe dönüştüğü görüşündedir. Daha somut bir ifadeyle o, dünya sevgisi ve ölüm korkusunun İslamcıların yüreklerini sardığını ve onları Allah'ın rızasını gözetmekten alıkoyduğunu belirtmektedir. Ona göre lüks tüketim, makam tutkusu, şan ve şöhret arayışı, İslamcıları davadan koparmış, ahireti göz ardı eden bir dünyevîleşme dalgasına sürüklemiştir. O, güç ve servetin bozucu etkisiyle bu kesimlerin kendi kendileriyle çelişir hale geldiklerini ve geçmişte savundukları İslamî değerlerden uzaklaştıklarını vurgulamaktadır. Yaşanan durumu, Kur'anî kıssa ve sembollerle tasvir eden Taşgetiren'e göre İslamcılar, Talut'un nehriyle, Samirî'nin buzağısıyla ve Salebe'nin servet tutkusuyla sınanmış ve bu sınavlarda başarısız olmuşlardır (2018).

Ahlakî yozlaşmaya ilişkin aktörlerin yaptığı bu soyut değerlendirmeler, rant, yolsuzluk, liyakatsizlik gibi olgulara dair somut örneklerle pekiştirilmektedir. Çeşitli usulsüzlükler, kamu kaynaklarının belirli zümrelere aktarılması, liyakatsiz kadroların kritik karar mekanizmalarına atanması gibi uygulamaların yanı sıra kamu ihalelerinde şeffaflık eksikliği, çıkar çatışmaları ve nepotizm, eleştirilen pratikler arasında başı çekmektedir. Uluslararası Şeffaflık Örgütü tarafından her yıl yayımlanan Yolsuzluk Algı Endeksi'nde diğer İslam ülkeleriyle birlikte Türkiye'nin en alt sıralarda yer aldığını belirten Kırbaşoğlu (2022b), nüfuz istismarı ve kayırmacılığa önceleri verebileceği tek örneğin Diyanet Vakfı olmasına karşın, günümüzde buna sayısız olayın örnek gösterilebileceğini vurgulamaktadır. Ona göre bu durumu görmek için iktidar çevrelerinin çeşitli kurum ve kuruluşların yönetim kademelerindeki akrabalık ilişkilerine göz atmak yeterli olacaktır. Yine o, bu bağlamda, kamuoyuna yansıyan vakıalar olarak devletin en tepesindeki kişilerin çocuklarının ticarî faaliyetleri, yasal gerekliliklere aykırı yapılan kayıt işlemleri, aile üyelerinin yönettikleri şirketlere sağlanan hükümet desteği ve belli grupların özel desteklerle güçlendirilmesi gibi örnekler zikretmektedir (2008). Aktörlere göre bu tür etik dışı uygulamalar yalnızca devletin zirvesiyle sınırlı kalmamakta, yönetim mekanizmasının her kademesinde benzer şekilde tezahür etmektedir. Öztürk, Ticaret Bakanı'nın özel şirketine ait ürünleri belli bir fiyattan kendi bakanlığına satmasını bakanlık düzeyindeki çıkar çatışmalarına (2021h); Eliaçık ise iktidar partisinin bir milletvekilinin kendi belediyelerine Osmanlı laleleri satmasını milletvekilliği düzeyindeki etik ihlallere örnek göstermektedir (2015a).[89] Eliaçık'a göre ahlakî yozlaşmanın ve kamu kaynaklarının kötüye kullanılmasının daha alt düzeydeki çarpıcı bir örneğini ise 2023 yılındaki Kahramanmaraş depremi sonrasında Kızılay'ın sergilediği tutumda görmek mümkündür. Kızılay, o dönemde,

[89] Öztürk, Ticaret Bakanı Ruhsar Pekcan'ı; Eliaçık ise Balıkesir Milletvekili Tülay Babuşçu'yu kast etmektedir.

çadır ve diğer bazı temel ihtiyaç malzemelerini depremzedelere ücretsiz dağıtmak yerine, satışa sunmuş olmasıyla gündeme gelmiştir. Eliaçık, bu eylemi sadece ahlakî değil, aynı zamanda dinî ve hukukî açıdan da kabul edilemez bulmaktadır. Ona göre yardım kuruluşlarının amacı, bağışçıların gönderdiği yardımları herhangi bir ticarî amaç gütmeksizin ve kesintisiz biçimde ihtiyaç sahiplerine ulaştırmaktır. Kızılay'ın malzeme satışını Kur'an'ın yardım ve infak konusundaki öğretileri ışığında ele alan Eliaçık, Kur'an'da infak, zekat ve sadakanın, ticarî bir sermaye olarak değil, yoksullara, fakirlere, borçlulara ve diğer ihtiyaç sahiplerine ulaştırılması gereken bir hak olarak tanımlandığını vurgular. Yardımlar, toplumun maddî gücüyle elde edilen fazlalıklardan kesilerek ihtiyaç sahiplerine karşılıksız olarak iletilmek durumundadır. Eliaçık, bununla birlikte, devletin ticaret yapma amacı gütmeyen bir kurum olarak kalması gerektiğinin altını çizmekte, devletin işlevinin adaleti sağlamak ve toplumsal dengeyi gözetmekten ibaret olduğunu savunmaktadır. O, şirket gibi yönetilen bir devletin haksız rekabete yol açacağı, toplumdaki adaletsizliği pekiştireceği uyarısında bulunmakta ve ticaretin devletin misyonuyla çelişen bir faaliyet olduğunu belirtmektedir (2023d).

Aktörlere göre kamu kaynaklarının belirli kişi ve zümrelere aktarılması işlemi, kamusal görevlerde bulunan kişilere sağlanan yüksek maaşlar, çoklu gelir kapıları ve atamalarda torpil uygulamalarıyla da kendini göstermektedir. Bu bağlamda, iktidara yakın bazı kişilerin kamudan birden fazla maaş aldıkları, yönetim kurullarında görevlendirilerek astronomik huzur hakları elde ettikleri ve kamu gücünün kişisel servet birikimi için kullanıldığı eleştirileri yapılmaktadır. Örneğin Eliaçık, TMSF'nin el koyduğu medya kuruluşlarından bazı kişilere yüksek maaşlar tahsis edildiğini belirtirken (2015c), Dilipak, sahip oldukları siyasî bağlantılar sayesinde hiçbir iş yapmadıkları halde devletten maaş alan ''bankamatik memurları''nın bulunduğuna dikkat çekmektedir (2018b). Devlet bürokrasisinde bu gibi durumların çokça yaşandığını Taşgetiren de vurgulamakta ve iktidar çevrelerinden birçok ismin birden fazla yönetim kurulu üyeliğinden ''ballı'' gelirler elde ettiğine işaret etmektedir. Bu durum, devletin kamusal görevlerini yerine getirme kapasitesini zayıflatmakta ve kamu güvenine olan inancı azaltmaktadır (2020j). Buna karşın kamudaki atamalarda iktidar çevrelerinden herhangi bir referansı bulunmayanlar, KPSS'den tam puan almış olsalar bile mülakatlar yoluyla elenmektedirler (2022a). Güler, bu durumun özellikle FETÖ olayından sonra daha da arttığını, görevlendirmelerin ehliyet ve liyakat yerine sadakat ilkesine dayalı olarak özel mülakatlar yoluyla yapıldığını ifade etmektedir (2020b, 2022f). Yine bu bağlamda, Öztürk, liyakatsiz atamalar ile devletin malî kaynaklarının çeşitli adlar altında yandaşlara peşkeş

çekilmesine dair iki çarpıcı örnek olarak, bir kamu bankasının yönetim kuruluna bir güreşçinin (2023e),[90] köklü bir sağlık kuruluşunun başına da bir tarikat mensubunun getirilmesini (2020c)[91] zikretmektedir.

Güler, sözü edilen pratiklerin yapısal nedenini, Türkiye'deki ekonomik faaliyetin büyük ölçüde ''politik iktisat'' olmasında görmektedir. Özel sektörün zayıf olması ve Avrupa'daki gibi bir burjuva sınıfının oluşmaması, ona göre ekonomik faaliyetlerin büyük ölçüde devletin gücüne ve imkanlarına dayalı olarak şekillenmesine yol açmaktadır. Bu durum, üretim, emek, alın teri gibi değerler yerine herkesin gözünü devlete ve onun ekonomik imkanlarına dikmesi sonucunu doğurmakta; bu da sermayenin hukuksuz şekilde el değiştirmesi ve zenginliğin devlet müdahalesiyle yaratılması gibi olgulara zemin hazırlamaktadır. Güler, bu yapısal pratiklerle bağlantılı olarak, siyaset ve bürokrasi içindeki bazı kişilerin devlet gücü sayesinde özel sektörden kazanç sağlama yoluna gittiklerini de belirtmektedir. Söz konusu kişiler devletin sunduğu olanaklarla yetinmeyip, özel sektörün kazançlarını da hedef almakta; bazen bu kazançlara ortak olmakta, bazen de doğrudan el koymaktadırlar. Güler, kimi partizanların ''danışmanlık bürosu'' adı altında rüşvet mekanizmalarını kullanarak özel sektörün işlerini hallettiklerinden de yine bu bağlamda söz eder (2022h).

Güler'e göre siyaset, bürokrasi ve ekonomi arasındaki yapısal ilişkiler çerçevesinde kurumsallaşan yolsuzluğun bir başka önemli boyutunu ise emlak, emsal ve ihale konuları oluşturmaktadır. Bunlar, kamu kaynaklarının belirli çıkar grupları lehine yönlendirilmesini ve kimi durumlarda hukukun esnetilmesiyle gerçekleştirilen servet transferlerini içeren başlıca alanlara işaret etmektedir. Bu yolla yaratılan rant düzeni ve şehirciliğin ticarîleşmesi, yalnızca ekonomik çıkarları biçimlendirmekle kalmamakta, aynı zamanda şehirlerin fizikî ve sosyal yapısını da dönüştürmektedir. Güler'e göre imar rantından para kazanma geleneği ve bunun bir ekonomik model olarak Türkiye'de kurumsallaşması, Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı dönemine kadar uzanmaktadır. Bu dönemde başlayan ''dikey mimari'' anlayışı, İstanbul'un fizikî yapısını önemli ölçüde dönüştürmüş ve sonraki süreçte benzer bir durum Türkiye'nin diğer büyük şehirlerinde de kendini göstermiştir. Güler, 2002 yılından itibaren AK Parti iktidarıyla birlikte ekonomi politikasının adeta ''İnşaat yâ Resulullah'' sloganı doğrultusunda şekillendiğini, bu sürecin Türkiye'de inşaat sektörünü ve özellikle emlak rantını merkezî bir ekonomik faaliyet haline getirdiğini ifade etmektedir. Güler'e göre

[90] Vakıfbank Yönetim Kurulu Üyesi olarak atanan Hamza Yerlikaya kast edilmektedir.
[91] Eski adı ile GATA'ya Başhekim Yardımcısı olarak atanan Ali Edizer kast edilmektedir.

bu politika, sanayi üretiminden uzak, tamamen inşaata dayalı bir düzen oluşturmuş; ekonomik faaliyetler TOKİ projeleri, gökdelenler, alışveriş merkezleri ve benzeri yatırımlar üzerinden yönlendirilmiştir. Türkiye'de bugüne kadar sanayi alanında yeni bir icat veya orijinal bir ekonomik ürün ortaya konulamadığını belirten Güler, AK Parti iktidarında bu eksikliğin yerini emlak rantiyeciliğinin aldığını vurgulamaktadır. Ona göre emlak rantiyeciliği, belirli çıkar gruplarına kaynak aktarmanın önemli bir aracı olarak işlev görmekte, servet transferleri büyük ölçüde bu yolla gerçekleştirilmektedir (2017d). Bu rant düzeninin merkezî aktörleri, Güler'e göre siyasî ve bürokratik ekibin ağırlıklı olarak kendilerinden oluştuğu Karadenizli müteahhitlerdir. Çoğu aynı zamanda belediye başkanlığı görevini de yürüten bu isimler, inşaat sektörünü domine etmekte, şehir ve kasabalardaki yeşil alanları kamusal kullanıma tahsis etmek yerine ''kupon araziler'' olarak imara açmaktadırlar (2022h). İmar rantlarının AK Parti iktidarı boyunca bu müteahhitler tarafından ''arpalıklar'' olarak paylaşıldığını belirten Güler, şehirlerin merkezi ve çevresi tükendikten sonra gözlerin koylar ve zeytinliklere çevrildiğini, her boş alanın arsa ya da emlak olarak görüldüğünü söylemektedir. Bu durum, şehirlerde sosyal adalet ve eşit kamusal kullanım ilkelerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. O, 2003 yılı öncesinde İstanbul'da 470 adet Deprem Toplanma Alanı bulunurken AK Parti iktidarında bunların 300'ünün alışveriş merkezlerine ve gökdelenlere dönüştürülmüş olmasını, işleyen rant düzeninin önemli bir göstergesi olarak sunar. Söz konusu rant düzeni, zaman zaman bizzat iktidar mensuplarının ifadelerine de şikayet mahiyetinde yansımaktadır. Dönemin İmar Bakanı Mehmet Özhaseki, en büyük hırsızlıkların, kötülüklerin, belaların imardan geldiğini açıklamış ve bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Güler, şikayetini bu şekilde dillendiren Özhaseki'nin yirmi yıla yakın belediye başkanlığını yaptığı Kayseri'de şehrin yarısının 30 katlı binalarla dolu olduğunu hatırlatmakta, bunun arkasındaki ranttan kimlerin beslendiğini sormaktadır. Ona göre en büyük kazançlar, ''emsal'' adı verilen kat irtifasından, dikey mimariden, yani göğün ve havanın satılmasından elde edilmektedir. Kat irtifasının artırılması, bir imar kararının tek bir imza ile devasa servetlere dönüşmesine yol açmaktadır. Muhafazakar belediye başkanlarının göğü daireler halinde parselleyerek satmasının, göğün kimseye ait olmadığı düşüncesinden beslendiğini ifade eden Güler, bu anlayışı dinî açıdan eleştirmektedir. Ona göre Kur'an'da paranın birkaç kat kazanmasını –haksız kazanç teşkil ettiği için– haram kılan faiz yasağı, göğün ya da havanın ondan çok daha yüksek ölçülerde para kazanmasına olanak tanıyan emsal uygulamalarının da haramlığını ortaya koymaktadır. Faizde hakkı yenen, sömürülen ve mağdur edilen sadece bir kişi iken, bu tür uygulamalarda tüm şehrin hakkı gasp edilmekte, kamuya ait olan mal ve mekanlar satılmaktadır (2017d). Güler, bu noktada dikey mimariyi olumsuzlayan daha başka dinî argümanları da gündeme

getirmektedir. Ancak onlardan, ilerleyen kısımlarda başka bir bağlamda söz edilmesi daha uygun görünmektedir.

Yine aynı çerçeveyle bağlantılı olarak Güler, şehirde oluşan değer artışlarının topluma adil bir biçimde paylaştırılmasının Avrupa'da ciddi bir hukukî mesele olarak görüldüğünü belirtir. Ona göre Avrupa'da kamunun hakkı büyük bir titizlikle korunmakta ve rantın kimse için haksız kazanç sağlama kapısı haline gelmesine izin verilmemektedir. Türkiye'de yaşanan suiistimalin sebebini imar yetkisinin profesyonel ve tarafsız denetim mekanizmaları yerine belediye başkanlarına ve siyasîlere verilmesi olarak gören Güler, bu durumu kuzunun kurda emanet edilmesi olarak nitelendirmektedir (2017d). Nitekim Kırbaşoğlu'na göre İslamî kesimin zenginleşmesi büyük ölçüde bu rantiyecilik sayesinde mümkün olmuş, özellikle büyük şehir belediyelerinin imar planları aracılığıyla bu kesime büyük rantlar aktarılmıştır (2009). Kırbaşoğlu'nun dikkat çektiği bu durum, Cihangir İslam'ın yaptığı değerlendirmelerle de örtüşmektedir. İslam, AK Parti iktidarının, siyasî otoritesini büyük sermaye sahipleriyle paylaşmamak adına, devlet desteğiyle kendi büyük sermaye gruplarını oluşturduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu süreç, şeffaf olmayan bir şekilde gerçekleşmiş, yapılan yatırımlarda kimlere hangi miktarların ödendiği, bu yatırımların daha ucuza mal edilip-edilemeyeceği gibi konular kamuoyundan gizlenmiştir. Bu bağlamda İhale Kanunu'nun defalarca değiştirilmesi, basit bir teknik düzenleme olmaktan öte, kamu kaynaklarının belirli sermaye çevrelerine yönlendirilmesine hukukîlik kılıfı giydiren bir strateji olarak işlev görmüştür. (2018d). Benzer bir noktaya değinen Taşgetiren, ''mücahitler müteahhit oldu'' sözünün, bir değer erozyonunu yansıtmanın ötesinde, devletin sunduğu fırsatlar üzerinden gerçekleşen ''servet dönüşümü''ne gönderme yaptığını ifade etmektedir. Ona göre bu dönüşüm, yüzlerce kez değiştirilen İhale Kanunu'nun kamu kaynaklarının belirli sermaye gruplarına aktarılmasını kurumsallaştıran bir mekanizma haline gelmesi ve iktidara yakın müteahhitlerin korunması gibi uygulamalarla gerçekleşmiştir. (2021c). Taşgetiren ayrıca, milyarlık projeler için sağlanan inşaat izinleri, arsaların değerinin artırılması ya da kimi kuralsızlıklara göz yumulması karşılığında, söz konusu müteahhitlerden belirli vakıflara bina yapmaları, burs vermeleri, cami inşa etmeleri gibi hizmetlerin beklendiğini dile getirmektedir (2020j).

Bu çerçevede vakıflar da kamu kaynaklarının belirli çıkar çevrelerine aktarılmasını kurumsallaştıran araçlardan biri olarak ele alınmaktadır. Eleştiriler, bazı vakıfların toplumsal fayda sağlama misyonundan saparak ya da en başından itibaren bu amaçla kurulmuş olarak yolsuzluk mekanizmasının bir parçası haline geldiği yönündedir. Bu bağlamda Eliaçık, İslam

kültüründe vakıfların ilk ortaya çıkışındaki temel işlevine vurgu yapmakta, bunların esasen eldeki ihtiyaç fazlası kaynakları toplumla paylaşmaya yönelik kurumlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre İslam'da vakıf, serveti elde tutma ya da kazanç sağlama vasıtası değil, birikmiş serveti veya sahip olunan maddî değerleri ihtiyaç sahipleriyle paylaşmak amacıyla oluşturulmuş bir araçtır. Ancak Eliaçık'a göre tarihsel süreç içinde vakıflar istismar edilerek bu aslî işlevinden saptırılmıştır. Özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren serveti paylaşma ve topluma aktarma yerine, şahsî mülkiyeti korumanın ve elde tutmanın bir yolu haline gelmiştir. O, bu değişimin sonucunda vakıfların servet biriktiren, ticaret yapan ve hatta vergi muafiyeti gibi avantajlarla kişisel zenginleşmeye hizmet eden kurumlara dönüştüğünü belirtmektedir (2022b). Osmanlı döneminde vakıfların, siyasî ve bürokratik elitler tarafından ortaya çıkış gayelerinden uzaklaştırılarak kamu malını kendi yakınlarına ve yandaşlarına peşkeş çekmenin bir aparatına dönüştürüldüğü, Güler'in de altını çizdiği bir husustur. Ona göre padişahların, kendi mülkleri olarak gördükleri kamu malını vakıflar aracılığıyla 'hayır' adı altında kendilerini destekleyen cemaat ve tarikatlara transfer etmesi, tarihsel olarak bilinen bir uygulamadır (2022i). Bu geleneğin bugün de aynen devam ettiğini beliren Güler (2019e), herkes için hayır ve iyilik üretmesi gereken vakıfların, bu şekilde iktidar yanlıları için zenginlik ve nüfuz üretir hale getirildiğini ifade etmektedir (2019b).

2.3.1.2. Siyasî Himaye ve Dinî Meşrulaştırma

Aktörlere göre ahlakî yozlaşma karşısında iktidarın tutumu, yolsuzluk ve usulsüzlüklerin görmezden gelinmesi, bu süreçlere karışan aktörlerin korunup-kollanması ve yargı önünde hesap vermelerinin engellenmesi şeklinde tezahür etmektedir. Kırbaşoğlu, iktidarın yolsuzluğa hiçbir şekilde müsamaha gösterilmeyeceği yönündeki söylemlerine rağmen, uygulamada bu söylemi destekleyecek adımlar atmaktan kaçındığını vurgulamaktadır. Erdoğan'ın ''Tüyü bitmemiş yetimin hakkını yedirmedik, yedirmeyeceğiz. Aksi varsa bunu da aramızda barındırmayacağız''[92] sözleriyle dürüstlük ve şeffaflık taahhüdünde bulunduğunu hatırlatan Kırbaşoğlu, bu yönde somut adımlar atılmadıkça bu taahhüdün geçerliliğinin sorgulanacağını belirtmektedir. Ona göre iktidarın yolsuzlukla mücadelede samimiyetini ortaya koyacak olan şey, örneğin iktidar çevresindeki siyasetçi ve bürokratların servetlerinin mercek altına alınması olabilir. Nitekim bu, Yunanistan'da gerçekleştirilmiş; 'Nereden Buldun?' yasası çerçevesinde Yunan siyasetçilerin 1996-2006 yılları arasındaki servet beyannameleri kıyaslanarak 10 yıl içinde ne kadar zenginleştikleri ortaya konulmuştur. Kırbaşoğlu, Yunanistan'da bu yönde

[92] https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/tufan-turenc/?p=67

adımlar atılırken Türkiye'de 'Nereden Buldun?' yasasının AK Parti iktidarı tarafından yürürlükten kaldırılmasını, iktidarın yolsuzlukla mücadeledeki samimiyetine ilişkin soru işaretlerini artıran bir adım olarak değerlendirmektedir (2008).

Kırbaşoğlu'na göre iktidar, yolsuzlukla mücadele için yapısal ve kurumsal önlemler almak yerine, meseleyi bireysel ahlaka ve dindarlığa havale etmeyi tercih etmektedir. Burada sorumluluk bireylerin vicdanına terk edilmekte, onların erdemli ve dindar olmaları halinde yolsuzluk yapmayacakları varsayılmaktadır. Bu noktada Kırbaşoğlu, yolsuzluğun bir furyaya dönüşmesinin toplumda zaten ''dindar'' olarak bilinen kadroların iktidarında gerçekleştiğine dikkat çeker. Ona göre bu durum, söz konusu anlayışın ne kadar yüzeysel ve temelsiz olduğunu gözler önüne sermektedir. O, dindarlığın yolsuzluk sorununu ortadan kaldırmaya yetmemesini, bir yönüyle ülkemizde hakim olan dindarlık tasavvuruyla ilişkilendirmektedir. Söz konusu tasavvur, bilgi ve bilinç temelli bir Müslümanlıktan ziyade, atalar kültüne dayalı, ibadetlerin sadece dışsal ve ritüel boyutlarına odaklanan geleneksel bir dindarlık anlayışını yansıtmaktadır. Bu anlayışta ibadetler birer formaliteye indirgenmekte, buna karşın İslam'ın temel metafizik ve ahlakî prensipleri dinî yaşamda merkezî bir yer işgal etmemektedir. Kırbaşoğlu, bu tür yüzeysel bir dindarlığın, bireyleri erdemli kılmak ve toplumsal sorunlara çözüm üretmek gibi bir hedefinin bulunmadığını ifade eder. Ancak yine ona göre gerçek bir dindarlık da tek başına yozlaşmayı önlemek için yeterli olmayacaktır; çünkü mesele kişisel erdemlerden çok, kurumsal mekanizmalarla ve sistemin işleyişiyle ilgilidir. Bireylerden önce sistemin ahlaklı hale getirilmesi gerektiğini vurgulayan Kırbaşoğlu, ülkemizde işlerin tam tersi yönde ilerlemekte olduğunu, 'Nereden Buldun?' yasasının yürürlükten kaldırılması veya Sayıştay'ın denetim yetkisinin sınırlandırılması gibi uygulamalarla yozlaşmanın adeta kurumsallaştırıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte o, küresel kapitalizme eklemlenme çabasında olan bir ülkede ahlaklı bir sistem tesis etmenin ne ölçüde mümkün olduğunu da ayrıca sorgulamaktadır. Ona göre işgal, sömürü ve talan üzerine kurulu küresel sistemin başını çeken ülke ve kuruluşlarla işbirliği içinde hareket etmeyi başarı olarak sunan bir iktidarın sistem ahlakını gerçekleştirebilmesi mümkün görünmemektedir (2017d).

Kırbaşoğlu'na göre yolsuzluk meselesi salt bireysel ahlak sorunu olarak ele alındığında, esasında sistemik bir sorun olan yozlaşmanın üstü örtülmüş olmaktadır. Bunun da ötesinde, ona göre yolsuzluklara sadece göz yummakla kalınmayıp, bunları perdeleyen bir yapının inşa edildiği de görülmektedir. Bu noktada o, iktidar ile ona destek veren çıkar grupları arasında yozlaşmayı gizlemeye dayalı zımnî bir ittifak bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu ittifak

çerçevesinde idarî, malî ve ahlakî alandaki sapmalar, ‘‘kol kırılır yen içinde kalır’’ anlayışıyla sürekli ertelenmekte ya da gizlenmektedir. Ancak bu ittifak her zaman istikrarlı bir biçimde sürmemekte, zaman zaman çıkar çatışmalarından kaynaklanan iç gerilimler yaşanmaktadır. İktidar içi çatışmaların bazı durumlarda ifşalara yol açarak gizlenmeye çalışılan yolsuzlukların kamuoyuna yansımasına sebep olabildiğini belirten Kırbaşoğlu, 17/25 Aralık sürecini bunun bir örneği olarak zikreder (2016a). Bir yönüyle hükümeti devirme girişimi olan söz konusu süreç, diğer yönüyle Eliaçık'a göre de büyük bir rüşvet ve yolsuzluk davasıdır. Rıza Zarrab'ın üst düzey yetkililerden alt kademedeki görevlilere kadar geniş bir kesime milyonlarca doları bulan rüşvetler dağıttığı iddia edilmiştir. Eliaçık, bu iddiaların soruşturulup yargıya taşınması gerekirken iktidar tarafından bunun sistemli bir biçimde engellendiğini öne sürmektedir. Söz konusu isimler önce komisyonda, ardından TBMM'de AK Parti milletvekillerinin oylarıyla aklanmış, haklarındaki dosyalar ise savcılık tarafından takipsizlik kararıyla kapatılmıştır. Bu noktada Eliaçık, iktidarın yalnızca mevcut dosyaları kapatmakla kalmadığını, aynı zamanda yolsuzluktan yargılanmayı sistematik olarak zorlaştıran yasal düzenlemeler de yaptığını ifade etmektedir. Eskiden bakanlar hakkında soruşturma açılması için 55 milletvekilinin imzasının yeterli olduğunu hatırlatan Eliaçık, günümüzde bu sayının 300 milletvekiline çıkarıldığını, Yüce Divan'da yargılanmanın ise 400 milletvekilinin onayına bağlandığını belirtmektedir. Ona göre bu düzenlemeler, yolsuzlukların yargıdan kaçırılmasını sağlayan yapısal bir koruma mekanizmasının inşa edilmesi anlamına gelmektedir (2015a, 2021d).

Siyasî ve hukukî koruma mekanizmalarının yanı sıra, yolsuzluğun aklanmasında dinî ve ahlakî referansların da araçsallaştırıldığı eleştirileri yapılmaktadır. Bu bağlamda Taşgetiren, yolsuzluğa bulaşan aktörlerin sıkça cami yaptırma veya hayır işlerinde bulunma gibi pratiklere başvurduklarını ifade etmektedir. Ona göre bu tür pratikler, bu kişiler için yalnızca toplumsal meşruiyet sağlama amacını taşımamakta, aynı zamanda vicdanlarını rahatlatma işlevi de görmektedir (2020j, 2021h). Benzer şekilde Dilipak da bu aktörlerin dinî ve ahlakî referansları kullanarak yolsuzluğu rasyonalize etmeye ve böylece kamuoyunda olumlu bir algı oluşturmaya çalıştıklarını dile getirmektedir. Ona göre rüşvet ve torpille haksız kazanç elde eden dindarlar, vicdan azaplarını cami, Kur'an kursu, yurt veya okul yaptırarak ya da lösemili çocuklara yardım ederek dindirmeye çalışmaktadırlar. Gerçekte ‘‘kaz gelecek yerden tavuk esirgememe’’ anlayışıyla yapılan harcamalar, dışarıdan 'hayır işi' gibi görünmekte ve toplum, bu kişilerin iyiliksever ve cömert insanlar olduklarını sanmaktadır. ‘‘Kem âlât ile kemâlât olmaz’’ diyen Dilipak, haram kazançla yapılan işlerin iyilik ve erdem olmadığını, aksine bu tür eylemlerin ahlakî yozlaşmayı derinleştirdiğini vurgulamaktadır. Zira çalıntı malın zekatı

olamayacağı gibi, rüşvet veya yolsuzluktan elde edilen servetle yapılan hayır işleri de dindarlık kisvesi altında yozlaşmayı örtmekten öteye geçmemektedir (2020f). Ona göre rüşvetin meşrulaştırılmasında devreye sokulan zihinsel kurgular kimi zaman şaşkınlık verici boyutlara ulaşmaktadır. Öyle ki, geçmişte Osmanlı örfî hukukuna dayanmış olan belirli ekonomik düzenlemeler bile günümüzde rüşvet için bir gerekçeye dönüştürülebilmektedir. Örneğin, zekat toplamakla görevli âmillere, topladıkları zekat miktarından %20 oranında bir kesintinin ayrılmasına verilen cevaz, kıyas yoluyla bu oranda bir rüşvet almanın dinen meşru kabul edilebileceği şeklinde yorumlanabilmektedir (2019c, 2020f).

2.3.1.3. Tarihsel-Toplumsal Kökler ve İslam

Aktörlere göre kamu kaynakları üzerinde gerçekleşen istismar, derin tarihsel, toplumsal ve teolojik köklere sahip bir olguyu ifade etmektedir. İslam toplumlarında ekonomik düzeni şekillendiren tarihsel pratikler, dinî yorumlar ve yönetimlerin ihtiyaçlarına göre oluşturulan hukuk anlayışlarının, kamu malı üzerindeki keyfî tasarrufların zeminini teşkil ettiği ileri sürülmektedir. Aktörlerin bu bağlamdaki değerlendirmelerinin, söz konusu olgunun arkasındaki köklü yapıların izini sürerek bunları açığa çıkarmaya yönelik olduğu görülmektedir. Kamu hakkı konusunda bir duyarlılığın bulunmamasının ve ona kolayca el uzatılabilmesinin tarihsel arka planına işaret edenlerden biri Güler'dir. Ona göre İslam toplumlarının tarihinde yaşanan gelişme, Avrupa'dakinin tam tersine bir seyir izlemiştir. Avrupa'da başlangıçta kralın ve kilisenin tekelinde bulunan yönetim yetkisinin burjuva devrimleriyle bu otoritelerden alınarak halka verilmesi, halkın yönetime katılımının yolunu açmış ve devlet hazinesi üzerindeki keyfî tasarrufu sonlandırmıştır. Devletin halkla ilişkisini kurumsal bir düzeye taşıyan bu gelişmenin sonucunda Avrupa'da ''kamu hukuku'', ''kamu malı'', ''kamusal alan'' gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Bunlar, devletin meşruiyet kaynağını halktan almasıyla birlikte, kamuya ait olanın, toplumun ortak yararına hizmet etmesi gereken bir değer olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Güler, buna karşın, İslam'ın ilk dönemlerinde yönetimin Kur'an'ın çizdiği çerçevede halkın iradesini yansıtan biat ve şûra mekanizmaları aracılığıyla şekillenmiş olduğunu, yönetimin meşruiyetini halkın katılımını sağlayan bu unsurlardan aldığını ifade etmektedir. Ona göre bu dönemde beytü'l-mâl, yöneticilerin şahsî tasarruflarından bağımsız, toplumun ortak mülkü olarak görülmüş ve bu anlayışla yönetilmiştir. Ancak Emevîlerle birlikte bu yapı köklü bir dönüşüme uğramış, bir yandan halkın yönetime katılımını sağlayan mekanizmalar işlevsiz hale getirilirken, diğer yandan devletin meşruiyet kaynağı halkın iradesinden tanrısal ve sultanî bir otoriteye kaydırılmıştır. Güler, bu değişime paralel olarak,

başlangıçta toplumun ortak mülkü kabul edilen beytü'l-mâlin de giderek yöneticilerin şahsî tasarruf alanına girdiğini, kamusal niteliğini yitirmeye başladığını ifade etmektedir.[93] Ona göre Abbasîler dönemine gelindiğinde bu dönüşüm daha da kurumsallaşmış, halifelerin otoritesinin ''Zıllullah'' (Allah'ın gölgesi) anlayışıyla pekiştirildiği teokratik bir yapı inşa edilmiştir. Abbasî halifeleri, kendilerini sadece siyasî liderler olarak değil, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi, hazinelerinin anahtarı ve bekçisi olarak görmüşlerdir (2022c). Güler, meşruiyetini artık halkın iradesi yerine kutsala dayandıran yöneticilerin, bu sayede beytü'l-mâl üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunma hakkı elde ettiklerini ifade etmektedir. Zaten büyük ölçüde savaşlarda ele geçirilmiş ganimetten oluşan devlet malının ''herkesin (kamunun) malı'' olarak değil, ''hiç kimsenin malı (mîrî malı)'' olarak görülmesi, onun yakınlara ve yandaşlara kolayca peşkeş çekilmesini mümkün kılmıştır. Güler, tüyü bitmemiş yetimin hakkı olarak görülmeyen bu malın, siyasî ve bürokratik elitler tarafından hukuksuzca özel mülkiyete geçirilmesinin, 'hayır' adı altında eşe-dosta aktarılmasının, iktâ, has, zeamet, tımar, vakıf, arpalık ve ulûfe olarak dağıtılmasının tarihsel bir pratik olduğunu belirtmektedir (2019e, 2020e, 2022g, 2023b). Ona göre halkın ortak mülkünün yöneticinin şahsî tasarrufuna bırakılmasının sonucu, Avrupa'da olduğu gibi bir kamu hukukunun İslam toplumlarında gelişememesi olmuştur (2019e, 2020e, 2021). O, fakihlerin kamu malından çalmayı 'hırsızlık' olarak değerlendirmemiş olmalarının da bu kamu hukuku nosyonunun eksikliğinin bir yansıması olduğunu ifade eder. Fıkıh literatüründe hırsızlık, sadece bireysel mülkiyete karşı işlenmiş bir suç olarak kodlanmış, kamu malından çalmak bu kapsamın dışında tutulmuştur. Fakihler hırsızlığı tanımlarken dört temel şart öne sürmüşlerdir: 1) Çalınan malın canlı bir şahsa ait olması, 2) muhafaza altında bulunması, 3) malî bir değere sahip olması ve 4) gizlice alınması. Bu çerçevede, kamu malı 'bir şahsa ait olmadığı' gerekçesiyle hırsızlık kapsamına alınmamış, hatta bazı fakihler beytü'l-mâlden çalınan mallar için had cezası uygulanmasının gerekli olmadığını savunmuşlardır. Ona göre fıkıhta 'kul hakkı' kavramı, daha çok bireyler arası haksızlıklarla ilişkilendirilmiş, kamuya karşı işlenen suçlar ise kul hakkıyla ilişkili bir konu olarak görülmemiştir (2022c, 2022g, 2022i).

Kamu malı üzerindeki keyfî tasarrufun kurumsallaşmasının sebebini, Güler gibi Bulaç da tarih boyunca İslam toplumlarında bir kamu hukukunun gelişmemiş olmasına bağlamaktadır. İslam fıkhının aslında oldukça kapsamlı ve derinlikli bir hukuk sistemi olduğunu belirten

[93] Güler'e göre bu süreç, aslında Emevîlerden de önce, Dört Halife döneminde başlamıştır. Güler, özellikle Hz. Ömer döneminden itibaren geniş fetihlerle kazanılan toprakların devlet dolayımıyla halifenin yetkisine verilmesinin, siyasal otoritenin bu kaynaklar üzerindeki kontrolünü artırdığını ve zamanla mülkün topluma ait olduğu fikrini zayıflattığını ifade etmektedir. (bkz. a.g.m.)

Bulaç, kamu hukuku alanının bunun bir istisnasını teşkil ettiğini ifade etmektedir. İslam fıkhının diğer alanlarına kıyasla, idare ve amme hukuku da denilen kamu hukuku tarihsel süreçte epey zayıf kalmıştır. Ona göre her ne kadar kamu hukuku çerçevesinde yer alan ceza hukuku, vergi hukuku ve devletlerarası hukuk alanlarında geliştirilmiş içtihatlar bulunsa da, bunlar genellikle dönemin halife ve sultanlarının otoriter yönetimlerini meşrulaştırma amacına yönelik olmuştur. Gerçek bir kamu hukukunun gelişmemesi İslam toplumlarında kamusal bir ahlakın oluşmasını engellemiş ve ahlak kavramının salt bireylerin özel yaşamlarıyla ilgili bir mesele olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Bulaç'a göre bu durum, bireysel yaşamlarında ahlakî değerlere özen gösteren, helal-haram konusundaki duyarlılığı yüksek Müslümanların kamusal güç ve yetkiye ulaştıklarında hiçbir sınır tanımamalarına yol açmıştır (2023).

Kamusal niteliğinden arındırılarak bireysel boyuta indirgenen ahlak, aktörlere göre kamu malına yönelik keyfî tasarruflar, rüşvet, nüfuz hırsızlığı gibi etik dışı pratiklerin toplumsal düzeyde de olağanlaşmasına neden olmuştur. Toplumun geniş kesimlerindeki kayıtsızlık, kamusal güç ve yetki sahiplerinin bu pratikleri benimsemelerini ve sürdürmelerini daha da kolaylaştıran bir etken işlevi görmüştür. Hatta bu kanıksama, toplumun diline de sirayet etmiş; atasözleri, deyimler ve halk arasında yerleşmiş çeşitli söylemler aracılığıyla meşrulaştırılmıştır. ''Devletin malı deniz, yemeyen domuz'', ''Bal tutan, parmağını yalar'', ''Bedava pekmez, baldan tatlıdır'', ''Gemisini yürüten, kaptandır'', ''Nerede beleş, orada yerleş'', ''Harmana koşulan öküzün önünden alaf esirgenmez'' ve benzeri ifadeler, Güler'e göre kamu malına el uzatmanın toplumsal bilinçaltındaki karşılığını ve ''Anadolu İrfanı'' içindeki yansımalarını ortaya koymaktadır. Güler, özellikle ahlakî söylemde sıkça ''tüyü bitmemiş yetimin hakkı'' vurgusu yapan muhafazakar çevrelerin, kamu malına yönelik keyfî tasarrufları pratikte bu gibi söylemler üzerinden rasyonelleştirdiklerine dikkat çekmektedir (2018b, 2022g, 2022i). Ona göre bu rasyonelleştirme sürecinin ardında, yoksul Anadolu halkının devletin imkanlarından kendisine de bazı kırıntıların ulaşması umudu ve beklentisi yatmaktadır. Zira devletin tarihsel olarak kutsal bir otoriteyle dolayımlanmış olması, halkın onu kendi ortak mülkünün yöneticisi olarak değil, mülkün sahibi ve lütuf dağıtan bir mercî olarak görmesine yol açmıştır. Nitekim Güler'e göre bu umut ve beklenti karşılıksız da kalmamaktadır; iktidarın seçim öncesi 13 milyon kaçak konuta vergi barışı getirmesi, usulsüzlüklere çok da olumsuz bakmayan halka devletin imkanlarından kırıntılar ulaşmasının somut bir örneği olmuştur (2018c). Yine bu bağlamda, halkın kamu hakkına yönelik duyarsızlığının yalnızca yöneticilerin etik dışı uygulamalarını onaylamakla sınırlı kalmadığı, fırsat bulduğunda benzer pratiklere bizzat kendisinin de başvurduğu ifade edilmektedir. Güler'e göre kamuya ait araziler üzerine inşa

edilen gecekondular, halktaki bu duyarsızlığın en çarpıcı örneklerinden birini teşkil etmektedir (2022c). Dilipak ise bu bağlamda dindarlığı ile tanınan Güneydoğu'da kamu hizmetlerinden kaçak yararlanma oranının en yüksek seviyelerde olduğuna dikkat çekmektedir. Elektrik ve su kaçaklarını 'kul hakkı' bağlamında ele alan Dilipak, bunun yetim malı hükmünde olduğunu ve bu duyarsızlığın toplumsal bir hastalığa dönüştüğünü ifade etmektedir. Ona göre de sorun, sadece siyasetçilerin ve bürokratların etik dışı pratiklerinden ibaret değildir; sivil toplum kuruluşlarından sıradan bireylere kadar geniş bir kesim aynı ahlakî sorumluluğun muhatabı konumundadır (2021i). Bulaç ise toplumdaki duyarsızlığın güç ve yetki sahiplerini cesaretlendirici bir etkisinin olduğunu, bunun basın mensuplarına yaptığı bir açıklamada dönemin Adalet Bakanı Cemil Çiçek tarafından da teyit edilmiş olmasına atıfta bulunarak gündeme getirmektedir. AK Parti iktidarında yolsuzluk ve hukuksuzlukların varlığını kabul ettiği açıklamasında Çiçek, bu tür durumların yalnızca yönetimden kaynaklanmadığını, bilakis toplumun kendisinde de ahlaka ve hukuka yönelik bir talebin söz konusu olmadığını ifade etmiştir.[94] Bulaç, Çiçek'in yaptığı bu açıklamayı, toplumun genel ahlakî durumunu tasvir etmesi açısından oldukça önemli ve ciddi bir tespit olarak değerlendirmektedir (2023).

Bulaç'a göre ahlakî yozlaşmanın olağanlaşması, geleneksel dinî düşüncede kökleşen ve toplumsal ahlakın oluşmasını engelleyen belirli bir doktrinle de ilişkili görünmektedir. Bu doktrin, İslam düşüncesinde, aslında Mürcie fırkasının görüşü olan fakat Sünnî dünyada da büyük ölçüde kabul gören ''iman – amel'' ayrımıdır. Söz konusu ayrım, imanın sadece kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla sınırlı olduğu, dolayısıyla kişinin iman durumunun onun dışsal davranışlarıyla doğrudan ilişkilendirilemeyeceği görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre bireylerin inançlı olup-olmamaları yalnızca içsel bir mesele olarak kalmakta, amellerin bu içsel inançtan bağımsız olduğu varsayılmaktadır. Bulaç'a göre bu tür bir düşünce biçimi, toplumsal ahlakın inşa edilmesinin önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. İman ile amelin birbirinden ayrı düşünülmesi, toplumsal sorumlulukların ihmal edilmesine yol açmakta ve kolektif ahlakî değerlere yönelik bir kayıtsızlık yaratmaktadır. Ona göre işlenen günahların kişinin imanını tehlikeye düşürmeyeceği inancını besleyen bu geleneksel kabul, rüşvet, yolsuzluk ya da kamu malını suiistimal gibi etik dışı davranışları kolaylaştırmaktadır (2023).

Bulaç, ahlakî yozlaşmayı Sünnî gelenekteki bu doktrinle ilişkilendirirken, İslamoğlu ahlak sorununun temelinde ''uydurulmuş din'' olarak adlandırdığı ve büyük ölçüde hadîs külliyatına dayanan Sünnî din yorumunun bizzat kendisini görmektedir. Ona göre Sünnî din

[94] https://www.hurriyet.com.tr/gundem/cicek-toplumda-ahlak-ve-adalet-talebi-yok-3533864

yorumundan kamusal bir ahlak üretilmesi, ona mensup olanların ahlaklı davranması hiçbir şekilde mümkün görünmemektedir. Zira ahlakî eylemleri birtakım dinî ritüellerle telafi edilebilir hale getirerek bireysel sorumluluk bilincini zayıflatan, ona göre bu yorumun bizatihi kendisidir. Onda bireyin iyi veya kötü eylemleri doğrudan bireyin kendi iradesinin ve sorumluluğunun sonucu olarak değerlendirilmemekte, bunun yerine işlenen günahların belli ibadetler yoluyla silinebileceğine inanılmaktadır. Örneğin günlük namazlar, cuma namazı, Ramazan orucu ve hac gibi ibadetlerin kişiyi geçmiş günahlarından arındıracağına dair inanç, bireysel sorumluluğu tamamen ortadan kaldırmakta ve dinî ritüelleri ahlakî yükümlülüklerin yerine geçebilecek araçlar olarak sunmaktadır. İslamoğlu'na göre, uydurulmuş hadîslerle temellendirilen bu inanç çerçevesinde, düzenli namaz kılanın iki namaz arasında işlediği günahların bağışlandığı, cuma namazını kılanın iki cuma arasındaki günahlarının silindiği, Ramazan orucunu tutanın bir yıl içindeki günahlarının affedildiği, hac ibadetini yerine getiren kişinin ise tüm geçmiş günahlarından arınarak 'anasından yeni doğmuş gibi' olduğu kabul edilmektedir. İslamoğlu, günahların belirli ibadetlerle sıfırlanabileceğine inananların sahici bir ahlakî bilinç geliştirebilmelerinin mümkün olmadığını savunur. Ona göre yüzyıllar boyunca böyle bir din yorumuna inandırılmış bir toplumda, bireylerin kamusal güç ve yetki elde ettiklerinde haram, rüşvet, yolsuzluk gibi işlerden uzak durmalarını gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır (2020a, 2022b).

Buraya kadar ele alınan tarihsel sebeplerin ötesinde, kamu kaynaklarına yönelik etik dışı pratikleri yalnızca pasif bir meşrulaştırma düzeyinde bırakmayan, aksine doğrudan teşvik ederek aktif bir yönelime dönüştüren bir başka faktörden daha bahsedilmektedir. Aktörlere göre bu noktada özellikle Cumhuriyet rejimi bağlamında modern ulus-devletin meşruiyetini tartışmalı gören ve onu İslam dışı bir yapı olarak değerlendiren zihniyet devreye girmektedir. Söz konusu zihniyet, modern-seküler kamu otoritesinin belirlediği hukukî ve ahlakî sınırları kendisi için bağlayıcı görmemekte, bu sınırları aşmayı dinî veya ideolojik bir meşruiyet çerçevesine oturtmaktadır. Güler'e göre modern Cumhuriyet'in İslamî temelde inşa edilmiş bir yapı olarak değerlendirilmemesi ve devrimlerin muhafazakar kesimlerde yarattığı travma nedeniyle devlet bir ''öteki'' olarak görülmekte, bu da kamu mülklerine ''ganimet'' mantığıyla yaklaşmayı teşvik eden rövanşist bir zihniyetin doğmasına yol açmaktadır. Güler'e göre bu zihniyet, meşru saymadığı devletle kurduğu ilişkide, geleneksel fıkıh mirasından devraldığı ''daru'l-harb'' kavramı doğrultusunda kamusal varlıkları ele geçirmeyi kendisi için mübah görmektedir (2022f, 2022i). Güler'in analizine paralel olarak Kırbaşoğlu, benzer şekilde derin bir rövanşizm barındırdığını söylediği bu zihniyetin kökenlerinin özellikle 1970'li yıllarda

Millî Görüş hareketi içinde yaygın olan bir anlayışa dayandığını ifade etmektedir. Ona göre bugün AK Parti iktidarının organik aydınları haline gelen dönemin İslamcı entelektüelleri, o yıllarda yaygın bir şekilde Cumhuriyet rejimini ‘‘daru’l-harb’’ olarak nitelendirmiş ve devleti düşman olarak görmüşlerdir. Söz konusu çevrelerin, rejimi sıklıkla ‘‘kafir devlet’’, ‘‘dinsiz düzen’’ veya ‘‘küfür sistemi’’ gibi ifadelerle tanımladıklarını belirten Kırbaşoğlu, 1970’li yıllarda Ankara İlahiyat Fakültesi’nde bulunduğu dönemde, bizzat içinde yer aldığı çevrelerde fakülte sıralarına zarar vermenin dahi adeta ibadet telakki edildiğini, cihat sayıldığını ifade etmektedir. Ona göre geçmişteki bu algı, ‘‘ganimet’’ mantığıyla birleşerek kamu kaynaklarına yönelik bugünkü kuralsız tutumun psikolojik zeminini oluşturmakta ve etik dışı pratikleri kendi zihin dünyalarında meşrulaştırmaktadır. ‘‘Küfür düzeni’’ olarak tanımlanan yapıya karşı geliştirilen tutum, bugün İslamcı iktidar çevrelerinde ve mevcut statükonun destekçilerinde hala varlığını sürdürmekte ve yeniden üretilmektedir (2021a, 2021c, 2023). İktidarın kamu kaynaklarını kullanma biçiminin ‘‘daru’l-harb’’ mantığıyla şekillendiği görüşünü Öztürk de paylaşmaktadır. Ona göre de iktidar çevreleri, Cumhuriyet rejimini gayrimeşru ve gayrimüslim bir yapı olarak kodlamakta, dolayısıyla bu yapının ekonomik varlıklarını ‘‘fetih’’ ve ‘‘ganimet’’ anlayışıyla ele geçirmeyi kendileri için bir hak olarak görmektedirler. Bu anlayışın izlerinin iktidarın siyasal söyleminde de tezahür ettiğini belirten Öztürk, buna örnek olarak seçim mitinglerinde iktidarın siyasî rakiplerini ‘‘Allahsız’’, ‘‘kitapsız’’, ‘‘abdestsiz’’ gibi ifadelerle nitelemesini göstermektedir. O, söz konusu fetih ve ganimet anlayışının yalnızca iktidarın söyleminde değil, aynı zamanda onun geldiği siyasal geleneğin ideolojik çerçevesini oluşturan kimi aktörlerin beyanlarında da açığa çıktığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Öztürk, Şevki Yılmaz’ın 2023 seçimleri öncesinde katıldığı bir televizyon programında sarf ettiği sözleri hatırlatmaktadır. Yılmaz, seçimi kaybetme riskine karşı iktidara Merkez Bankası’ndaki tüm altın ve döviz rezervlerini harcamasını tavsiye etmiş ve ‘‘700 ton altınımız var, Merkez Bankası’nda şu kadar dolarımız var diyorsunuz. Kime bırakacaksınız? Bu hırsızlara mı?’’ şeklinde ifadeler kullanmıştır.[95] Öztürk, bu sözleri, kamu kaynaklarına ganimet anlayışıyla yaklaşmanın tipik bir yansıması olarak görmektedir. Ona göre bu yaklaşım, iktidarın tasarruflarını şekillendiren bir pratik olmanın ötesinde, belirli bir tarihsel anlatının ve daru’l-harb zihniyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (2021h, 2024e).

Aktörlere göre İslam’ın kamu malı, hukuk ve yönetim anlayışı ise yukarıda bahsedilen zihniyetten çok farklı bir çerçeve sunmaktadır. Onlara göre Kur’an ve Sünnet’teki ilkeler,

[95] https://www.youtube.com/watch?v=D1t4FmXPsRM

kamu otoritesinin meşruiyetini gasp ve yağmaya değil, adalet, emanet ve hesap verilebilirlik esaslarına dayandırmaktadır. Dolayısıyla kamu mallarına ‘‘ganimet’’ gözüyle bakan anlayış, İslam’ın yönetim ve mülkiyet tasavvuru ile kesinlikle bağdaşmamaktadır. Söz konusu esaslar, İslam’ın erken dönemlerinde en zor koşullar altında dahi titizlikle uygulanmış ve somut örneklerle ortaya konmuştur. Bu bağlamda Kaya, hicret sürecinde bile Müslümanların emanet ve adalet ilkelerinden taviz vermediklerini gösteren bir olayı dikkatlere sunmaktadır. Ona göre Mekke’de gördükleri baskı nedeniyle Medine’ye göç etmek zorunda kalan Müslümanlar, müşriklere ait yanlarında bulunan emanetleri onlara eksiksiz teslim etmiş, ‘‘Bunca haksızlığa uğradık, bu mallar bize helaldir’’ dememişlerdir (2022f). Kaya’nın söz konusu ettiği örneğe benzer bir vakıayı Güler de aktarmaktadır. Buna göre Mümtehine Suresi’nin 10. ayetindeki emir doğrultusunda, hicretten sonra Müslüman olup Medine’ye gelen mü’min kadınlar müşrik kocalarından aldıkları mehirleri onlara iade etmişlerdir. Güler’e göre bu durum, İslam’da savaş hali dahil hiçbir koşulda haksızlığa müsaade edilmediğini, haksızlığa karşı misilleme veya rövanşın meşru görülmediğini göstermektedir (2022i). Güler, burada fıkıh usulündeki meşhur ‘‘bâtıl, makîsun aleyh olamaz’’ kaidesinin geçerli olduğunu söylemektedir. Bu kaide, ‘‘Onlar da yaptı’’ mantığına dayalı bir yaklaşımı geçersiz kılmaktadır (2018c).

İslam’ın yönetim anlayışında kamu otoritesinin emanet ve adalet ilkelerine dayandığını belirten Güler, Kur’an’da bu ilkelerin ‘‘hududullah’’ (Allah’ın sınırları) ve ‘‘hukukullah’’ (Allah’ın hukuku) kavramlarıyla temellendirildiğini ifade etmektedir (2019e). Ona göre kamu otoritesinin kişisel çıkarlar veya grup çıkarları doğrultusunda suiistimal edilmesi Kur’an tarafından kesin bir dille yasaklanmaktadır. Güler, tarih boyunca özel kişiler tarafından çıkar amacıyla istismar edilmiş iki temel otorite kaynağı bulunduğunu belirtir: Tanrı ve devlet. Tanrı’nın otoritesi, O’nu veya dinini temsil ettiğini iddia eden din adamları tarafından; devletin otoritesi ise siyasetçiler ve bürokratlar tarafından suiistimal edilmiştir. Güler, Kur’an’da bu her iki suiistimale karşı uyarıların yer aldığını belirtmektedir. ‘‘Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollarla yerler’’ ayeti,[96] Tanrı’nın otoritesini suiistimal eden din adamlarına; ‘‘Birbirinizin mallarını aranızda haksız yollarla yemeyin’’ ayeti de[97] devletin otoritesini istismar eden yöneticilere işaret etmektedir (2018c). Benzer şekilde Eliaçık da, din ve devlet otoriteleri üzerinden zenginleşmenin, servet edinmenin kesinlikle haram olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre devlet otoritesinin varlık gerekçesi, Kur’an’da ‘‘maslahat’’ olarak ifade edilen kamu yararını gözetmek, kamu yararına iş

[96] Tevbe-34
[97] Bakara-188

yapmaktan ibarettir. Kamusal güç ve yetki sahiplerinin icraatları, herhangi bir şahsın, ailenin, grubun, oligarşinin veya sınıfın özel çıkarlarını değil, yalnızca halkın genel menfaatini koruma amacı gütmelidir. Bunun karşılığında onların hak ettikleri tek şey, düzenli olarak aldıkları belirli bir maaştır. Bunun ötesinde kamu malına haksızca el uzatmaları, Kur'an'ın ifadesine göre ''karınlarına ateş doldurmaları''[98] anlamına gelmektedir (2022d). Dilipak da bu tür bir haksız kazancın manevî sorumluluk boyutuna dikkat çekmekte ve yetim malına el uzatanların kıldıkları namazların bile kabul edilmeyebileceği[99] uyarısında bulunmaktadır (2019c).

İslam'ın kamu kaynaklarının yönetimine ilişkin perspektifi, yalnızca maddî varlıkların toplum yararına korunmasını değil, aynı zamanda bu varlıkları yönetenlerin ehliyet ve liyakat sahibi olmalarını da zorunlu kılmaktadır. Aktörlerin görüşleri çerçevesinde kayırmacılığın ve liyakatsiz atamaların yandaşlar için bir gelir kapısına dönüştüğünden daha önce bahsedilmişti. Yönetimle ilgili meselelerde ehliyet ve liyakat, Kırbaşoğlu'na göre adaletten sonra İslam'da esas alınması gereken en üst değerleri ifade etmektedir. Buna karşın akrabalık, yandaşlık veya dünya görüşlerindeki yakınlık gibi unsurlar ise atamalarda gözetilecek İslamî bir kriter değildir. Kırbaşoğlu, sırf kişisel yakınlıklar veya çıkar ilişkilerine göre yapılan atamaların, ehil kişilerin haklarının gaspı anlamına geldiği için dinen haram olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, bu tür kayırma, haksızlık ve usulsüzlüklere asla müsaade etmemiş, idarî karar ve uygulamalarında şeffaflık, fırsat eşitliği ve adalet ilkelerini her zaman göz önünde bulundurmuştur. Söz konusu ilkelere ilişkin hassasiyet, Hz. Peygamber'den sonra aynı şekilde ilk halifeler tarafından da sürdürülmeye çalışılmıştır (2013).[100] İslamoğlu, konuyla ilgili olan ''Allah emanetleri ehline vermenizi emreder'' mealindeki ayetin[101] yalnızca ehliyet şartını vurguladığına ve başka hiçbir koşul getirmediğine dikkat çekmektedir. Bu durum, kişinin mensup olduğu dinî inancın da bu bağlamda herhangi bir öneme sahip olmadığını göstermektedir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber de Mekke'den Medine'ye gizlice hicret ederken, başına ödül konulmuş olmasına rağmen yol rehberi olarak bir Müslümanı değil, yol konusunda ehil olan bir müşriği, Abdullah b. Uraykıt'ı seçmiştir (2020a). Yine bu bağlamda Öztürk de, Kurtubî'nin tefsirine dayanarak, zikri geçen ayetin nüzül sebebinin, Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in Kâbe'nin anahtarlarını o gün henüz müşrik olan Osman b. Ebî Talha ve Şeybe b. Osman'dan alıp sahabîlerden birine

[98] Nisa-10
[99] Maun-1-7
[100] Kırbaşoğlu'na göre bu anlayış Hz. Osman döneminde yavaş yavaş terk edilmeye başlamış, Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan toplumsal kargaşa ve çatışmalar bunun sonucunda meydana gelmiştir. (bkz. a.g.m.)
[101] Nisa-58

vermek istemesiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Ayet, onun bu niyet ve tasarrufunun isabetli olmadığını bildirmek için inmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber anahtarları bu işe ehil olan Osman ve Şeybe'ye geri vermiştir (2020c).

2.3.2. Gösterişçi Dindarlık Eleştirisi

''Gösterişçi dindarlık'' kavramı, dinî pratiklerin içten bir inanç ve samimi bir ibadet anlayışından öte, dışarıya yönelik bir imaj oluşturma amacıyla sergilenmesini ifade etmek için kullanılmaktadır (Okumuş, 2017). Bu tarz bir tutum, klasik İslamî literatürde ''riya'' (gösteriş) ve ''süm'a'' (ibadetleri duyurma) kavramlarıyla eleştirilmektedir. Söz konusu anlayış, bireysel düzeyde ibadet ve dinî sembollerin abartılı sergilenmesi; toplumsal-siyasal düzeyde ise dinin bir propaganda ve güç simgesine dönüşmesiyle kendini göstermektedir. Türkiye'de 2000'li yıllara kadar merkezden dışlanmış olan İslamî kesimlerin dinî yaşantısı, büyük ölçüde mütevazı bir hayat tarzı ve sade bir dindarlıkla karakterize olmuştur. AK Parti'nin uzun süren iktidarına paralel olarak söz konusu kesimlerin merkeze doğru hareketi, dinin kamusal görünürlüğünde de kayda değer bir artışa yol açmıştır. Ancak, aktörlere göre bu artış, dinî yaşantının doğasında köklü bir dönüşüme sebep olmuş; dinin toplumsal temsili sadece birtakım sembol ve ritüeller üzerinden şekillenmiştir. Bununla birlikte, zamanla elde edilen ekonomik güç ve kaynaklar, bu kesimlerde lüks ve şatafata dayalı gösterişçi bir dindarlık anlayışını beraberinde getirmiştir. Aktörler, bu durumu bireysel ahlakî zaaflardan çok, iktidarın tutumu ve güç ile servetin ortaya çıkardığı yapısal etkilerle açıklamaktadırlar. Onlara göre iktidar tarafından gerçekleştirilen devasa projeler ve gösterişli semboller, dindarlığın toplumsal prestij ve zenginlik göstergesi haline gelişini gözler önüne sermektedir. İhtişamlı cami ve külliyeler, lüks makam araçları, görkemli iftar sofraları, şaşaalı hac ve umre organizasyonları, tesettür anlayışındaki değişim gibi olguların, dindarlığın bir tevazu simgesi olmaktan çıkarak bir ''itibar'' ve ''sosyal statü'' aracı haline gelmesine neden olduğu ifade edilmektedir.

2.3.2.1. Dindarlaşarak Dünyevîleşmek

Son yıllarda Türkiye'de dinî sembol ve ritüellerin kamusal alanda daha fazla görünür hale gelmesinin ülke genelinde muhafazakar bir dönüşümün yaşandığına dair yaygın bir kanaatin oluşmasına neden olduğunu belirten Öztürk, bu kanaati çok da temelsiz bulmadığını ifade etmektedir. Özellikle Ramazan aylarında neredeyse tüm televizyon kanallarının vaaz, irşat ve dinî sohbet programları yayımlamakta birbirleriyle yarışmaları, dinî figürleri konu

alan filmlerin tekrar tekrar gösterilmesi, hurafeler barındırsa da birçok dinî içerikli eserin çok satanlar listesine girmesi, Hırka-i Şerif veya Oruç Baba türbesi gibi mekanların yoğun ilgi görmesi, ona göre bu sürecin tezahürleri arasındadır. Ancak Öztürk, toplumda dinin daha fazla görünür ve konuşulur olmasının gerçek bir ahlakî dönüşüm ya da manevî değişim yaşandığı anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Ona göre yaşanan durum, gerçek anlamda bir dindarlaşma veya Müslümanlaşma sürecine değil, ‘‘at, sahibine göre kişner’’ özdeyişinde ifade edilen türden, siyasal iktidarın tutumu doğrultusunda şekillenen yapay bir dinîleşmeye işaret etmektedir. Öztürk, dinî referansların iktidar tarafından teşvik edilmesinin toplumda dine yönelik ilginin arttığı izlenimini oluştursa da, burada aslında dinin belirli çıkar ilişkileri çerçevesinde işleyen bir semboller dizgesine indirgenmesi durumunun söz konusu olduğunu söylemektedir. İktidarın dünya görüşüyle uyumlu bir görünüm sergilemek, ona göre, kişi ve gruplar için iktidar nimetlerinden yararlanma avantajı sağlayan bir tutum haline gelmiştir. İktidarın dinî referanslara atfettiği önem, kamu kurumlarından medyaya, bürokrasiden akademiye kadar pek çok alanda dine yönelik yapay bir yönelimin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Özellikle medya, mevcut siyasal ve toplumsal konjonktürü zekice okuyarak dinî temaları kendisi için ticarî bir kazanç kapısı haline getirmektedir. Yayıncılar iktidarın dinî hassasiyetlerini ve halkın bu yöndeki eğilimlerini göz önünde bulundurarak içerik üretmekte, din ise bu süreçte manevî bir rehber olmaktan çıkarak popüler bir tüketim nesnesine dönüşmektedir. Öztürk, yine bu süreçte dinin içeriğinin büyük ölçüde boşaltıldığını, hakikat ile hurafenin birbirine karıştığını ve dinî söylemlerin çoğu zaman kültürel ve irrasyonel unsurlarla harmanlandığını belirtir. Ona göre din, toplumda her zamankinden daha fazla söze konu olmakta ise de, artan bu görünürlük gerçek bir dindarlaşmayı veya ahlakî bir dönüşümü ifade etmemektedir. Tam tersine, dinî değer, sembol ve ritüeller, bir yandan siyasal iktidarla uyumlu bir kimlik oluşturmanın aracı haline gelirken, diğer yandan piyasa mantığı içinde bir meta vazifesi görmektedir (2021f).

Bulaç da benzer bir şekilde, günümüzde dinin kamusal görünürlüğündeki artışın bir dindarlaşmayı değil, dinin toplumsal, ekonomik ve ahlakî hayata dair aslî işlevlerinin biçimsel unsurlarla ikame edilmesini ifade ettiği görüşündedir. Ona göre bu süreçte dinî semboller ve ritüeller alabildiğine ön plana çıkarılırken, dinin muamelat ve ukubatla ilişkili yönü askıya alınmakta; din, toplumu dönüştürücü potansiyelinden soyutlanarak salt biçimsel bir düzeye indirgenmektedir. Söz konusu biçimselleşme, devlete hakim olduğunu zanneden İslamî kesimlerin, farkında olmadan, o çok karşı oldukları laik mevzuatın mantığına göre hareket etmelerine sebep olmaktadır. Dinin toplumsal, ekonomik ve ahlakî işlevlerinin askıya alınarak

sadece belirli semboller ve ritüellerle sınırlandırılması, dinin bütünsel yapısını ihlal etmekte ve onu yalnızca görüntüye hapsetmektedir. Bu durum, her zaman dini toplumsal hayattan dışlamaya çalışmış olan laik anlayışın da amaçlamış olduğu bir sonuçtur. Bulaç'a göre İslamcı ve muhafazakar zihinde bu duruma karşılık gelen bölünme, ''din – diyanet'' ayrımında temellenmiş görünmektedir. Aslı olmayan kandil geceleri, kutlu doğum haftaları gibi uygulamalar, dindarâne söylem ve fiiller ya da başörtüsü, sakal, takke gibi biçimsel unsurlar üzerinden inşa edilen dindarlık, dinin toplumsal düzene, ahlaka ve ekonomik hayata ilişkin hedeflerinden tamamen kopmuş bir anlayışı yansıtmaktadır. Bulaç, mevcut durumu, klasik anlamda dinin kamusal alandan bütünüyle dışlanması olarak değil, dinî unsurların kamusal görünürlüğünün artmasına rağmen dinin adalet üretici rolünden uzaklaştırılması şeklinde işleyen bir sekülerleşme süreci olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu tür bir sekülerleşme, dinin diline, sembol ve ritüellerine sahip olunarak piyasa kapitalizminin yasalarının eksiksiz biçimde işletilmesiyle derinleşmekte; dinî hassasiyetler, siyasî ve ekonomik çıkarlarla uyumlu hale getirilmektedir. Bu süreçte muhafazakar siyasetçi başarıya ulaşmak için her yolu mübah görebilmekte; namaz kılan avukat haksız davalara bakabilmekte; sakallı tüccar faizli işlemler yapabilmekte ya da taşeron işçi çalıştırarak emek sömürüsünde bulunabilmektedir. Yine bu çerçevede ihale süreçlerinde etik dışı yöntemlere başvurulabilmekte, rekabetin gereği olarak rakipler karalanabilmektedir (2020a).

Abdurrahman Arslan'a göre İslamî kesimin bu süreçteki temel yanılgısı, en başından itibaren kamusal alanda görünür olmayı sahici bir hedef kabul etmesi olmuştur. Uzun yıllar boyunca laik iktidarların baskısı altında kalan ve merkezden dışlanan bu kesim, AK Parti iktidarıyla birlikte inançlarını daha özgürce yaşayabileceği kabulünden hareket etmiştir. Ancak Arslan, kamusal alana katılmayı bir kazanım olarak gören dindarların, bu alanın dönüştürücü gücünü hesaba katmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre kamusal alan yalnızca bir özgürlük sahası değil, aynı zamanda değerleri aşındıran, dindarlığı biçimsel hale getiren bir mekandır. Nitekim evlerini terk eden dindarlar, kısa zamanda sosyo-kültürel bir dönüşüme uğramış, sahip oldukları değerleri kaybetmişlerdir. Kamusal alana katılan Müslüman erkekler kapitalist kültürün nesnesi haline gelerek helal-haram konusunda duyarsızlaşırken, Müslüman kadınlar da feminizmin etkisiyle başta kadın-erkek ilişkileri olmak üzere her alanda eşitlikçi bir zihniyet geliştirmişlerdir. Oysa Arslan'a göre İslam, kadın ve erkek arasında mutlak bir eşitliği değil, her iki tarafın fıtratına uygun bir adaleti esas almaktadır. Ona göre sorunun kaynağında, Müslümanların, karşı karşıya kalmadan önce bu yeni özgürlük ortamını doğru tahlil edememiş olmaları yatmaktadır. Zira her özgürlük anlayışı, belirli bir zihniyet yapısını

yansıtmakta ve ideolojik bir inşanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Günümüzdeki özgürlük anlayışı da, insanın manevî boyutunu değil, nefsanî yönünü merkeze alan, helalleri göz ardı edip haramları meşrulaştıran bir anlayıştır. Arslan, her şeyi görüntüye indirgeyen günümüz kültürünün, dinî pratiklerin de yalnızca dışsal görünürlüğünü ve biçimselliğini öne çıkardığını vurgulamaktadır. Ona göre dindarlığın içsel zenginliği azaldıkça dışsal göstergeler daha fazla ön plana çıkmakta ve görünüşe indirgenen bir dindarlık anlayışı hakim olmaktadır. Modern özgürlük anlayışına eleştirel yaklaşmayan Müslümanlar, özgürlük alanlarının genişlediğini düşünürken aslında kendi değer dünyalarını kaybetmişlerdir. Dinî kimliklerini koruduklarına inansalar da, Arslan'a göre bu süreç, içsel derinlikten uzak, sekülerlikle bütünleşmiş, şekilci ve yüzeysel bir dindarlık biçimi ortaya çıkarmıştır. O, başörtüsünü bunun çarpıcı bir örneği olarak ortaya koymaktadır; başörtüsü, kamusal alanda daha fazla görünür hale gelmiş, ancak bu görünürlük manevî derinliğin zayıflamasıyla eşzamanlı gerçekleşmiştir (2011).

Dindarlık ile sekülerlik arasındaki gerilimi en görünür biçimde yansıtan örneklerden biri olarak başörtüsü meselesi, bu çerçevede aktörlerin daha somut değerlendirmelerine konu olmaktadır. Öztürk, başörtüsünün yaşanan süreçte ciddi bir anlam kaymasına uğradığını, bu değişimin özellikle de tüketim kültürüyle iç içe geçtiğini belirtmektedir. Ona göre başörtüsü, İslamî bir sembol olmanın ötesinde, hayâ, iffet ve mahremiyetle bağlantılı bir olguya karşılık gelmektedir. Ancak günümüzde bu kavramlar göz ardı edilmekte, tesettür giderek teşhire dönüşen bir kimlik göstergesine evrilmektedir. Bu bağlamda Öztürk, ''muhafazakar moda haftası'' gibi etkinlikler kapsamında düzenlenen ''tesettür defilelerine'', tesettürün mahiyetini aşındıran ve onu bir tüketim nesnesine dönüştüren bir örnek olarak işaret eder. Ona göre 'tesettür' kelimesi, örtünmeyi, mahremiyetin sınırlarını korumayı ifade ederken, bu tür etkinlikler tam aksine tesettüre bir ''teberrüc'' (fark edilmeyi isteme) anlamı yüklemektedir. Moda anlayışı içinde yeniden tanımlanan tesettür, bu şekilde mahremiyet bilincini pekiştiren bir değer olmaktan çıkarak görünürlük arayışının bir parçasına dönüşmektedir. Ona göre bu dönüşüm, tesettürün dindarlıkla olan ilişkisini zayıflatmakta ve onu seküler moda dünyasının değerleriyle uyumlu bir kimlik unsuru olarak konumlandırmaktadır (2016a).

Bulaç'a göre ise başörtüsü, bağlı olduğu illetten koparıldığında maksada aykırı işlev gören dinî vecibelere tipik bir örnek teşkil etmektedir. Başörtüsü, önceleri salt dinî bir vecibe olarak savunulmuş, sonra 'liberal hak ve özgürlükler' çerçevesinde ele alınmış, ardından da muhafazakar kesimlerin mücadele sembolüne dönüşmüştür. Bu sembolleşme süreci, onun dinî bağlamdan koparak, siyaset, statü, kazanç ve toplumsal tabakalaşmada yükselme aracı haline

gelmesine yol açmıştır. Bulaç'a göre bu aşamada başörtüsü, bedeni örten bir nesne olmaktan çıkmış, dar pantolon ve bluz ile birlikte muhafazakar kadının yeni görüntüsünü tamamlayan bir aksesuar olmuştur. Tesettür defilelerinin başlangıçtaki amacının başörtüsünü köy giysisi imajından kurtarıp ona kamusal meşruiyet kazandırmak olduğunu belirten Bulaç, kadınların başlarını örtüp bedenlerini sergilenmelerinin vicdanları rahatsız etmemesini bir çelişki olarak eleştirmektedir (2020a).

Başlarını örtmekle birlikte abartılı dış görünüş ve davranışlarıyla dikkat çeken kadınlar, Eliaçık'a göre aslında seküler yaşam tarzını benimseyen hemcinslerinin tüketim ve kendini ifade kalıplarını kendi kültürel kodlarıyla harmanlayarak yeniden üretmektedirler. Eliaçık, bu durumu, ruhen aç olma hali olarak yorumlamaktadır; onlar da tıpkı diğerleri gibi dış görünüşlerini ve davranışlarını egolarını tatmin etmek amacıyla sergilemekte, ruhsal bir tatmin aramaktadırlar (2016b). Başörtüsünün fiziksel bir mesele olmanın ötesinde, asıl olarak ahlakî bir duruşun ve belirli bir yaşam tarzının yansıması olduğuna dikkat çeken Dilipak ise başörtülü kadınların bu değerlere uygun bir şekilde davranmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bunu yapmayanların, başörtüsü taktığı halde İslam ahlakıyla bağdaşmayan tavırlar sergileyenlerin başlarını açmaları daha doğru olur (2021f).

2.3.2.2. Dindarlığın Dönüşümü: Lüks, İsraf, Şatafat

Dindarlaşma ile dünyevîleşmenin iç içe geçtiği bu süreç, aktörlere göre yer yer düşünsel ve söylemsel düzlemde de kendini hissettirse de, esas olarak hayat tarzları ve yaşam pratikleri üzerinden şekillenmektedir. İktidar nimetleriyle zenginleşen İslamî çevrelerde dindarlığın özellikle lüks, israf ve şatafatla ilişkilendirilmesi, aktörlerin eleştirilerinin ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Onlara göre dindar kimlik, bir dönem 'sade yaşam', 'kanaatkarlık' ve 'tevazu' ile özdeşleştirilirken, bugün tüketim kültürü ve gösterişçi yaşam biçimleri ile iç içe geçmiş görünmektedir. O kadar ki, Dilipak'a göre bugün artık ''su geçiren oje'', ''abdeste mani olmayan ruj'' ya da ''helal likör'', ''helal şampanya'' gibi ürünler dindarlık adına pazarlanabilirken, tüketim alışkanlıklarıyla dindarlık arasındaki sınırlar belirsizleşmektedir. Dilipak, ''umre sonrası parti'' adı altında yapılan kutlamaları, düzenlenen lüks davetleri, rok müziği eşliğinde yapılan ''zikir'' etkinliklerini muhafazakarların geçirdiği dönüşümün çarpıcı örnekleri olarak göstermektedir. Eskiden hac ve umreden dönenlere sade bir şekilde tebrik ziyaretleri yapılırken, bugün bunların yerini altın kaplamalı pasta sunumları, organizasyon ajanslarınca düzenlenen gösterişli törenler almıştır. Ona göre ''muhafazakar sosyetenin'' tüketim anlayışındaki değişim, dinin özünden uzaklaşmanın ve seküler alışkanlıkları dinî bir

kılıf içinde meşrulaştırmanın bir yansımasıdır. Yat partilerinde konken oynayan tesettürlü kadınlar, Batılı düşes ve baroneslere özenerek başörtüsünün üstüne tüylü şapka takanların düzenledikleri mevlitler, Körfez ülkelerindeki abartılı tüketim alışkanlıklarını aratmayan lüks düğünler, bu değişimin en uç örnekleri arasındadır. Yine, ‘‘İslamî eğlence’’ adıyla helal düğün organizasyonları yapan ajansların sayısındaki artış, ‘‘İslamî animatörlerin’’ veya ‘‘dinî düğün palyaçolarının’’ ortaya çıkışı, dönüşümün ulaştığı noktayı gözler önüne seren diğer bazı örneklerdir. Tüm bunlar, Dilipak’a göre dinin sade bir yaşam tarzı olmaktan çıkarak, ‘‘helal’’ etiketiyle süslenmiş bir tüketim kültürüne dönüştüğünün göstergeleridir (2019g).

Söz konusu dönüşüm, yalnızca maddî zenginleşmenin bir sonucu değil, aynı zamanda derin bir aşağılık kompleksinin tezahürü olarak da okunmaktadır. Kırbaşoğlu’na göre makam ve mevkî hırsı, sınıf atlama tutkusu, lüks tüketim hevesi, marka fetişizmi gibi özelliklerle karakterize olan bu kesimler, geçmişte eleştirdikleri seküler yaşam biçimlerini içselleştirmeyi artık bir prestij meselesi olarak görmektedirler (2008). İslamcılar kadar dünya malına tamah eden, dünyaya adeta tapan başka bir kesim daha tanımadığını belirten Öztürk de bu durumu bir aşağılık kompleksi ve eziklik duygusunun yansıması olarak değerlendirmektedir (2024e). Ona göre kollardaki markalı saatlerin, prestijli kulüplerde yenilen ıstakozların, binilen lüks araba ve oturulan korunaklı evlerin teşhiri, tatminsiz bir gösteriş merakının dışavurumlarıdır (2024d, 2024e). Yine ona göre bu durum, aynı zamanda, halktan ne denli kopulduğunun da bir göstergesidir. O, milyonlarca insanın hayal dahi edemeyeceği bir yaşam tarzı sürenlerin buna rağmen hala ‘‘Biz bu milletin ta kendisiyiz’’ demesini eleştirmekte[102] ve bunu halkın yaşadığı ekonomik sıkıntıları yok sayan bir utanmazlık olarak nitelendirmektedir (2024e). İslamî burjuvazinin yaşantısını Cihangir İslam da benzer sözlerle eleştirmekte ve bu kesimin lüks ve konfor içindeki hayatlarıyla toplumdan nasıl izole hale geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre yüksek duvarlarla çevrili sitelerde yaşayan, karartılmış camlı ultra-lüks araçlarla dolaşan ve halkla teması adeta sıfırlamış olan bu kesim, hem ekonomik hem de ahlakî perspektiften sorgulanmalıdır. O, bu yaşam tarzının karşısına, toplumla her zaman iç içe yaşamış olan Hz. Peygamber’in hayatını koymakta ve onun Müslümanları da benzer bir tutuma teşvik ettiğini hatırlatmaktadır. Ona göre Müslümanlar, imkanları bulunsa dahi her türlü hayat tarzını deneyimlemek zorunda değildir; aksine, bazı aşırılıklardan bilinçli bir tercihle kaçınmak durumundadır (2018c). Eliaçık’a göre de toplumun büyük bir kısmı yoksulluk sınırının altında

[102] AK Parti Grup Başkanvekili Bahadır Yenişehirlioğlu’nun, kolunda ünlü bir markaya ait 562 milyon TL değerinde olduğu iddia edilen saatle çektiği fotoğrafı, ‘‘Biz bu milletin ta kendisiyiz’’ notuyla sosyal medya hesabında paylaşması kast edilmektedir. (https://artigercek.com/guncel/akpde-istakozdan-sonra-rolex-gundemi-biz-bu-mille tin-ta-kendisiyiz-diye-paylastigi-fotografi-sildi-301345h)

yaşarken Müslümanlar sarayları andıran evlerde oturamaz, binlerce liralık bardaklardan su içemez (2015b), on binlerce dolarlık çantalarla gezemezler (2021b).

Öztürk'e göre lüks ve gösterişe düşkünlük sadece bireysel yaşamlarla sınırlı kalmamakta, kurumsal düzeyde de kendini göstermektedir. Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sahip olduğu araç filosuna dikkat çeken Öztürk, kamu kaynaklarıyla yapılan bu harcamaların astronomik boyutlara ulaştığını vurgulamaktadır. Ona göre makam için tahsis edilen yüksek maliyetli araçlar ve bunların gerekçelendirilme biçimi, lüks tüketimin nasıl olağanlaştırıldığını gözler önüne sermektedir. Diyanet'in envanterinde bulunan 408 araç arasında makam tahsisli birden fazla Mercedes, bir zırhlı Mercedes, bir Mercedes Vito, bir TOGG ve bir Audi A8 yer almaktadır. Öztürk, DİB Başkanı'nın şehirlerarası yolculuklar için mevcut araçları ''yetersiz'' bularak daha üst segment bir araca yönelmesini, devlette lüks tüketimin nasıl içselleştirildiğini gösteren çarpıcı bir örnek olarak zikreder. Ona göre daha önce kullanılan makam aracının konfor açısından eksik bulunarak yerine piyasa değeri milyonlarla ifade edilen bir aracın tercih edilmesi,[103] kamu kaynaklarının kullanımında 'zorunluluk' ile 'lüks' arasındaki sınırın belirsizleştiğini ortaya koymaktadır (2024g). Öztürk, her alanda gözlemlenen gösterişçiliğin kaynağında aslında Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın sergilediği tutumun yattığını savunmaktadır. Ona göre devletin en tepesinde benimsenen ''itibar'' anlayışı, devletin bütün kademelerine sirayet etmekte; en küçük belde belediyelerine kadar inen bir şatafat kültürü oluşturmaktadır (2024e). Erdoğan'ın ''itibar'' anlayışına yönelik aktörlerin eleştirileri bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Ancak öncesinde, lüks ve şatafat düşkünlüğünün siyasî pragmatizm bağlamında bireysel ve toplumsal temellerine ilişkin değerlendirmeler bulunmaktadır.

Bu bağlamda Öztürk, öncelikle, 2024 yılında gerçekleştirilen yerel seçimlerde CHP'nin başta İstanbul ve Ankara olmak üzere büyükşehirlerde elde ettiği başarıdan söz etmektedir. Seçim sonuçları, AK Parti'de bir özeleştiri sürecinin başlamasına yol açmış ve parti içinde oy kayıplarının nedenleri sorgulanmıştır. Bu çerçevede, gösterişçi yaşam tarzının ve sergilenen tavırların oy kayıpları üzerinde etkili olduğu, iktidar kanadında da dile getirilmiştir. Öztürk, gösterişçi ve görgüsüz tutumların geçmişte de yaygın bir şekilde sergilenmiş olduğunu, ancak iktidar cenahının hiçbir zaman bunlardan bir rahatsızlık duymadığını belirtmektedir. Ona göre bunların şimdi bir sorun olarak teşhis edilmesi, söz konusu özeleştirinin samimiyetsizliğini ortaya koymaktadır. O, bu durumun, eğer sonuçlar iktidarın lehine olsaydı bu tutumlardan

[103] DİB Başkanı Ali Erbaş'ın, envanterdeki Audi A6'nın sık sık arızalandığı gerekçesiyle şehirlerarası yolculuklar için Audi A8'e ihtiyaç olduğunu söylediği ile ilgili kamuoyuna düşen haber kast edilmektedir. (https://www.hurriyet.com.tr/arama/ali-erbas-audi-a8)

yine bir rahatsızlık duyulmayacağını gösterdiğini savunur. Dokunulmazlık, eleştirilemezlik ve sorgulanamazlık, ona göre yönetici iradenin bir karakter özelliği haline gelmiştir (2024d). Kırbaşoğlu'na göre de sahici bir özeleştiri yapabilme ve dünyevîleşme sürecine direnç gösterebilme eşiği artık aşılmış durumdadır. Lüksün, şatafatın, israfın ve sarayların tadına varmış olan bu insanlar için sade bir yaşama geri dönüş imkansız hale gelmiştir (2020d).

Bu noktada Güler ise lüks ve şatafat merakının yalnızca bireysel eğilimlerle değil, aynı zamanda sosyolojik bir arka planla da ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mevcut iktidarın mensupları ile onların oy tabanını teşkil eden kitle, büyük ölçüde çevreden, taşradan ve yoksul kesimlerden gelen insanlardan oluşmaktadır. Bu kesimler, siyasî ve ekonomik gücü elinde bulunduran laik-seküler merkez tarafından uzun yıllar boyunca dışlanmış ve devlet imkanlarından mahrum bırakılmıştır. AK Parti iktidarıyla birlikte bu tablo değişmiş, çevreye itilmiş muhafazakar kesimler siyasî gücün yanı sıra ekonomik gücün kontrolünü de ele geçirmişlerdir. Güler, bu kesimlerin lüks, israf ve şatafata yönelik bugünkü ihtiras, açlık ve hırslarının, kelimenin gerçek anlamıyla bir ''görmemişlikten'' veya ''sonradan görmelikten'' kaynaklandığını ileri sürmektedir (2022a). Ona göre bu eğilim, laik-seküler kesimlere oranla bir ''geç kalmışlık'' duygusunun ve geçmişteki mahrumiyeti telafi etme arzusunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (2019e). Dilipak da bu noktada Güler'le aynı görüştedir. O da söz konusu durumu ''sonradan görmüşlük'' ve ''açlık'' kavramları üzerinden açıklamakta ve bu eğilimin, sahip olunmayan şeylere ani bir erişimin sonucu olduğunu ifade etmektedir. Uzun süre mahrum bırakılan bireyler, bu mahrumiyetin telafisini çoğu zaman ölçüsüz bir tüketimle gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Sahip olma arzusunun zirve yaptığı noktada ''edepsizlik'' ve ''görgüsüzlük'' gibi nitelikler öne çıkmaktadır. Dilipak, bu nobran tavrın zamanla daha rafine –ve muhtemelen daha yozlaşmış– tatmin arayışlarına evrileceğini öne sürmektedir. Ona göre başlangıçtaki kaba gösteriş ve ihtişam arzusu, doyum sağlandığında, daha uç, toplumun gözünden kaçan veya açıkça konuşulmayan alanlara yönelecektir (2023a).

2.3.2.3. 'İtibar' Meselesi

Yüksek bütçe harcamalarına yönelik muhalefetten gelen eleştiriler karşısında Erdoğan, bu harcamaları ''İtibardan tasarruf olmaz'' sözleriyle savunmuştur.[104] Aktörlere göre bu söz, iktidarın lüks ve gösteriş anlayışını özetleyen en çarpıcı ifadelerden biridir. Yalnızca bir bütçe tartışmasının ürünü olmanın ötesinde, iktidarın ''itibar'' algısını da gözler önüne seren bu

[104] https://www.ntv.com.tr/turkiye/itibarda-tasarruf-olmaz,ASYw2vSC-UCP5Dow6gaK7A

anlayış, onlara göre devletin daha alt kademelerindeki ve toplumsal düzeydeki gösterişçiliği de teşvik eden bir dinamiği yansıtmaktadır. İktidar düzeyinde bu anlayışın en göze çarpan tezahürlerinden birini, başta Cumhurbaşkanlığı Külliyesi olmak üzere, inşa edilen gösterişli yapıların ve lüks kamusal mekanların oluşturduğu söylenmektedir. Eliaçık'a göre her ne kadar ''külliye'' olarak adlandırılsa da, klasik anlamda bir ''saray'' niteliği taşıyan Beştepe'deki yapı, bu doğrultudaki eğilimin en belirgin örneğini teşkil etmektedir (2020a). Ona göre iktidarın gösterişçi eğilimi, 'yazlık' ve 'kışlık' sarayların yanı sıra kıyı şeridindeki yapılarla genişlemekte; 'uçan' ve 'yüzen' sarayların da eklenmesiyle daha da belirginleşmektedir (2019c). Sadece Beştepe'deki sarayın bir günlük masrafının bile milyonlarca lira tuttuğuna dikkat çeken Eliaçık, bu miktarın binlerce asgarî ücretlinin aylık gelirine karşılık geldiğini vurgulamaktadır (2021a). İktidarın itibar gösterisinin yalnızca saraylarla sınırlı kalmadığı, kamusal alanda sergilenen gösterişli ve israf boyutuna varan uygulamalarla da sürdürüldüğü ifade edilmektedir. Bu bağlamda örneğin, Cihangir İslam, Cuma namazına 60-70 araçlık koruma konvoyu eşliğinde gitmeyi (2018c); Öztürk ise Dünya Kupası final maçını izlemek için 3-5 uçakla yolculuk etmeyi (2023e) aynı eğilimin bir uzantısı olarak değerlendirmektedir.

Eliaçık'a göre iktidarın itibar adına sergilediği gösteriş ve ihtişam, kendisine yakın bazı dinî figürlerin fetvalarıyla da meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede, Müslümanların zengin olmaları gerektiği, kafirler karşısında itibarlarını bununla korudukları, ayrıca Allah'ın nimetlerini kulları üzerinde görmek istediği şeklinde argümanlar geliştirilmektedir. Eliaçık, bu yaklaşımı, itibarın ölçütünün lüks ve gösteriş olması durumunda Hz. Peygamber'in dünyanın en itibarsız insanı olarak görülmesi gerektiğini söyleyerek eleştirir. Zira Hz. Peygamber, devlet başkanı olduğu dönemde bile toprak damlı ve hurma lifleriyle kaplı tek odalı bir evde yaşamış, birkaç basit ev eşyasından başka bir mal varlığı olmamıştır. O, İslam'ın öngördüğü ahlakî duruşun ve yöneticiler için çizdiği örnekliğin bir gereği olarak sade ve mütevazı bir hayat sürdürmüştür (2019b). Eliaçık, onun bu tutumunun imkansızlıktan kaynaklanmadığını, aksine kendisine Medine'de büyük bir saray yapılmasının teklif edildiğini hatırlatmaktadır (2020a). Ona göre tıpkı Hz. Peygamber gibi, ilk halifeler de lüks ve gösterişten kaçınmış, sade bir yönetim anlayışı benimsemişlerdir. Bu tutumun, aynı şekilde sahabenin büyüklerinin de yaşam biçimi olduğunu belirten Eliaçık, sadece Muaviye ile birlikte Emevîlerin buna aykırı bir yol izlediklerini vurgulamaktadır (2019b). O, Şam'da ihtişamlı bir saray inşa ettirdiği için Muaviye'nin Ebu Zerr el-Gıfarî tarafından kınandığını da bu çerçevede dile getirmektedir (2015c). Ona göre lüks ve gösterişten kaçınmanın –iktidara yakın dinî figürlerin iddialarının aksine– İslam'da marjinal bir tutum değil, esas anlayış olduğu, Kur'an'daki ''Sakın onlara

verdiğimiz dünya hayatının süsüne göz dikme! Onları bununla sınamak için verdik. Rabbinin rızkı ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır'' ayetiyle[105] de ortaya konulmaktadır (2015a). Yine Kur'an'da saraylardan genellikle helak ayetleri bağlamında bahsedilmekte, saraylar kibirle ilişkilendirilerek olumsuz bir çerçevede ele alınmaktadır (2020a).[106] İslam tarihinde saray merakı her ne kadar Muaviye ile başlamışsa da, Hz. Peygamber'in örnekliğini kendine düstur edinen Emevî yöneticileri de yok değildir. Ümit Aktaş, bu bağlamda adaletli yönetimi dolayısıyla ''râşid halifelerin beşincisi'' olarak anılan Ömer b. Abdulaziz'i hatırlatmaktadır. Ona göre Ömer b. Abdulaziz, hilafeti döneminde Şam'daki saraya yerleşmek yerine Halep'e gitmiş ve günümüz Türkiye'siyle kıyaslanamayacak büyüklükteki ülkeyi Halep'teki mütevazı bir evden yönetmiştir (2017). Yine aynı bağlamda Dilipak da, Osmanlı'da ''gazi'' unvanı taşıyan hükümdarların da saraylarda yaşamadıklarını, geride bıraktıkları kale, han, hamam ve kervansaraylar bilinirken, evlerinin izinin dahi sürülemediğini vurgulamaktadır (2024g).

Bu noktada Güler, itibar kavramını, teorik, teolojik ve tarihsel bir çerçevede daha derin bir tahlile tabi tutmaktadır. Kısaca ''saygınlık'' anlamına gelen itibar, ona göre insanlık tarihi boyunca biri ontolojik itibar anlayışı, diğeri etik itibar anlayışı olmak üzere iki farklı biçimde anlaşılmıştır. Ontolojik anlamda itibar, zenginlik, ihtişam, görkem, şatafat, devasalık, gösteriş, kibir ve görgüsüzlük gibi özelliklerle tanımlanırken; etik anlamda itibar, adalet, merhamet, tevazu, diğerkamlık ve doğal, sade, özlü, dürüst, otantik, basit ve naif olma gibi değerlere dayanmaktadır. İlkinde şöhrete, ikincisinde ise onur ve erdeme ulaşmak amaçlanmaktadır. Güler, bu iki farklı itibar anlayışının tarihsel tezahürlerinin Kur'an'da belirli figürler üzerinden ortaya konulduğunu belirtmektedir. Ona göre ontolojik itibar anlayışının örneğini, politik gücün temsilcisi Firavun ve dinsel bürokrasinin sembolü Hâman ile birlikte, ekonomik ihtişamın simgesi olarak Kârun teşkil etmektedir. Kârun hakkında Kur'an'da şöyle buyurulur: ''Kârun, ziynet ve görkemi içinde kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzulayanlar, 'Keşke ona verilen servet ve ihtişam bize de verilseydi; doğrusu o çok şanslı' dediler. Kendilerine ilim verilenler ise, 'Yazıklar olsun size! İman edip salih amel işleyenler için Allah'ın vereceği mükâfat daha hayırlıdır; ona da ancak sabredenler kavuşur' dediler.''[107] Bu örnekler, itibar anlayışının maddî güç ve prestij ile etik değerler arasında nasıl ayrıştığını göstermektedir. Güler'e göre yine Kur'an'da mal biriktirme tutkusu,[108] gösterişe dayalı

[105] Taha-131
[106] Şuara-129, Neml-51-52, Hicr-80-84, vb.
[107] Kasas-79-80
[108] Fecr-20

harcamalar,[109] sahip olunanlarla övünme[110] ve güç üzerinden kalıcılık vehmetme[111] gibi eğilimler, bu tarz bir itibar anlayışının tezahürleri olarak aktarılmaktadır. Buna karşın Kur'an'da kıssaları anlatılan tüm peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed ve onun izinden giden Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi şahsiyetler ise etik itibar anlayışının temsilcileridir (2019g).

Güler, Muaviye ile birlikte İran ve Bizans'tan Müslüman toplumlara geçen siyaset ve itibar anlayışının saltanat ve krallık düzenleriyle şekillendiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu değişim sadece yönetim biçimiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda İslam'ın özünde bulunan etik itibar anlayışının da yerini ontolojik itibar anlayışına bırakmasına yol açmıştır. Günümüz İslam dünyasındaki yönetimlerin Muaviye'nin izinden giderek bu anlayışı sürdürdüğünü belirten Güler, milyonlarca insan yoksulluk içinde yaşarken yöneticilerin görkemli saraylar inşa ettirmelerini, lüks araç ve uçaklar edinmelerini, israfa dayalı harcamalar yapmalarını bu itibar anlayışının tezahürleri olarak eleştirmektedir. Kendisini altınla tartan Brunei Sultanı veya servetleri üzerinden prestij inşa eden Suud ve Körfez monarşileri gibi, ihtişamı siyasetinin bir parçası haline getiren Erdoğan da ona göre bu anlayışın temsilcileri arasında yer almaktadır. Güler, devasa ve pahalı halılarla döşeli, bahçeleri alttan ısıtmalı tropikal ağaçlarla süslü sarayların, lüks araç ve uçak filolarının, dev bütçeli protokol harcamalarının, Türkiye'de de itibar göstergesi olarak kabul edildiğini söylemektedir (2019g).

Bu itibar anlayışının, yönetim merkezlerinin, sarayların yanı sıra dinî mekanlar üzerinde de hükmünü icra ettiği ifade edilmektedir. Buna göre tıpkı saraylar gibi, ibadet mekanları olan camiler de iktidarın gösteriş ve kudretini yansıtan anıtsal yapılara dönüşmektedir. Aktaş, söz konusu yapılardaki mimarî tercihleri belirleyen temel güdünün güç tutkusu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre iktidar, sürekli olarak daha büyük ve daha yüksek yapılar inşa etme arzusuyla hareket etmektedir. Ancak bu biçimsel yükseliş, yapılardaki estetik değer ile adaletin toplumsal temsilinin yitimi pahasına gerçekleşmektedir. Aktaş, geçmişteki cami mimarisinde kubbe ile minarenin boyutları arasındaki orantılı ilişkinin, hem estetik bir dengeyi hem de toplumsal adaletin sembolik bir ifadesini sunduğunu belirtmektedir. Ona göre günümüz iktidarının şekillendirdiği anıtsal yapılar yalnızca güç gösterisi olarak yükselmekte, toplumun farklı kesimleri arasındaki sosyo-ekonomik dengeyi yansıtmak yerine, adaleti göz ardı eden bir yönelimi ifade etmektedir. Bu bağlamda özellikle Çamlıca Camii'ni örnek

[109] Beled-6
[110] Tekasür-1-2
[111] Hümeze-2-3

gösteren Aktaş, söz konusu yapının, Sultanahmet ve Süleymaniye camilerine kıyasla estetik ve orantılı mimariden nasıl uzak düştüğüne dikkat çeker. Bu durum, ona göre, İslam'ın toplumun alt ve üst kesimleri arasındaki mesafeyi daraltmaya yönelik eşitlikçi yaklaşımının gözetilmediğinin bir göstergesidir (2017).

AK Parti iktidarının en dikkat çekici simgesel güç gösterilerinden biri olarak Çamlıca Camii, Cihangir İslam'a göre de İslam'daki cami anlayışıyla pek bağdaşmamaktadır. İslam'da cami, hayatın içinde, halkın kolayca ulaşabileceği, günlük yaşamla iç içe geçmiş bir mekandır. İbadet edilen bir yer olmanın ötesinde cami, toplumun sosyal, kültürel ve hatta ekonomik hayatının şekillendiği, fikir alışverişlerinin yapıldığı, toplumsal dayanışmanın güçlendirildiği bir merkez konumundadır. Cihangir İslam, bu yönüyle caminin, diğer dinlerde var olan 'salt mabet' anlayışından farklı bir gerçekliği ifade ettiğini belirtir. Ona göre Çamlıca Camii'nin ulaşımı zor yüksek bir tepeye inşa edilmiş olması, söz konusu gerçekliğin tamamen göz ardı edildiğini göstermektedir. Bu uygunsuz ve toplumdan yalıtılmış lokasyonu nedeniyle cami, hayatın dışında kalmakta, İslam'daki aslî işlevini icra edememektedir. O, mevcut durumuyla Çamlıca Camii'ni, Antik Yunan'da Atina'nın en yüksek tepesi olan Akropolis'teki Parthenon Tapınağı'na benzetmektedir. ''Yüksek yer'' anlamına gelen Akropolis'te halkın kolayca erişemeyeceği bir konumda bulunan tapınak, burada güç ve ihtişamın simgesi olarak varlık göstermektedir. Bu tür simgesel yapılar, Cihangir İslam'a göre, hayatı yalnızca güç üzerinden tanımlayan belirli bir bakış açısının yansımasıdır. Günümüzde kapitalizmin ve sosyal darwinizmin mantığına uygun düşen bu güç arayışı, binaları değil, insanı yükseltmeyi hedefleyen vahiy geleneğinin aksine, hep daha büyük, daha heybetli, daha ihtişamlı yapılarla somutlaşmaktadır (2019a). Daha önce Hristiyanların düştüğü tuzağa Müslümanların da düşerek Firavunlar ve Nemrutlarla ihtişam yarışına girdiğini belirten Cihangir İslam (2020a), kişisel iz bırakmada bu adı geçenlerin başarılarına erişilemeyeceğini vurgular (2019a).

Günümüzde cami yapımını şekillendiren saikin ihtişam ve gösteriş kaygısı olduğunu Kırbaşoğlu da dile getirmektedir. Bu bağlamda o, büyük ve görkemli selâtin camilerinin, tıpkı Suud ve Fas krallarının yaptırdıkları devasa camilerde olduğu gibi, yönetimin adaletsizliklerine Müslüman halkın itiraz etmesini önlemeye yönelik bir işlev gördüğünü de öne sürmektedir. Vurguladığı bir başka husus ise cami inşaatlarının toplumun gerçek ihtiyaçlarına ve sosyo-ekonomik dinamiklerine dayalı olarak planlanmadığı ve bunun gereksiz bir yoğunlaşmaya neden olduğudur. Ona göre her yerin camilerle donatılması, ülkenin birçok noktasında cemaati bulunmayan camiler ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşım, camilerin aslî işlevini yerine

getirmesinin önüne geçerek, gösteriş kaygısı ile yönlendirildiği açık olan bir inşa sürecine dönüşmüştür. Kırbaşoğlu, söz konusu uygulamanın, toplumda yaşanan işsizlik, yoksulluk, açlık gibi hayatî sorunlara duyarsız kalınarak gerçekleştirildiğini, bu tür inşaatlara harcanan kaynakların öncelikle temel insanî ihtiyaçların karşılanması için seferber edilmesi gerektiğini savunmaktadır. O, israf ve şatafatın İslam'da kategorik olarak haram kılındığını ve cami yapımının da bu yasağın dışında olmadığını vurgular. Ağır ekonomik sıkıntıların yaşandığı bir ortamda muazzam meblağların bu prestij projelerine aktarılması, ona göre İslam'ın toplumsal sorumluluk ve adalet ilkeleriyle çelişmektedir (2022a).

Aktörlere göre saraylardan devasa camilere uzanan ihtişam tutkusu, kendini geleneksel ve dinî mimarinin ötesinde modern kent peyzajında da göstermektedir. İktidarın 'itibar' anlayışı, gösterişli kamu binaları veya gökdelenlerle de somutlaşmakta ve şehirlerin siluetini değiştiren yeni bir mimarî söylem ortaya çıkarmaktadır. Hep daha büyüğünü yapma tutkusu, Güler'e göre yalnızca sembolik bir ihtişam yaratmakla kalmayıp, adeta bir güç gösterisi halini almış durumdadır. Örneğin devasa havaalanları, köprüler ya da hastaneler, altyapıyı güçlendirmenin ötesinde, iktidarın gücünü ve prestijini simgeleme amacı taşıyan yapılardır. Ona göre Çamlıca Tepesi'ne inşa edilen ve ''kubbesi miğfer, minareleri süngü, cemaati asker''[112] olarak tasavvur edilen Çamlıca Camii de aynı yaklaşımın bir ürünüdür. Güler, dev bütçelerle dünyanın en büyükleri arasında yer alacak şekilde inşa edilen Anka-Park ile Expo-Fuarı gibi devasa projelerin yol açtığı kamu zararlarını ise iktidarın büyüklük arayışının pratikteki çelişkilerine örnek olarak zikreder (2019g).

Güler'e göre büyüklük ve ihtişam tutkusu, dev projelerle birlikte şehircilik anlayışını da köklü bir şekilde etkilemektedir. Yükselen dikey yapılar, şehirlerin siluetini bozmanın yanı sıra, doğayla uyumlu bir yaşamı da tahrip etmektedir. Bu doğrultuda Güler, dikey yapılaşmayı yalnızca bir kentleşme tercihi olarak görmemekte, dinî ve ahlakî açıdan da sorunlu bir yönelim olarak değerlendirmektedir. Zira dikey yapılaşma, insanın doğal çevresiyle bağını koparmakta, onu Allah'ın kevnî ayetlerinden uzaklaştırmakta, Kur'an'da ibret alınması için yaratıldığı söylenen gökyüzünü, güneşi ve ufukları görünmez kılmaktadır. Bunun bir kul hakkı gaspı anlamına geldiğini belirten Güler, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hassasiyetine de dikkat çekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, eşi Ümmü Seleme'nin kendi odasına bir kat daha ekleterek dikey yapılaşmaya gitme teşebbüsüne karşı çıkmış, bunu tasvip etmemiştir.

[112] Bu ifade ile, 1998 yılında dönemin askerî vesayet rejimi tarafından ''halkı kin ve düşmanlığa teşvik'' ettiği gerekçesiyle Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı görevinden uzaklaştırılıp kendisine siyaset yasağı getirilmesine sebep olan Siirt'teki konuşmasında okuduğu şiirin dizelerine gönderme yapılmaktadır.

Yine Güler'e göre Hud kavmine yönelik Kur'an'da yer alan uyarılar, onlarınkine benzer işler yapan bugünküler için de ilahî bir hatırlatma niteliği taşımaktadır. Hz. Hud'un, güç ve ihtişam saikiyle yüksek binalar yapan kavmine şöyle dediği nakledilmektedir: ''Siz her yüksek yere bir mabet veya kule inşa edip boş şeylerle mi eğleniyorsunuz? İçlerinde ebedî yaşama ümidiyle saraylar, rezidanslar mı ediniyorsunuz?''[113] (2017d). İslamoğlu'na göre ise tüm bu büyüklük ve ihtişam tutkusu, iktidarın içine sürüklendiği ''tekasür krizi''nin bir tezahürüdür. Kur'an'da insanın mal, servet ve güç biriktirme hırsına kapılması ''elhakümü't-tekasür'' ifadesiyle eleştirilmektedir.[114] İslamoğlu, hep daha büyük, daha görkemli olanı inşa etme arzusunda olan iktidarın da benzer bir hırsla hareket ettiğini öne sürmektedir. Ona göre bu durum, estetik bir tercihten öte, ahlakî ve ruhsal bir çıkmaza işaret eder (2013).

Buraya kadar ele alınan başlıklarda, aktörlerin perspektifinden hareketle, AK Parti iktidarının siyasal pratiği, ''güç'' ve ''servet'' ile kurduğu ilişki bağlamında bir ''karşıtına dönüşme'' durumu olarak değerlendirilmiştir. AK Parti'nin kurucu kadroları, karşı çıktıkları askerî vesayet rejimini geçmişte hem siyasal hem de ekonomik gücü yönetme biçimleri açısından eleştirmiş; sadece baskıcı-otoriter yönetim anlayışına değil, aynı zamanda kamu kaynakları üzerindeki hukuksuz tasarruflarına da itiraz etmişlerdir. Yargının araçsallaşması, muhalefetin bastırılması ve toplumsal kutuplaşmanın kurumsallaşması gibi örüntüler, aktörler tarafından, geçmişte karşı çıkılan vesayet rejiminin normlarının yeniden üretilmesi olarak okunmuştur. Öte yandan, devletin kaynaklarının yine belirli bir grup elitin kontrolüne geçmesi ve bunlar üzerindeki keyfî tasarruflar, aynı vesayet rejiminin iktisadî pratiklerinin bir benzeri olarak görülmüştür.

Ancak aktörlere göre AK Parti iktidarının yönetim tarzı sadece bu çerçeveyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda yeni ve daha kapsamlı stratejik yönelimlerle de şekillenmektedir. Takip eden bölümde, artık yalnızca bir ''karşıtına dönüşme'' olarak değil, stratejik tercihler düzeyinde biçimlenmiş eğilimler olarak değerlendirilen meseleler –liderlik anlayışı, din politikaları, ekonomi ve dış politika tercihleri ile milliyetçilik ve Kemalizmle kurulan ilişkiler– ele alınacaktır.

[113] Şuara-128-129
[114] Tekasür-1

3. BÖLÜM

DÖNÜŞÜMÜN ÖTESİNDE SOSYO-POLİTİK YÖNELİMLER

İkinci bölümde, aktörlerin perspektifinden, AK Parti iktidarının özellikle 2010'lu yıllarla birlikte geçmişte karşı çıktığı askerî vesayet rejiminin siyasî ve iktisadî normlarını kendi pratiklerinde yeniden üretmeye başladığı; bu yönelimin ise partinin güç ve servetle olan ilişkisinde kendi kuruluş ilkeleri ve ahlakî referansları açısından ciddi bir sapmaya işaret ettiği ortaya konulmuştur. Siyasal baskı, yargının araçsallaşması, muhalefetin ötekileştirilmesi, toplumsal kutuplaşma, kamu kaynaklarının keyfî tasarrufu ve gösterişçi dindarlık gibi başlıklar çerçevesinde yürütülen eleştiriler, aktörlere göre iktidarın temel vaatlerinden ve ilk dönemlerdeki söyleminden uzaklaştığını göstermektedir. Bu bölümde ise söz konusu dönüşümün bir adım ötesine geçilerek iktidarın uzun vadeli stratejik tercihleri ve kurumsal yönelimleri ele alınmakta, onun kendi meşruiyet zeminini yeniden tanımlama, yeni bir yönetim tarzı ve siyasal tahayyül oluşturma çabalarına yönelik eleştiriler incelenmektedir. Lider merkezli bir iktidar yapısının inşa edilmesi, dinin siyasî bir araç olarak kullanılması, dinî kurumların iktidarın güdümünde yeniden yapılandırılması, ekonomi politikalarında yaşanan kırılmalar, dış politikanın ideolojik ve konjonktürel parametrelerle yeniden kurgulanması, yükselen milliyetçilik eğilimleri ve Kemalizmle kurulan yeni türden ittifak ilişkileri bu yönelimin başlıca göstergeleri olarak öne çıkmaktadır. Takip eden sayfalarda, bu yönelimler yine aktörlerin İslamî referanslı eleştirel perspektifinden masaya yatırılmakta; böylece AK Parti'nin iktidar serüveninin yalnızca bir ''karşıtına benzeme'' meselesi olarak değil, aynı zamanda kapsamlı bir siyasî inşa süreci olarak kavrandığı ortaya konulmaktadır.

3.1. Lider (Tek Adam) Kültü Eleştirisi

AK Parti iktidarının stratejik yönelimlerinden birinin, liderlik figürünün belirgin bir şekilde öne çıkarılması ile iktidar yapısının kişiselleştirilmesi olduğu dile getirilmektedir. Aktörlere göre özellikle Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçişle birlikte bu liderlik kültü daha da pekişmiş, Erdoğan'ın bireysel karizması etrafında şekillenen güçlü bir tek adam yönetimi ortaya çıkmıştır. Hem parti içindeki yapıyı hem de Türkiye'nin siyasal kültürünü dönüştüren bu liderlik anlayışı, onlara göre Erdoğan ve arkadaşlarının geldikleri siyasî

gelenekte itiraz ettikleri tek adamlık pratiğinin, kendi iktidarlarında daha sistemli, kalıcı ve meşrulaştırılmış bir biçimde inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde, ‘‘tek ve tartışılmaz lider’’ anlayışı, yalnızca güncel bir yönetim biçimi tercihi olarak değil, tarihsel ve kelamî kökenleri bulunan bir zihniyetin tezahürü olarak da eleştiri konusu yapılmaktadır. Liderin tartışılmazlığına dayalı bir politik kültür inşa eden anlayışın, hem Kur’an’daki temel yönetim ilkeleriyle hem de Hz. Peygamber’in örnekliğiyle çeliştiği öne sürülmektedir. Bunun tarihte nasıl ortaya çıktığı, nasıl kurumsallaştığı ve ne tür sonuçlara yol açtığı, aktörler tarafından eleştirel bir yaklaşımla irdelenmektedir. Onlara göre şûra ilkesiyle başlamış olan İslam siyaset geleneği zamanla tek adamlığa dayalı bir saltanat formuna evrilmiş, kelamî düzlemde ise bu dönüşüme Eş’arîlik meşrulaştırıcı bir zemin sunmuştur. Bugün Erdoğan’ın liderlik pratiğinin bu tarihsel-teolojik mirastan beslendiği düşüncesi, aktörlerin eleştirilerinin merkezini teşkil etmektedir.

3.1.1. Erbakan’dan Erdoğan’a: Tek Adam ve Yanılmazlık

Millî Görüş hareketinin temel fikirlerini belirleyen, çizgisini tayin eden ve örgütsel yapısını şekillendiren merkezî figür, her zaman hareketin kurucusu olan Erbakan olmuştur. Erbakan’ın bu belirleyici konumu, hareket içinde karar alma süreçlerinin büyük ölçüde onun şahsında temerküz etmesine ve farklı görüşlerin sınırlı bir etki alanına sahip olmasına yol açmıştır. Parti içi tartışmaların genellikle liderin çizdiği çerçeve içinde yürütülmesi ve farklı yaklaşımların onun mutlak otoritesine tabi kılınması, harekete hiyerarşik ve merkezî bir yapı kazandırmıştır. Bu yapı içerisinde gerek siyasal strateji gerekse kadro tercihleri esas olarak liderin kanaatleri doğrultusunda şekillenmiş, istişare ve katılım mekanizmaları zayıf kalmıştır. Bu yönüyle Millî Görüş hareketinde, Erbakan’ın şahsında somutlaşan bir tür ‘‘tek ve tartışılmaz lider’’ anlayışı hakim olmuştur. Bu durum, ilerleyen süreçte Erdoğan ve arkadaşlarının bu hareketten koparak daha kurumsal, katılımcı ve çoğulcu bir siyasal yapı arayışına yönelmelerinde etkili bir unsur olarak zikredilmektedir. Ünsal, hem RP’de hem de FP’de görüşleri yeterince dikkate alınmayan söz konusu ekibin, AK Parti’yi kurarken bizzat eleştirdikleri tutumdan kaçınacakları sözünü verdiklerini belirtmektedir. Nitekim bu çerçevede, yalnızca delegelerin genel kongrede parti yönetimini belirlemesiyle yetinilmeyip, her bir parti üyesinin söz sahibi olabilmesini temin etmek amacıyla delegelerin de üyeler tarafından belirleneceği bir parti programı hazırlanmıştır. Ancak Ünsal’a göre siyasetteki merkezîleşme eğilimleri, Robert Michels’in ifade ettiği ‘‘Oligarşinin Tunç Yasası’’ doğrultusunda AK Parti’de de etkisini göstermiş ve parti daha ilk kongresinde bu katılımcı ilkeden vazgeçmiştir.

Ancak ona göre burada asıl dikkat çekici olan, merkezî yönetimlerin yetkilerini sınırlamak amacıyla geliştirilen katılımcı düzenlemelerin AK Parti'de tersine bir yönde işlev görmüş olmasıdır. Başlangıçta üyelerin delegeleri belirlemesini öngören bir yapı öneren partinin kısa sürede bu yetkiyi üyelerden alarak karar mekanizmalarını merkezîleştirmesi, özellikle üyelik süreçlerinin sınırlandırılması ve paralel üye defteri uygulamaları gibi fiilî müdahaleler yoluyla gerçekleşmiştir. Ünsal'a göre dışsal bir baskı olmadığında partililer bile kendi pozisyonlarını korumak adına bu tür kapalı yapılara yönelme eğilimi göstermişlerdir. Sonuç olarak bu durum, Michels'in ''Oligarşinin Tunç Yasası'' ile dahi açıklanamayacak bir tablo ortaya çıkarmış; süreç sadece belli bir grubun değil, doğrudan bir tek kişinin belirleyici olduğu bir noktaya evrilmiştir. Ünsal, AK Parti içindeki ve dışındaki kurumlarla ilişkilerde de benzer bir yapının hakim olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre farklı görüşlerin ifade edilmesindeki çekingen tutum, parti içindeki karar süreçlerinde olduğu gibi, parti dışındaki uygulamalarda da kendini göstermiştir. O, buna örnek olarak, cumhurbaşkanlığı döneminde Gül'ün internet kısıtlamasına ilişkin bir yasayı –doğru bulmamasına rağmen– Erdoğan'ın isteği üzerine onaylamasını göstermektedir. Yine Gül, 696 sayılı KHK'nın sivillere yargı muafiyeti getiren maddesindeki belirsizliklere ilişkin endişelerini dile getirmekle birlikte bu KHK'yı kabul etmek durumunda kalmıştır. Ünsal, bu gibi durumları, AK Parti'nin kuruluşunda sıkça dillendirilen ''ortak akıl'' anlayışının zamanla yerini yalnızca Erdoğan'ın belirleyici olduğu bir yapıya bırakmasının göstergeleri olarak ifade etmektedir (2018a).

Cihangir İslam, AK Parti kurucularının Millî Görüş hareketinden ayrılmalarının en önemli gerekçelerinden birinin Erbakan'ın ''tek karar verici'' olması olduğunu belirtmektedir. Ona göre Erdoğan ve arkadaşları, hareketten kopuş sürecinde Erbakan'ın ''tek adam'' olduğunu ve tüm iradelerin onun iradesine bağlandığını ileri sürmüş; bu söylemi bir bahane olarak kullanmışlardır.[115] Ancak İslam, söz konusu kadronun bugün, Erbakan'da eleştirdikleri bu liderlik modelini çok daha katı biçimde sahiplendiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre AK Parti çevresinde yerleşik hale gelen ve Erdoğan için dile getirilen ''O ne derse o'' şeklindeki ifadeler, liderin mutlak belirleyiciliğini yüceltmekte; bireysel irade, muhakeme ve sorumluluğu devre dışı bırakmaktadır. İslam, böyle bir tutumun yalnızca Allah'a gösterilmesi gereken mutlak itaati bir faniye yöneltmek anlamına geldiğini, bunun da insanın akletme ve sorgulama yetisini felce uğrattığını vurgulamaktadır. Kur'an'da Allah'ın insanları akletmeye, düşünmeye çağırdığını hatırlatan İslam, bu tür bir bağlılık biçiminin ne İslamî bir duruşla ne

[115] Cihangir İslam, Erbakan'ın ''tek karar verici'' olduğu iddialarına katılmamaktadır. O, Erbakan'ın liderliğini her zaman istişare ve ortak kararlarla şekillendirdiği görüşündedir.

de sağlıklı bir siyasal bilinçle bağdaşmadığını savunur. Ona göre başlangıçta Erbakan'ın tek adamlığına itiraz etmiş olan kadronun bugün aynı anlayışı Erdoğan üzerinden yeniden üretmesi, fikrî ve ahlakî bir tutarsızlığa işaret etmektedir (2018e). Benzer şekilde Taşgetiren de AK Parti'deki liderlik pozisyonunun evrimine dikkat çekmekte, bu dönüşümün partinin kuruluşunda savunulan istişare anlayışı ve ortak akıl söylemiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre başlangıçta sadece ''eşitler arasında birinci'' olan Erdoğan, zaman içinde eşitlik kavramının aşınması veya ''üç dönem kuralı'' nedeniyle eşitlerin devre dışı kalması üzerine birinciliğini liderlik haline getirmiş ve hükümet sistemindeki değişiklikle de ''tek belirleyici'' konumuna yükselmiştir. Bu dönüşüm, Erdoğan'ın pozisyonunu yalnızca siyasal açıdan değil, aynı zamanda sembolik ve manevî bir düzlemde de güçlendirmiş; onu parti çevresinde ve İslamî camiada ''ümmetin lideri'' gibi bir statüyle özdeşleştiren bir algının oluşmasına yol açmıştır (2019f).

Benzer bir eleştiriyi Güler de dile getirmektedir. Ona göre AK Parti, sayıca çok geniş bir üye kitlesine sahip olmasına rağmen, bu üyelik gerçek anlamda bir katılımı veya siyasal irade ortaya koymayı ifade etmemektedir. Güler, AK Parti'nin, kuruluş sürecinde kolektif ve tartışmacı bir yapı arz ettiğini, ancak zamanla bu yapının çözülerek, partinin aklını, iradesini ve inisiyatifini tek bir kişiye, yani Erdoğan'a devrettiğini vurgulamaktadır. Ona göre ideal anlamda bir siyasî partide karar alma süreçleri, kurullar, seçim mekanizmaları ve iç tartışmalar yoluyla şekillenir, parti başkanı da bu kolektif aklın sadece sözcüsü konumunda olur. Ancak AK Parti pratiğinde bunun tersine bir gelişme yaşanmış, üyelik, fikrî katkı sunma veya yönetime katılma gibi hususlar anlamını yitirmiştir. Güler, bu yapıyı bir ''makine-örgüt'' olarak nitelendirmekte ve karar alma süreçlerinin karizmatik liderin ima ve işaretlerine göre işlediğini belirtmektedir. Ona göre bu durum, her türlü kararın liderin elinden çıktığı anlamına gelmese de, kritik ve nihaî karar merciinin Erdoğan'ın şahsında tek bir kişiye indirgenmiş olması anlamına gelmektedir. Bu yapı içerisinde bürokratik ya da siyasî karar alıcılar aktif bir akıl yürütme veya gerçek bir müzakere süreci işletmek yerine, ''İrade-i Şahane''nin ima, ihbar ve yönlendirmelerine göre pozisyon almakta, böylece örgütün işleyişi neredeyse mistik bir lider figürü etrafında şekillenmektedir (2017c).

AK Parti'de karar alma süreçlerinin merkezîleştirilerek tek kişide toplanması, yalnızca iktidarın teknik bir örgütlenişi olarak değil, Erdoğan'ın 'tek adamlık' idealine dayalı kişisel iktidar vizyonunun da bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Buna göre Erdoğan, sadece fiilî anlamda iktidarı merkezîleştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu merkezîliği ideolojik ve

tarihsel bir meşruiyet zeminine oturtmaya da yönelmiştir. Bu bağlamda Eliaçık, 15 Temmuz sonrasındaki siyasal atmosferin bu yöndeki dönüşümler için bir fırsata çevrildiğini belirtmekte ve söz konusu darbe girişimini, tek adam sistemini tesis etme hedefi doğrultusunda bir araçsallaştırma çabası olarak yorumlamaktadır (2017c, 2021c). Hatta o, daha ileri bir iddiada bulunmakta; 15 Temmuz'un, bu hedefin bir parçası olarak kurgulanmış bir ''operasyon'' niteliği taşıdığını öne sürmektedir. Eliaçık, bu iddiasını, 15 Temmuz sonrasında TBMM'de darbenin araştırılması için verilen önergenin iktidar ve destekçileri tarafından reddedilmesine ve Cumhurbaşkanı, Genelkurmay Başkanı ve MİT Başkanı gibi kritik pozisyonlardaki isimlerin komisyonda ifade vermemelerine dayandırmaktadır. Ona göre söz konusu olay, iktidarın kendi hedefleri doğrultusunda süreci yönlendirdiği, mevcut rejimi değiştirdiği ve tek adam yönetimini tesis ettiği bir fırsata dönüştürülmüştür. Eliaçık, bu bağlamda Erdoğan'ın 15 Temmuz için kullandığı ''Allah'ın lütfu'' ifadesinin de,[116] darbe girişiminin siyasal faydaya tahvil edildiğinin açık bir itirafı olduğunu savunur (2021c).

Eliaçık'a göre Erdoğan'ın tek adam olma arzusu yalnızca bu gibi anayasal ve kurumsal düzenlemelerde değil, başka biçimlerde de dışsallaşmaktadır. O, bu bağlamda Çamlıca Tepesi'ne inşa edilen cami için Erdoğan'ın ''selâtin camisi'' ifadesini kullanmasını[117] tesadüfî ya da sıradan bir dil tercihi olarak değil, tarihsel 'sultanlık' imgeleriyle kurulan bilinçdışı bir özdeşleşmenin dışavurumu olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu ifade, Osmanlı sultanlarının isimlerini taşıyan camilerle oluşturulan simgesel sürekliliğin bir parçasını teşkil etmekte; ''Fatih Sultan Mehmet'', ''Yavuz Sultan Selim'' veya ''Sultan Ahmet'' adına yapılan camilerde olduğu gibi, Erdoğan'ın da kendi ismini bu tarihsel hat içerisine yerleştirme arzusunu yansıtmaktadır. ''Selâtin camisi'' nitelemesi, onun zihnindeki ideal yöneticilik modelinin modern bir başkanlık sisteminden çok, sultanlık kurumuna yakın olduğunu ima etmektedir. Bu doğrultuda Eliaçık, söz konusu cami söyleminin, Erdoğan'ın siyasal kimliğini tarihsel-dinsel bir zeminle bütünleştirme ve meşrulaştırma çabasının bir parçası olarak okunabileceğini ileri sürmektedir (2020b). Yine zaman zaman gündeme gelen ''Mehdîlik'' ve ''halifelik'' tartışmalarının da bu tarihsel-dinsel zeminle ilişkili olduğu; Erdoğan'ın şahsında

[116] Erdoğan'ın söz konusu ifadesi tam olarak şu şekildedir: ''''Her olanda hayır vardır' anlayışından hareketle de eninde sonunda şu anda bu çıkış, bu hareket Allah'ın bize büyük bir lütfu. Niye büyük bir lütfu? Çünkü bu, tertemiz olması gereken Silahlı Kuvvetlerimizin temizlenmesine vesile olacak olan bir harekettir.'' (https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/cumhurbaskani-erdogan-vatana-ihanet-hareketinin-bedelini-cok-agir-odeyecekler/608552)

[117] Erdoğan, Ataşehir'de inşa edilen Mimar Sinan Camii'nin açılışında yaptığı konuşmada, Avrupa yakasındaki camileri hatırlattıktan sonra şöyle demiştir: ''Fakat bu yakada böyle bir Cuma camisi, bir selâtin cami mevcut değildi. Arzu ettik ki, bu yakada da birkaç tane selâtin cami, Cuma camisi olması lazım.'' (https://www.cnnturk.com/turkiye/erdogan-anadolu-yakasinda-selatin-cami-yoktu-72706?utm)

dinî, tarihî ve siyasî sembollerin iç içe geçirilerek karizmatik bir otorite inşasına yol arandığı ifade edilmektedir. Eliaçık'a göre bu tür sembolik referanslar, Erdoğan için yalnızca ideolojik bir aidiyet üretmenin ötesinde, onun tek adam iktidarının kutsanması işlevini de görmektedir. Eliaçık, bir dönem Cumhurbaşkanlığı danışmanlığı yapmış olan bir ismin ''Mehdî gelecek, o gelmeden önce bizim hazırlıklarımızı tamamlamamız lazım'' şeklindeki açıklamasına atıfta bulunarak,[118] bugün fısıltı halinde dolaşıma sokulan bu tür beyanların, yeri ve zamanı geldiğinde Mehdî'nin, halifenin, ümmetin liderinin ve kurtarıcısının Erdoğan olduğu yönündeki söylemlerin açıkça dillendirilmesine zemin hazırladığını belirtir (2019c). Benzer şekilde Türkmen de 'halifelik' tartışmalarının Erdoğan'ı İslam dünyasının lideri konumuna yerleştirmeye yönelik sembolik ve söylemsel stratejilerle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu tartışmalar, Erdoğan'ın halife sıfatıyla anılmasını mümkün kılacak bir algı zemini inşa etmeyi hedeflemektedir. Türkmen, iktidarı destekleyen tanınmış bir köşe yazarının yurtdışındaki bir konuşmada Erdoğan için sarf ettiği ''Tayyip Erdoğan başkan seçilirse halife olacak'' sözlerini manşete taşıyan haberleri hatırlatarak,[119] Erdoğan'ın topluma 'Müslümanların hamisi' olarak sunulmasının rastlantısal olmadığını, aksine bilinçli bir 'algı yönetimi' olduğunu ifade etmektedir (2022b).

Bu tür sembolik ve tarihsel referansların ötesinde Erdoğan'ın siyasal konumuna adeta tanrısal sıfatlar izafe edildiğini belirten Güler, bu durumu AK Parti'nin politik ideolojisinin dinsel niteliği ve tabanının dindar karakteriyle ilişkilendirmektedir. Güler'e göre –seküler partilerden farklı olarak– AK Parti'nin dayandığı bu dinî zemin, Erdoğan'ın hem parti içerisinde hem de devletin tüm kademelerinde mutlak bir otoriteye sahip olmasını kolaylaştırmakta, hatta teşvik etmektedir. Bu durum, Erdoğan'a yöneltilen eleştirilerin meşruiyetini zedelediği gibi, ona atfedilen konumun da sorgulanamaz bir hal almasına neden

[118] Emekli Tuğgeneral ve SADAT'ın (Uluslararası Savunma Danışmanlık A.Ş.) kurucusu Adnan Tanrıverdi kast edilmektedir. Tanrıverdi, 2016 yılında Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından başdanışman olarak atanmış, 2018'de de Cumhurbaşkanlığı Güvenlik ve Dış Politika Kurulu üyeliğine getirilmiştir. 2020 yılında bu görevlerinden istifa etmiştir (www.hurriyet.com.tr/bilgi/sadatin-kurucusu-adnan-tanriverdi-hayatini-kaybetti-adnan-tanriverdi-kimdir-kac-yasindaydi-neden-oldu-42498895?utm; https://www.indyturk.com/node/511401/haber/sadat-baskani-acikladi-erdogan-adnan-tanriverdiyi-neden-basdanismani-yapti?utm). Tanrıverdi, söz konusu açıklamayı, 2019 yılında İstanbul'da düzenlenen 3. Uluslararası ASSAM İslam Birliği Kongresi'nde yapmış; bu ifadeler, çeşitli medya organlarında geniş bir şekilde yer bulmuş ve kamuoyunda tartışmalara neden olmuştur (https://www.indyturk.com/node/110861/haber/erdoganin-danismani-tanriverdiden-mehdi-gelecek-sözlerine-aciklama-ve-mehmet).

[119] O dönem henüz muhalif olmayan gazeteci-yazar Abdurrahman Dilipak'ın 2015 yılında Toronto'da yaptığı ve manşetlere çekilen konuşma kast edilmektedir. Söz konusu konuşmada Dilipak, hilafetin şu an TBMM'nin şahs-ı manevîsinde mündemiç olduğunu belirterek, olumlayıcı bir yaklaşımla, başkanlık sistemine geçildiğinde hilafetin Erdoğan'a intikal edeceğini; bu çerçevede onun hilafete bağlı İslam beldelerinde müşavirler tayin edebileceğini ve Beştepe'de İslam Birliği temsilcilikleri açabileceğini ifade etmektedir (https://www.yeniakit.com.tr/haber/dilipak-erdogan-baskan-secilirse-halife-olacak-102307.html).

olmaktadır. Güler, bu süreci ‘‘Tanrı-benzerlik’’ rolüyle ifade ederken, Erdoğan’ın kendisini her konuda ‘‘nihaî otorite’’ olarak konumlandırmasının da bu tanrısallaştırma eğiliminin bir yansıması olduğunu belirtir. Ona göre Erdoğan’ın ‘‘profesörmüş, sanatçıymış, hukukçuymuş’’ gibi ifadelerle uzmanlık alanlarını küçümseyen söylemleri, yalnızca teknik bilgi karşısındaki güvensizliğini değil, aynı zamanda kendisini mutlak bilginin kaynağı olarak görme eğilimini de ele vermektedir. Bu bağlamda Erdoğan’ın ‘‘hikmetinden sual olunmaz’’ bir pozisyona yerleştirilmesi, dinî ve tarihsel olarak yalnızca Allah’a mahsus kabul edilen mutlaklık fikrinin dünyevî bir figürle özdeşleştirilmesi anlamına gelmektedir (2017c). Yalnızca Allah’a ait olan mutlak erk ve iktidar kullanma yetkisinin dünyevî bir figür tarafından sahiplenilmesini, İslamoğlu ‘‘Allah’tan rol çalmaya kalkışmak’’ olarak nitelendirmektedir. Ona göre insanın böyle bir yetkiyi kendinde görmesi yalnızca dinî planda şirk anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda siyasî düzlemde de tiranlık ve diktatörlüğe zemin hazırlar. Zira yaratılışı icabı sınırlı bir varlık olan insanın, sınırsız ve sorumsuz bir erki kullanmaya yönelmesi, onu kaçınılmaz olarak zalimleştirir. Bu bağlamda İslamoğlu, siyasette Firavunlar’ın, bürokraside Hâmanlar’ın, ekonomide Kârunlar’ın, ilimde ise Bel’amlar’ın, teklik iddiasının bir sonucu olduğunu ifade etmektedir (2016). Ünsal da bu noktada tekliğin Allah’a özgü bir sıfat olduğunu vurgulamakta ve bu sıfatı dünyevî iktidar figürlerine atfetmenin şirk olduğu görüşüne katılmaktadır. Ona göre de siyasî bir lideri aşkın bir güçle donatmak, hem tevhid ilkesine aykırılık hem de dinin tahrifi anlamına gelmektedir. Ünsal, tahrifin yalnızca putperestlik benzeri maddî tasvirlerle değil, kişilerin yüceltilmesiyle de gerçekleşebileceğinin altını çizer (2018b).

Mutlaklaştırılan tek adam kültünün şirke kapı araladığına dair benzer bir uyarı, Dilipak tarafından ‘‘idol’’ kavramı üzerinden dile getirilmektedir. Ona göre ‘‘idol’’ kelimesi, gündelik dildeki mecazî anlamın ötesinde, Müslüman için itikadî bir sorun alanına işaret eder. Dilipak, idol kelimesinin çok-tanrılı dinlerdeki kökenine dikkat çekmekte, onun küçük boyutlu Tanrı ya da Tanrıça heykelciği, diğer bir deyişle ‘‘put’’ anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda siyasî bir liderin idol haline getirilmesi, onun kutsal bir varlık gibi konumlandırılarak eleştirilemez ve sorgulanamaz kılınması demektir. Bu ise hem kişinin kendi özgür iradesini askıya alması hem de idolü olarak gördüğü siyasî lideri mutlak bir konumda tahayyül etmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu tür bir ilişki biçiminin tevhid inancı açısından ciddi bir sapmaya yol açtığını belirten Dilipak, bu görüşünü Kur’an’ın ‘‘ilah ve rabb edinme’’ konusundaki uyarısıyla da temellendirmektedir. O, bu çerçevede, Tevbe Suresi’nin, Yahudi ve Hristiyanlardan bahisle din büyüklerini ilah ve rabb edinmekten sakındıran 31. ayetini hatırlatmakta ve ayetin temel mesajı doğrultusunda aynı uyarının devlet büyükleri için

de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ayetin tefsirinde verilen bilgiye göre eskiden Hristiyan olan Adiyy b. Hatim, bu ayeti okurken gördüğü Hz. Peygamber'e din büyüklerini ilah ve rabb edinmediklerini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, onları ilah ve rabb edinmenin, her söylediklerini gözü kapalı şekilde, düşünmeden ve sorgulamadan kabul etmek anlamına geldiğini bildirmiştir (2018g, 2022b). Bundan hareketle Dilipak, liderin her beyanını mutlak hakikat gibi gören, söylediklerini tartışmasız doğru kabul eden, ona sorgusuz-sualsiz sadakat sergileyen ve ''O ne derse, gözü kapalı imzalarım'' diyen bir yaklaşımı, lideri ilah ve rabb edinme olarak değerlendirmektedir. Bu durum, Dilipak'a göre İslamî ve muhafazakar kesim açısından çarpıcı bir tarihsel ironi de ortaya koymaktadır. Şöyle ki, geçmişte Kemalistlerin Atatürk'ü putlaştıran yaklaşımlarına –haklı olarak– karşı çıkanlar, bugün benzer bir şekilde kendi siyasî liderlerini yüceltmekte ve ilahlaştırmaktadırlar (2018g).

Müftüoğlu, tek adam kültünün inşa edilmesinde lideri yücelten ve aşkınlaştıran belirli bir toplumsal zihniyetin etkisine dikkat çekmektedir. Ona göre popülist ve oportünist siyasal figürlerin aşkın ve dokunulmaz bir konuma yükseltilmesi, düşünsel anlamda edilgenleştirilmiş, kültürel olarak yoksullaştırılmış, duygusal eğilimlerle hareket eden kitlelerin içselleştirdiği taşralı bir muhafazakarlığın ürünüdür. Müftüoğlu, bu toplumsal yapının, eleştirel düşünceyi bir değer olarak değil, bir tehdit olarak konumlandırdığını; özgürlük arzusunu bastıran, yalan ile gerçek arasındaki sınırları silikleştiren bir zihinsel iklim meydana getirdiğini söylemektedir. Bu iklimde yöneticinin mutlaklaştırılmasına karşı toplumsal bir direnç değil, tersine gönüllü bir kabulleniş ortaya çıkmakta; böylece siyasal figür sadece bir yönetici olmanın ötesinde, düzenin, hakikatin ve kurtuluşun aşkın bir temsilcisi olarak tahayyül edilmektedir (2022d). Bu tahayyül, liderin yanılmaz olduğuna dair güçlü bir inançla pekişmekte ve onun her sözü ve eylemi ''bir bildiği vardır'' denilerek haklılaştırılmaktadır. Cihangir İslam, burada liderin hata yapma olasılığından uzak, neredeyse masum olduğu inancının yerleştiğine işaret eder. Buna göre liderin yanılabileceği düşüncesine hiçbir şekilde ihtimal verilmemekte, onun her karar ve tasarrufunun isabetli olduğu ön kabulünden hareket edilmektedir (2017a). Güler'e göre bu durum öyle kökleşmiştir ki, liderin bizzat kendisi, FETÖ, PKK, Obama ve Davutoğlu tarafından kandırıldığını söylediği halde bu yanılmazlık algısı kırılmamaktadır (2017c).

3.1.2. Şûra ve İstişare: Lider Kültüne Alternatif

İnsanın sınırlı, eksik ve zaaflara açık bir varlık oluşu, onun hem bireysel hem de yönetsel düzeyde yanılabilirliğini kaçınılmaz kılmaktadır. Kaya, bu bağlamda, şûra ve istişareyi sadece bir yönetişim biçimi olarak değil, insanın yaratılışındaki eksikliklerle doğrudan ilişkili ilkesel

bir zorunluluk olarak değerlendirir. Ona göre insanın doğası gereği eksik sıfatlarla yaratılmış olması, yanlış hükümler verme ya da hatalı kararlar alma riskini sürekli olarak canlı tutmaktadır. Bu nedenle karar yetkisinin az sayıda kişide, özellikle de tek bir elde toplanması, hem ontolojik hem de ahlakî açıdan ciddi sakıncalar doğurmaktadır. Kaya, bu tehlikeyi bertaraf etmenin yolunu, karar süreçlerinin kolektif akıl zeminine oturtulmasında, yani istişarenin denge ve denetim işlevine sahip sistematik bir ilkeye dönüştürülmesinde görmektedir. Bu olmadığında, bireysel zaafların tüm toplumu etkileyecek yanlışlara yol açtığını belirten Kaya, özellikle de Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi gibi tüm yetkilerin tek elde toplandığı bir rejimde bu riskin çok daha belirgin hale geldiğini vurgulamaktadır (2017a).

Bu yaklaşım, yalnızca Kaya'nın değil, diğer aktörlerin de paylaştığı ortak bir kanaate işaret etmektedir. Onlara göre şûra ve istişare, İslam'da arızî veya isteğe bağlı bir uygulama değil, insanın zaaflara açık doğasını gözeten, ahlakî ve epistemik gerekçelerle vazedilmiş ilkesel bir zorunluluktur. Kur'an'da bu ilkenin emredilmesi, Hz. Peygamber'in uygulamaları ve erken İslam toplumundaki kolektif karar alma süreçleri, istişarenin sadece bireysel değil, toplumsal ve siyasal yönleri olan yapısal bir ilke olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede şûra, hem yöneticinin sınırlılığına hem de katılıma dayalı meşruiyet inşasına dayanan bir yönetim anlayışının temeli olarak görülmektedir. Dolayısıyla şûra ilkesinden sapma, yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda ahlakî, siyasal ve teolojik düzeyde bir sapmayı da beraberinde getirmektedir. Güler'e göre İslam'da siyasal alan, –tıpkı çağdaş demokrasilerde olduğu gibi– ''tevhid'' esasına göre değil, çoğulculuk temelinde ''şirk'' esasına göre yapılandırılmıştır. Zira insan, Tanrı gibi mutlak ve yanılmaz olmadığından, kamusal karar alma süreçleri ancak çoklu aklın, istişarenin ve toplumsal rızanın esas alındığı kurumsal yapılar aracılığıyla meşruiyet kazanabilir (2017a, 2017c). Ona göre İslam, karar alma süreçlerinin kişi merkezli değil, kurum ve kurallara dayalı, ehliyet ve liyakat ilkesine bağlı, kuvvetler ayrılığına ve iktidar – muhalefet ilişkisine açık bir toplumsal-politik yapı üzerinden işlemesini öngörmektedir. İnsanın mutlak ve yanılmaz olmadığı gerçeğinin yanında, İslam'ın önerdiği bu çoğulcu siyasal modelin bir diğer gerekçesi de, siyaset, hukuk ve ekonomi gibi alanlarda hakikatin doğası gereği çoğul oluşu ve bu hakikate ancak toplumsal konsensüs yoluyla ulaşılabilmesidir (2020e). Güler, bunun Kur'an'da ''Onların kamusal işleri (emruhum) aralarında ortaklaşadır''[120] ayetiyle temellendirildiğini belirtir. Bu doğrultuda kamusal meseleler, toplumun istişare, tartışma ve uzlaşma süreçlerine etkin bir şekilde dahil edildiği bir prosedürle çözüme kavuşturulmalıdır.

[120] Şûra-38

Güler, bu prosedürü, hakikatin bizzat kendisi olarak değil, ancak hakikatin ortaya çıkarılması ve hayata geçirilmesine hizmet eden bir araç olarak değerlendirmektedir (2018a). Buna karşın, siyasette tevhid ilkesinden hareket edilmesi, ona göre, istikrar gibi bazı avantajlar sağlasa da, alınan yanlış kararlar toplum üzerinde kalıcı ve zararlı etkiler doğurabilmektedir. Bunun örneklerine aristokrasilerde, monarşilerde, tek parti ya da tek adam rejimlerinde çokça rastlandığını belirten Güler, Batı'da bu ahlakî sorunun modern hukuk devleti, insan hakları, kuvvetler ayrılığı, demokrasi ve laiklik gibi araçlarla aşılmaya çalışıldığını ifade eder (2017a).

Bu bağlamda İslamoğlu, ilahî siyaset ile insanî siyaset arasında belirgin bir mahiyet farkı bulunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre söz konusu fark, siyasetin faili olan varlıkların doğasından kaynaklanmaktadır. İlahî siyasetin faili, mutlak, sonsuz, eşsiz ve benzersiz bir varlık olan Tanrı iken, insanî siyasetin faili, sınırlı ve sonlu, aynı zamanda eşi ve benzer olan insanlardır. Bu ontolojik fark, siyasetin doğasını belirler; ilahî siyaset yaratanın, insanî siyaset ise yaratılanın sorumluluk alanındadır. Bu nedenle Kur'an'da insanî siyasetin temeline ''ortak akıl'' anlamına gelen şûra ilkesi ve istişare mekanizması yerleştirilmiştir. Söz konusu ilke, insanın sınırlı ve yanılabilir doğasını göz önünde bulundurarak, yönetimsel kararların kolektif akıl yoluyla alınmasını öngörmektedir (2016). Bu çerçeveyi tamamlama noktasında Eliaçık, şûra ve istişarenin yalnızca insanın zaaflarına karşı bir önlem değil, aynı zamanda İslamî teolojideki varlık anlayışına dayanan bir zorunluluk olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslam düşüncesinde mutlak teklik sadece Allah'a mahsustur; O'nun dışındaki tüm varlıklar çokluk (kesret) içindedir. Doğada, insan topluluklarında veya siyasal yapılarda herhangi bir şeyi tekleştirmeye çalışmak, Eliaçık'a göre, insanı Tanrı'nın yerine koyma iddiasıyla özdeşleşen teolojik bir sapmadır. Zira evrendeki düzen, çokluk içinde birlik, birlik içinde çokluk ilkesine dayanmaktadır. Bu anlayış, hem varlık felsefesi hem de siyaset felsefesi açısından çoğulculuğu zorunlu kılmaktadır. Eliaçık'a göre ontolojik çoğulluk, toplumsal alanda siyasal çoğulculuk ve ortak yönetişim biçimleri olarak tezahür etmelidir. Devlet, bir gruba veya tek bir kişiye teslim edilen bir aygıt değil, çokluğun temsil edildiği bir ortaklık ve koalisyon kurumu olmalıdır. Bu bağlamda şûra ilkesi, ona göre, bir yöntem tarzı olmanın ötesinde, Allah dışında hiçbir şeyin tek olmadığına ilişkin teolojik ilkenin siyasal bir izdüşümünü teşkil eder (2015c).

Çerçevesi çizilen bu bağlamsal ve teolojik perspektif, istişarenin yalnızca bir ilke olarak değil, mahiyeti ve işleyişi bakımından da doğru anlaşılmasını gerektirmektedir. Aktörlere göre istişare, çoğu zaman biçimsel bir danışma faaliyeti olarak yorumlanmakta ve yöneticiler için bağlayıcılığı bulunmayan bir formaliteye indirgenmektedir. Oysa istişare süreci yalnızca görüş

alma ile sınırlı kalmamalı, kararların oluşumu ve uygulanması aşamalarında da belirleyici bir işlev görmelidir. Bu bağlamda Türkmen, İslam siyaset düşüncesinde yerleşik hale gelmiş olan ve istişareyi yalnızca yöneticinin karar öncesi başvurduğu göstermelik bir araç olarak gören anlayışı eleştirmektedir. Ona göre tarihsel kökleri geleneksel fıkıh yorumlarında bulunan bu anlayış, nihaî karar verme yetkisini yalnızca yöneticiye tanımakta; böylece istişarenin özünü ortadan kaldırarak onu sembolik bir danışma ritüeline dönüştürmektedir. Türkmen, istişarenin, kararların meşruiyetini artırmaya yönelik süsleyici bir unsur değil, doğrudan kararların oluşumunu şekillendiren kolektif bir irade pratiği olması gerektiğini vurgular. Ona göre bu tarz bir şûra anlayışı, toplumun kolektif iradesini yansıtmaktan ziyade, lidere meşruiyet kılıfı sağlayan geleneksel bir alışkanlığı temsil etmektedir. Dakik ve hızlı kararlar gerektiren askerî alanlarda, komuta zincirinin doğası gereği bu tür tek merkezli karar yapılarının kısmen kabul edilebilir olduğunu belirten Türkmen, sivil ve siyasî düzlemde aynı anlayışın sürdürülmesinin ise katılımı, anlamını yitirmiş biçimsel bir onaya indirgediğini savunmaktadır. Ona göre bu model, özünde toplumun müşterek iradesini değil, sadece yöneticinin tasarrufunu esas alan ve meşruiyeti bu tasarrufa dayandıran bir sistematik inşa etmektedir (2022b).

Türkmen'inkine benzer bir hassasiyet, diğer aktörlerin değerlendirmelerinde de kendini göstermektedir. Bu bağlamda örneğin Güler'e göre liderin çevresiyle istişare yapıyor olması tek başına yeterli değildir; asıl önemli olan, verilecek kritik kararların ilgili kurum ve kurullarda oy çokluğuna dayalı biçimde alınıp-alınmadığıdır. İstişarenin işleyiş biçimiyle doğrudan ilgili olan bu vurgu, yöneticinin nihaî belirleyici olduğu modellerde katılımın biçimselliğe indirgenmesine yönelik eleştiriyi pekiştirmektedir (2017c). İstişarenin mahiyeti ve işleyişi konusunda Cihangir İslam da benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre de gerçek anlamda bir istişareden söz edilebilmesi için kararların geniş katılımlı, açık ve çok yönlü müzakereler sonucunda şekillenmesi gerekir. İstişare adı altında küçük bir grupla fikir alışverişi mahiyetinde yapılan sınırlı görüşmeler, sürecin özüne aykırılık teşkil etmekte ve istişarenin biçimselleştirilmiş versiyonuna karşılık gelmektedir. İslam, bu tür uygulamaların yöneticinin kararını meşrulaştırma işlevi gördüğünü, fakat toplumun ortak aklını yansıtmaktan uzak olduğunu vurgulamaktadır. O da istişareyi, yalnızca bir fikir alma faaliyeti olarak değil, kararların toplumsal düzlemde olgunlaştırıldığı ve meşruiyetin katılımdan türetildiği kolektif bir süreç olarak görmektedir (2017b). Yine ortak akıl kavramına vurgu yapan Eliaçık ise istişarenin yalnızca seçkinlerin değil, toplumun tamamının yönetime doğrudan müdahil olmasını hedefleyen bir ilke olarak kavranması gerektiğini söylemektedir. Eliaçık, bu durumu doğadaki arı – çiçek ilişkisi üzerinden sembolik biçimde ifade ederek, yöneticinin halkı birer

çiçek gibi görüp her bireyin katkısını almak, farklı fikirleri süzmek ve böylece ortak aklın ‘‘balını’’ üretmekle yükümlü olduğunu vurgulamaktadır. Halkın görüşünün alınmadığı ve yönetime yansıtılmadığı bir düzen, ona göre, İslam’daki şûra ilkesinin özüne aykırı olduğu gibi, Kur’an’ın önerdiği siyasal modelle de bağdaşmamaktadır (2019a). Hatta o, Kur’an’ın önerdiği modelin, günümüzdeki temsilî demokrasiden de öteye geçerek, doğrudan demokrasiye en yakın biçimi ifade ettiğini belirtir (2023c).

Eliaçık, Kur’an’ın önerdiği siyasal modelin somut bir tarihsel tezahürü olarak Medine Vesikası’nı gündeme taşımaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, Medine’ye hicreti sonrasında, aralarında Yahudilerin de bulunduğu on sekiz kabileyi bir araya getirerek, eşitlik ve adalet temelinde bir öz-yönetim düzeni inşa etmiştir. Bu düzen, 48 maddelik Medine Vesikası ile kayıt altına alınmış ve taraflar kendi inanç ve geleneklerinde serbest bırakılmışlardır. Ona göre Hz. Peygamber, bu süreçte kendisini toplumun üzerinde mutlak otoriteye sahip bir ‘‘hâkim’’ olarak değil, sadece taraflar arasında adalet ve eşitlik esasına göre karar veren bir ‘‘hakem’’ olarak konumlandırmış; böylece baskıcı ve zorba bir yönetim biçimini değil, katılımcı ve çoğulcu bir öz-yönetim pratiğini hayata geçirmiştir. Bu yaklaşım, Kur’an’ın Hz. Peygamber’e yönelik ‘‘Biz seni insanlar üzerinde zorba kılmadık’’,[121] ‘‘koruyucu kılmadık’’, ‘‘vekil kılmadık’’[122] gibi ifadeleriyle desteklenmektedir (2014b; 2023c). Medine Vesikası’nda ortaya konan bu çoğulcu öz-yönetim modeli, Eliaçık’a göre toplumsal barışı ve adaleti esas alması bakımından tarihsel bağlamının ötesinde evrensel bir ilkeyi temsil etmekte ve günümüzde de halkın yönetime katılımının ve özerklik taleplerinin meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Eliaçık, AK Parti’nin kurucu kadrolarının iktidara gelmeden önce bu modeli savunduklarını, ancak günümüzde bu tür talepleri ‘‘hainlik’’ olarak damgaladıklarını belirtmektedir (2016a).

Medine Vesikası’na ilişkin bu yorum, yalnızca Eliaçık’a özgü olmayıp, diğer aktörlerin değerlendirmelerinde de benzer biçimde ortaya çıkmaktadır. Vesika, İslam’ın siyasal ve toplumsal düzen anlayışını yansıtan öncü bir belge olarak ele alınmakta ve onun çoğulcu, eşitlikçi ve adalet temelli yapısı vurgulanmaktadır. Cihangir İslam’a göre Medine Vesikası, çoğunluğun iradesini mutlaklaştıran bir anlayış yerine, toplumun tüm kesimlerinin katılımını esas alan çoğulcu bir yönetişim modelini ortaya koymaktadır. Medine’de yaşayan tüm ahali bir ‘‘yuvarlak masa’’ etrafında toplanmış, istisnasız herkesin onayı alınarak bir uzlaşmaya

[121] Gâşiye-22
[122] En’am-107

varılmıştır. İslam, bu yönüyle, daha 7. yüzyılda insanlık tarihinde nadir rastlanan eşitlikçi ve çoğulcu bir siyasal bilinç sergilemiş; bu durum Müslümanların onur duyabileceği bir miras olarak ortaya çıkmıştır. Cihangir İslam, bu modelin, aklın ölçütleriyle değerlendirildiğinde de evrensel geçerliliğe sahip olduğu kanaatindedir. Ona göre Medine Vesikası'nda somutlaşan bu çoğulcu anlayış, günümüzde ''yönetim'' yerine ''yönetişim'' kavramının öne çıkmasıyla daha da anlam kazanmaktadır. Zira yönetişim, tek yönlü bir emir-komuta zincirinden ziyade, talep ile arzın karşılıklı olarak masaya yatırıldığı, etkileşimli ve katılımcı bir süreçtir. Bu ilkeler, yalnızca İslam'a özgü değil, insanlığın ortak değerleri olarak korunması ve yaşatılması gereken evrensel prensiplerdir (2017b). Benzer şekilde İslamoğlu da Medine Vesikası'nı, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden hemen sonra gerçekleştirdiği en önemli icraat olarak görmekte ve onu ''çok hukuklu'' bir sözleşme olarak tanımlamaktadır. Ona göre Yahudi kabileler de dahil olmak üzere Medine'deki tüm grupların onayıyla oluşturulan bu sözleşme, adalet ve hak kavramlarını merkeze alan, her topluluğa kendi hukukunu uygulama imkanı tanıyan bir düzeni hayata geçirmiştir. İslamoğlu, sözleşmenin ana ilkelerinin Kur'an'daki Maide Suresi'nde karşılık bulduğunu, ayrıca metinde ''İslam'' kelimesinin hiç geçmemesinin onun evrensel ve çoğulcu niteliğini pekiştirdiğini belirtmektedir. Ona göre bu model, modern demokrasilerin ötesinde, şûra ilkesine dayalı bir yönetim biçimi olan ve kendisinin ''şurokrasi'' olarak adlandırdığı daha yüksek bir düzeyi temsil etmektedir (2020a).

Kırbaşoğlu bu çerçeveyi daha da genişleterek, Vesika'nın yalnızca çoğunluğun değil, farklı kimliklerin bir arada yaşayabilmesini mümkün kılan bir toplumsal uzlaşma belgesi olarak okunması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre sıkça dillendirilen ''Türkiye'nin %99'u Müslüman'' söylemi, homojen bir toplum yanılsaması üretmekte ve toplumsal mühendislik eğilimlerini beslemektedir (2017a). Oysa tarihsel gerçeklik, Hz. Peygamber'in Medine'de Yahudilerle müştereken kurduğu çoğulcu düzenin hiçbir zaman sadece Müslümanlardan oluşan bir toplum yapısı hedeflemediğini, aksine farklılıkların tanınması ve korunması üzerine inşa edildiğini göstermektedir (2017a; 2021a). Kırbaşoğlu, söz konusu tarihsel mirasın, günümüzde devletin bütün kimliklere eşit mesafede durması gerektiği ilkesine –laiklik dahil– bir temel sağladığını vurgular (2022b). Ona göre İslam medeniyeti, tarihin hiçbir döneminde tek bir dinin, etnik kimliğin veya mezhebin tekelinde olmamış; tam tersine, farklı kimliklerin ortak iradesiyle inşa edilmiş kozmopolit bir medeniyet olarak varlık bulmuştur. Bu nedenle Medine Vesikası'nın güncel anlamı, yalnızca adalet ve eşitlik ilkelerine değil, aynı zamanda toplumsal çoğulluğu tanıyan ve toplumsal uzlaşmayı esas alan bir yönetişim anlayışına işaret etmektedir (2023).

Medine Vesikası'nın ortaya koyduğu çoğulcu yönetim modelinin, ''ümmet'' kavramının sıklıkla daraltılarak yalnızca bir inanç topluluğu olarak anlaşılmasına karşı da önemli bir perspektif sunduğu dile getirilmektedir. Güler'e göre özellikle AK Parti ve İslamcı çevrelerde yaygın olan bu dar yorum, ümmet kavramının aslî ve çok daha kapsayıcı anlamını göz ardı etmekte, toplumsal ve siyasî gerçekliklerle bağdaşmayan idealize edilmiş bir inanç birliği algısı yaratmaktadır. Ona göre aynı inancı paylaşan mü'minler dinî anlamda bir ''millet'' oluştururken, siyasî bağlamda ise farklı dinlerden ve kimliklerden oluşan, ortak maslahat ve çıkar etrafında birleşen bir ''ümmet'' söz konusudur. Güler, Hz. Peygamber'in Medine'de hayata geçirdiği vatandaşlık temelli toplum sözleşmesini, bu anlayışın tarihsel ve pratik bir örneği olarak sunmaktadır. Ona göre tarihsel ve güncel ümmetçilik anlayışı çoğunlukla yanlış biçimde iman kardeşliği temelinde kurgulanmakta, bu da ''tek vatan, tek millet, tek bayrak, tek devlet'' mottosuyla siyasal birlik ve devletleşme kriteri açısından eksik kalmaktadır (2019d). Güler'e göre ümmet, Medine Vesikası'nda olduğu gibi, din kardeşliği üzerine değil, aynı yurtta birlikte yaşayan farklı din ve etnik kökene sahip grupların ortak güvenlik, çıkar ve kader birliği temelinde bir araya gelmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan ümmet, herhangi bir ortak amaç veya maslahat etrafında oluşmuş sosyolojik bir topluluk olarak tanımlanmakta, din kardeşliği ise Kur'an'da millet kavramı ile karşılanmaktadır (2020d).

Benzer şekilde Eliaçık da, AK Parti iktidarı ve muhafazakar çevrelerin dilinde ümmet kavramının daraltılarak ''Hz. Peygamber'e inananlar'' ya da ''saf Müslümanlar'' anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir. Oysa ona göre de gerçek anlamıyla ümmet, farklı toplulukların bir araya gelerek oluşturdukları siyasî-sosyal bir birliktir. Avrupa Birliği gibi uluslararası yapıları bu anlayışa örnek gösteren Eliaçık, Arapça'da Birleşmiş Milletler'in ''Ümemü'l-Muttahide'' (Birleşik Ümmetler Topluluğu) olarak adlandırılmasının da bu kavramın çok daha kapsayıcı olduğunu gösterdiğini belirtir. Nitekim Medine Vesikası'nın 1. maddesinde de Müslim ve gayr-ı Müslim grupların oluşturdukları yapı için açıkça ''ümmet'' ifadesi kullanılmıştır. Eliaçık'a göre ümmet kavramının indirgemeci yorumları, kavramın bu tarihsel ve çok boyutlu anlamının göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır (2019c).

3.1.3. Şûradan Saltanata: Tarihsel Dinamikler

Aktörlere göre İslam'ın temel öğretileri ve Hz. Peygamber'in pratiği, karar süreçlerinde şûra ilkesini, yani katılıma dayalı kolektif aklı esas alan bir yönetim anlayışını öngörmekte ise de, bu ilke tarihsel süreçte giderek işlevsizleşmiş, yerini bireysel iradeye dayalı, otoriter ve hanedanlık temelli bir siyasal yapıya bırakmıştır. Güler'e göre Kur'an, kamusal sorunların

toplumun tüm kesimleri tarafından ortak akıl ile çözüme kavuşturulmasını emreder. Hz. Peygamber ve onunla birlikte hareket edenler de bu ilkeden hareket etmiş, ilk üç halife döneminde bu ilkeye tam anlamıyla olmasa da riayet edilmeye çalışılmıştır. Ancak Emevîlerin zorla iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, cahiliye döneminin kabilecilik, yağmacılık ve şiddete yatkınlık gibi eğilimleri geri dönmüş; cihad ve fütûhat gibi Kur'anî kavramlar da büyük ölçüde bu eğilimlerin aracı haline gelmiştir. Böylece taklit ve boyun eğme Müslüman toplumların kaderine dönüşmüş; emanet, ehliyet, adalet ve şûra ilkeleri üzerine inşa edilmiş olan Kur'anî siyaset anlayışı, giderek kişi kültüne dayalı bir ''hilafet-saltanat'' modeline evrilmiştir. Gökteki tek ilaha paralel olarak yeryüzünde de otoritenin tekleştiği bir yapı ortaya çıkmış ve halife ''Zıllullah'' (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) olarak konumlanmıştır (2017c). Güler, bu dönüşümde özellikle Fars ve Bizans'ın etkisinin belirleyici olduğunu vurgular. Ona göre Muaviye'nin iktidarıyla birlikte Müslüman toplumlar, Doğu'nun kadim ''çoban–sürü'' ilişkisine dayalı saltanat anlayışına geri dönmüşlerdir. Bu anlayışta yöneticinin otoritesi Tanrı'nın tekliğini yansıtır biçimde algılanmış, yönetimde ortaklık ve çoğulculuk ise siyasal alanda bir tür şirk veya ilhad olarak görülmüştür. Böylece hem yöneten hem de yönetilen açısından çokluk ve ortak akıl, istikrarsızlık ve kaosla özdeşleştirilerek, tekli irade düzen ve istikrarın teminatı sayılmıştır (2020a).

Bu noktada Güler, söz konusu dönüşümde yönetilenlerin de sorumluluğu bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre İslam toplumlarında siyasal ideolojinin daima dinî bir nitelik taşıması, yöneticileri Tanrı'nın rolüne soyunmaya teşvik etmiş; halk da sorumluluk almaktan, örgütlenmekten ve ortak aklı işletmekten kaçınmıştır. Toplum, biyolojik bir ''hücre'' gibi kendi başına örgütlenmek yerine, hakikati tek bir otoritede görerek ona tabi olmayı tercih etmiştir. Çokluk ve farklılık, kargaşa ve istikrarsızlıkla eş anlamlı hale gelirken, hakikatin mutlaklığı ve teklik anlayışı, hilafet/saltanat ve şiddeti meşrulaştıran bir zihniyet üretmiştir. Her ne kadar Hristiyanlıkta olduğu gibi kurumsallaşmış bir ''kilise'' ortaya çıkmamış olsa da, siyasal iktidar bu işlevi büyük ölçüde üstlenmiştir (2018b). Güler, bu zihniyetin günümüzde etkisini aynen sürdürdüğünü ve Türkiye'deki siyasal kültür üzerinde belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Erdoğan'ın bir konuşmasında başvurduğu ''çoban'' metaforu,[123]

[123] Erdoğan, 14.11.2016 tarihinde Beştepe Millet Kongre ve Kültür Merkezinde düzenlenen Milli Tarım Projesi Toplantısı'nda yaptığı konuşmada şöyle demiştir: ''Çobanlığın felsefesini anlamayan, onun psikolojisini yaşamayan, insan yönetemez. Ben de bir çobanım. Sevgililer Sevgilisi hadîs-i şerifte şöyle buyuruyor; 'Hepiniz çobansınız, hepiniz güttüklerinizden mes'ulsünüz.' Mesele bu. Bunu anlayan anlar, anlamayan anlamaz. Anlamayanların geldiği durum belli zaten. Biz işimize bakalım.'' (https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/ankara/cumhurbaskani-erdogan-ben-de-bir-cobanim-11647459)

İslam dünyasında ve Türkiye'de köklü bir siyasal kodu ifade etmektedir. Liderin kendisini ''çoban'', toplumunu ise ''sürü'' olarak görmesi, bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarının farkında olan, onları önemseyen ve kollayan bir otoritenin kurulmasını beraberinde getirmektedir. Bu ilişki biçimi, kitlelerin lidere yönelik sadakatini pekiştirmekte ve onun mutlak otoritesini doğal bir hak olarak içselleştirmelerini sağlamaktadır. Güler'e göre muhafazakar-sağ siyasetin lider imgesi, İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de bu ''çoban – sürü'' ilişkisinin modern bir devamı olarak sürdürülmektedir (2020a).

Güler'in ortaya koyduğu bu tarihsel dönüşüm, Kırbaşoğlu tarafından ''İslam'ın trajedisi'' olarak nitelendirilmektedir. Ona göre de İslam tarihinde şûra, adalet ve özgürlük ilkeleri üzerine inşa edilmiş olan Kur'anî öğretiler, Emevîler döneminden itibaren giderek yozlaşmış ve Osmanlı'da zirveye ulaşan bir saltanat ideolojisine evrilmiştir. Bu dönüşüm, İslam'ın özündeki değerlerin sistematik biçimde içinin boşaltılmasıyla sonuçlanmıştır. Bireyleri özgürleştirmek için gönderilmiş olan İslam, devletin ve yöneticilerin çıkarlarını meşrulaştıran bir araç haline getirilmiştir. Kırbaşoğlu, Müslümanların tarihsel pratikleriyle İslam'ın özünü özdeşleştirmenin anakronik bir hata olduğunu vurgulayarak, bu tarihsel mirasın bugünün siyasal ve toplumsal düzenine meşru bir referans teşkil edemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre her dönemin kendi ''çağının ruhuna'' uygun olarak şekillenen tarihî sistemleri, İslam'ın evrensel ilkelerinden ziyade, dönemin imparatorluklarının hâkim siyasî modellerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu tarihsel mirasın İslam adına sahiplenilmesi, İslam'ın özgürlükçü mesajının çarpıtılmasıyla sonuçlanmaktadır (2017e).

Ortaya konulan bu tarihsel ve zihinsel dönüşüme Türkmen, özellikle ''zalim sultana itaat'' anlayışının nasıl meşrulaştırıldığı üzerinden eleştirel bir katkıda bulunmaktadır. Ona göre İslam tarihinde bazı olağanüstü durumlarda –örneğin Moğol İstilaları– daha büyük bir zulmün engellenmesi için daha az zalim olan yöneticiye destek verilmesi, kendi bağlamı içinde makul görülebilecek bir tercihtir. Ancak bu tarihsel ve bağlamsal çözüm, zamanla ''zalim sultana itaat etmek farzdır'' şeklinde mutlak bir kural haline getirilmiş ve akaid kitaplarına sokularak kutsanmıştır. Türkmen, bu anlayışın İslam'ın özüne aykırı bir zihniyet ürettiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu yaklaşım özellikle ''Her kim emirin yaptığı bir şeyi kötü görürse sabretsin, çünkü her kim sultana itaatten bir arşın ayrılırsa cahiliye ölümüyle ölür'' şeklindeki hadîsin bağlamından koparılarak kullanılmasına dayandırılmıştır. Türkmen, gençlik yıllarında, bu hadîsin itiraz eden Müslümanlara karşı bir silah gibi kullanıldığını ve böylece şûra ilkesinin görmezden gelindiğini belirtmektedir. Ona göre bu hadîs, tüm toplumu

kapsayan genel bir yönetim düzenine değil, daha çok ordu içindeki disiplin ve küçük askerî birliklerdeki itaat ilişkilerine işaret etmektedir. Bu nedenle İslam'ın genel yönetim anlayışını, Müslümanların ortak şûrasına dayalı katılımcı bir model yerine ''ulu'l-emr'' kavramıyla özdeşleştirmek doğru değildir. Türkmen, yine bu bağlamda, tarihsel süreçte kaleme alınmış olan Ahkâmu's-Sultâniyye veya Siyaset-i Şer'iyye gibi klasik yönetim literatürünü de eleştirmektedir. Gençlik yıllarında bu eserlerde anlatılan kurumların İslam'a özgü, adaletli bir yönetim sistemi sunduğu zannına kapıldığını, ancak sonradan bu kurumların da sultanın mutlak iradesine bağımlı olduğunu fark ettiğini ifade etmektedir. Mezâlim mahkemeleri gibi görünüşte halkın hakkını koruyan kurumların bile bağımsız bir otorite değil, sultanın atadığı ve ona bağlı bir yapı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu eserlerde şûra kavramı neredeyse hiç yer almadığı gibi, ''ulu'l-emr'' kavramı da daha çok yöneticiye koşulsuz biat anlayışıyla sınırlandırılmıştır. Böylece şûra ilkesine dayalı kolektif akıl ve katılımcılık, tarihsel süreçte sistematik olarak dışlanmış ve yerine saltanat sisteminde somutlaşan otoriter bir yönetim modeli getirilmiştir (2022b).

Benzer şekilde İslamoğlu, söz konusu tarihsel ve zihinsel dönüşümün hem arka planına hem de teorik meşrulaştırma biçimlerine odaklanmaktadır. Ona göre İslam tarihinde nebevî siyasetin şûra, adalet ve katılım ilkelerine dayalı özgürlükçü ruhu, Emevîler döneminde Sasanîlerden devralınan otoriter ve merkeziyetçi yönetim modeliyle yer değiştirmiştir. Bu süreç, yalnızca fiilî bir uygulama değil, aynı zamanda teorik bir inşa faaliyeti olarak gelişmiştir. İslamoğlu'na göre Sasanî yönetim modelini İslam siyaset teorisine taşıyan en önemli isimlerden biri, Abbasî halifesi Ebu Cafer el-Mansur'un danışmanı İbn Mukaffa olmuştur. Onun yazdığı eserlerde ahlak, adalet-merkezli bir değer olmaktan çıkararak yöneticilere mutlak itaat anlamına indirgenmiş, ''itaat ahlakı'' adaletin yerini almıştır (2016). Emevîlerin başlattığı dönüşümün Abbasîler döneminde İbn Mukaffa'nın entelektüel çabasıyla kalıcı ve kurumsal hale getirildiğini belirten İslamoğlu, daha sonraki zamanlarda ise Gazalî ve Maverdî gibi âlimlerin ''güvenlik'' kaygısını adaletin önüne koyarak saltanat rejimlerini İslamîleştirdiklerini ifade etmektedir. Ona göre şûra ilkesi bu şekilde sistematik biçimde geri plana itilmiş ve onun yerine otoriter bir ''sultanî siyaset'' anlayışı hâkim kılınmıştır. İslamoğlu'na göre şûra ilkesini imanın yedi şartından biri olarak vurgulayan Kur'an'a[124] rağmen, bu ilke İslam siyaset teorisinden adeta silinmiş, Ahkâmu's-Sultâniyye gibi klasik metinlerde şûradan bahseden ayete yer bile verilmemiştir (2020e).

[124] İslamoğlu, Kur'an'da şûra ilkesinin (Şûra-36-38) imanla birlikte zikredildiğine atıf yaparak, onun neredeyse imanın yedinci şartı gibi temel bir konumda olduğunu belirtmek istemektedir.

Bu bağlamda, söz konusu tarihsel, siyasal ve teorik dönüşümün aynı zamanda teolojik bir zemine oturtularak meşrulaştırıldığı da dile getirilmektedir. Buna göre tarihsel süreçte otoriter tek adam yönetimleri sadece kılıç ve zorbalıkla değil, kelamî tartışmalar ve dinî kavramlar aracılığıyla da desteklenmiş; toplumun zihin dünyasında bu şekilde doğal ve meşru hale getirilmiştir. Özellikle Eş'arî kelamı, yöneticiye mutlak itaat anlayışını pekiştiren teorik bir çerçeve sunarak bu sürece önemli bir katkıda bulunmuştur. İslam toplumlarında Emevîlerden itibaren yöneticilerin kendilerini Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak konumlandırdıklarını belirten Güler, bu temsil anlayışının Eş'arîlikteki Allah – insan ilişkisine paralel biçimde kurgulandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda ''hikmet-i hükûmet'', ''irade-i şahane'' veya ''büyüklerimiz daha iyisini bilir'' gibi söylemler, siyasî erkin gücünü mutlak ve tek bir irade olarak tahkim etmiş; onun yönetilenlere değil, sadece Tanrı'ya karşı sorumlu görüldüğü ahlakî bir ikilem ortaya çıkarmıştır. Eş'arî kelamı, Allah'ın mutlak kudret sahibi oluşunu O'nun en temel sıfatı olarak vurgularken, kader anlayışı gereği insanın fiillerini de doğrudan O'na atfetmiştir. Bu durum, insanî düzlemde kötülük olarak nitelenen eylemlerin bile Allah'a isnat edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu sayede yöneticiler, hikmetinden sual olunmayan Tanrı'dan adeta ''rol çalarak'' insanlar arasında adaletle hükmedebildikleri gibi, zulmetme imkanına da sahip olmuşlardır (2017a).

Güler, bu sürecin tarihî köklerinin Mısır, Mezopotamya, İran ve Bizans'ın ''çoban – sürü'' ve ''Tanrı-Kral'' geleneğiyle şekillendiğini, İslam siyasetinde bu geleneğin teolojik olarak Mu'tezîle ve Maturidîlik inancındaki ''tevhid'' ve ''hikmet'' anlayışlarından ziyade, Eş'arîlik inancındaki ''alim-i mutlak'', ''mürid-i mutlak'' ve ''kâdir-i mutlak'' gibi mutlakiyetçi Tanrı tasavvuru üzerinden temellendirildiğini belirtir. Ona göre bu anlayışta, Allah'ın rahmet ve adalet sıfatları yerine, daha çok O'nun ''cabbâr'', ''kahhâr'' ve ''zu'l-intikam'' gibi zorlayıcı ve cezalandırıcı sıfatları ön plana çıkarılmakta; böylece ''tevhid'' kavramının Eş'arî yorumu, politik alanda ''tek adam'' rejimleri ve otoriter siyaset anlayışları olarak tezahür etmektedir. Güler'e göre bu durum, ''hakikatin tekliği'' dogmasının tek adamın siyasî icraatlarında otoriterleşmeyi derinleştirmesiyle sonuçlanmaktadır. Oysa ona göre ancak hukuk ve hakkaniyet toplumda gerçek anlamda Tanrısal bir değer taşımakta; Tanrı'nın rahmet ve adalet sıfatları da siyasal yaşama ancak ''şûra'' kavramı aracılığıyla etkin biçimde yansımaktadır. Güler'e göre tarihsel süreçte İslam toplumlarında saltanat ve tek adamcı otoriter politik kültürün oluşabilmesi, Eş'arî kelamındaki kaderci, ''hikmetinden sual olunamayan'' mutlak otoriter Tanrı tasavvurunun siyaset üzerindeki hâkimiyetiyle mümkün olmuştur (2020e).

Benzer şekilde Öztürk de İslam toplumlarında otoriter siyaset anlayışının ve tek adam kültünün teolojik köklerinin özellikle Eş'arî kelamındaki kudret-merkezli Tanrı tasavvuruyla bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Eş'arî inancında ''güç'' ve ''iktidar'' adeta kutsanmış, Allah'a bile her şeyden önce güçlü olduğu için tapınılmıştır. Allah'ın merhametli ve adil oluşundan ziyade, kudretli oluşu nedeniyle yüceltilmesi, Eş'arî itikadında ''ne yaparsa sual olunmaz'' bir Tanrı algısı üretmiştir. Bu algı, kader ve kaza anlayışıyla birleşerek O'nun eylemlerinin sorgulanamayacağı, sınırsız ve mutlak bir kudrete sahip olduğu düşüncesini pekiştirmiştir. Oysa Öztürk'e göre Mu'tezîle gibi başkaca yaklaşımlar, Allah'ın kudretini adalet ilkesiyle sınırlı ve bağlı olarak düşündükleri için O'nun asla keyfî ve adaletsiz davranamayacağını vurgulamış, Tanrı'nın en temel sıfatı olarak kudreti değil, adaleti ön plana çıkarmışlardır. Bu farklı Tanrı tasavvurları, insanın kendisini, toplumu ve güç ilişkilerini algılama biçimini de doğrudan şekillendirmiştir. Kudret-merkezli bir Tanrı'ya inanan insan, kudrete tapınmakta, güç ve iktidarı yüceltmekte, adaleti ise geri plana itmektedir (2021h).

3.2. Dinin Araçsallaştırılması Eleştirisi

Aktörlere göre dinin araçsallaştırılması, AK Parti iktidarı döneminde siyasetin önemli ve belirleyici bir boyutunu oluşturmakta; dinî söylem ve semboller, iktidarın meşruiyet ve kontrol mekanizmalarında stratejik birer araç olarak kullanılmaktadır. Dinin bu şekilde siyasallaştırılması sadece güncel siyasî çıkarların teminiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda derin tarihsel kökleri ve ideolojik işlevleri olan kapsamlı bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte din, toplumsal duyarlılıkları şekillendirmek, yükselen itirazları etkisizleştirmek ve geniş kitlelerin rızasını temin etmek amacıyla sistematik olarak işlevselleştirilmiş; hem söylemsel hem de kurumsal boyutlarıyla tarih boyunca iktidar pratiğine dahil edilmiştir. Özellikle Emevîlerden başlayarak devam eden ve tarihsel olarak İslam siyaset geleneğine damgasını vuran dinin araçsallaştırılması olgusu, aktörlere göre günümüzde AK Parti iktidarında yeni biçim ve araçlarla sürdürülmektedir. Söz konusu araçsallaştırma, onlara göre sadece iktidara ideolojik bir dayanak sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda toplumsal denetim ve politik meşruiyet açısından da merkezî bir rol oynamaktadır. Bu bölümde, aktörlerin eleştirel perspektifinden, dinin bir söylem ve simge sistemi olarak siyasette nasıl kullanıldığı, dinî kavram ve olguların bu süreçteki rolü ile yaşanan sosyo-ekonomik zorluklara karşı din dilinin politik işlevi gibi boyutlar ele alınmaktadır. Bu bağlamda, dinin yalnızca bir inanç sistemi olarak kalmadığı, güç ve iktidar ilişkilerinin ve toplumsal düzenin korunmasında stratejik bir unsur haline dönüştüğü üzerinde durulmaktadır.

3.2.1. Kavramsal-Tarihsel Bağlam

Kırbaşoğlu'na göre din, temel itibarıyla her şeyin Allah-merkezli ve yalnızca O'nun rızası gözetilerek gerçekleştirilmesini ifade eden bir sistemdir. Bu bağlamdan saparak dinin başka amaçlara hizmet edecek şekilde kullanılması, onun istismar edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak din istismarının her örneği aynı düzeyde ve mahiyette değildir; bazı durumlar açıkça bu kapsamda yer alırken, bazıları daha tartışmalı ve görece olabilmektedir. Özellikle siyasî aktörlerin dinî sembol ve ritüelleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaları –örneğin namazı veya dinî kavramları politik destek devşirmek üzere araçsallaştırmaları– din istismarının en belirgin biçimini teşkil etmektedir. Dinin kendi öz amacından ve Allah rızası kaygısından uzaklaştırılıp farklı hedefler için kullanılmasını din istismarı olarak tanımlayan Kırbaşoğlu, istismarın yalnızca dine özgü bir olgu olmadığının da altını çizmektedir. Kutsallık atfedilen, değer verilen her şey, ona göre istismar aracı haline gelebilmektedir. Farklı ideolojiler, etnik kimlikler, mezhepler, milliyetçilikler, hatta seküler idealler dahi iktidar ve çıkar ilişkilerinde istismar konusu yapılabilmektedir. Kırbaşoğlu'na göre Türkiye'de gerek İslamî kesimin gerekse seküler çevrelerin bu tür pratikler sergilediği; tarikatların, derneklerin, ideolojik hareketlerin, kendi liderliklerini pekiştirmek ya da iktidar nezdinde alan açabilmek için kutsallar üreterek bunları araçsallaştırdıkları çokça görülmüştür. Yine, küresel bağlamda din ve diğer ideolojilerin emperyalist hedefler için kullanılması, kapitalist piyasalarda dinî duyguların ticarîleştirilmesi gibi örnekler de, ona göre istismar kavramının bu çok boyutlu doğasına işaret etmektedir. Bununla birlikte Kırbaşoğlu, istismarın en çirkin biçiminin din üzerinden gerçekleştirilen istismar olduğunu; çünkü kutsalın en yüksek formunu ifade eden dinin kitleler üzerinde en güçlü etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır (2016b).

Kırbaşoğlu'na göre din istismarını önlemenin en etkili yolu, bireylerde sorgulayıcı bir zihniyetin teşvik edilmesidir. Özellikle dinî bilginin kaynağı konusunda titiz davranılması, alınan bilgilerin farklı kaynaklar üzerinden kontrol edilmesi ve mümkünse birden fazla yetkin mercîye danışılarak doğruluğunun teyit edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, dinî bilginin tek bir otoriteden ve sorgusuzca alınması, yanlış ve istismar edilebilir bir bilgiyle hareket edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda, dinî bilgi akışını düzenleyecek, istismarı engelleyecek kurumsal mekanizmaların oluşturulmasının önemine dikkat çeken Kırbaşoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere resmî-dinî kurumların bu noktadaki sorumluluğunu hatırlatmaktadır. Ona göre anayasal olarak toplumu doğru dinî bilgiyle aydınlatma görevi bulunan Diyanet ve benzeri resmî-dinî kurumlar, sorunun çözümüne katkı

sunmadığı gibi, mevcut yapılarıyla çoğu zaman sorunun bizzat parçası haline gelmektedir. Bunun temel nedeni ise, bu kurumların siyasî iradenin denetimi ve yönlendirmesi altında faaliyet göstermeleridir. Kırbaşoğlu, resmî-dinî kurumlar tam anlamıyla bağımsız, özgür ve özerk olmadıkça, siyasî iktidarın amaçlarına hizmet etmekten ve bu doğrultuda dini araçsallaştırmaya katkı sağlamaktan kurtulamayacaklarını belirtir. Dolayısıyla bu kurum ve kuruluşların siyasî müdahaleden arındırılarak özerk bir yapıya kavuşturulmaları, dinin istismarına karşı atılacak en önemli adımlardan biri olarak görülmektedir (2016b).

Dinin araçsallaştırılması ve istismarına ilişkin tartışmada Güler, Kırbaşoğlu'nun dikkat çektiği kavramsal çerçeveyi daha ileriye taşıyan öneriler geliştirmektedir. O, Kırbaşoğlu'nun istismarın önlenebilmesi için sorgulayıcı bir zihniyetin, eleştirel aklın ve sağlam kaynak kontrolünün teşvik edilmesi gerektiği yönündeki vurgularını paylaşmakla birlikte, bu sorunun temelinde siyasî aktörlerin politik dilinin ve meşruiyet stratejilerinin yattığını belirtmektedir. Ona göre dinin istismar edilmesinin önüne geçmenin yolu, siyasî aktörlerin, ortaya koydukları söylemleri doğrudan dinî bir zemine (Allah, İslam, ayet, şeriat, Hz. Peygamber gibi kavramlara) yaslamaktan vazgeçmeleridir. Güler'e göre Allah'ın ve Hz. Peygamber'in örnekliklerinde görüldüğü üzere, siyasî ve toplumsal meseleler karşısında alınan kararlar gerekçeli olmalı, akıl, ahlak, vicdan ve maslahat temelli bir dil ile ifade edilmelidir (2017b). Din adına konuşmak yerine rasyonel gerekçesi bulunan şeffaf öneriler sunulmalı, toplum bu önerilere –dine karşı gelmiş sayılmaksızın– itiraz edebilme imkanına sahip olmalıdır. Nitekim ona göre Kur'an'da bu yaklaşımı destekleyen çok sayıda ayet mevcuttur.[125] Siyaset din adına konuşmaya başladığında kaçınılmaz olarak din istismarına, dogmatizme ve iç savaşlara zemin hazırlandığını belirten Güler, Batı'da laikliğin bu tarihsel tecrübeden doğan bir çözüm olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır (2019c). Ona göre bugünün Müslüman dünyasında karşı karşıya kalınan en temel sorun, siyasal ve bürokratik aktörlerin karar ve söylemlerini doğrudan dinî bir dil üzerinden kurmalarıdır. Siyasal dilin sürekli olarak ''ayet böyle diyor'', ''hadîs böyle söylüyor'', ''bu konuda nass var'' şeklinde temellendirilmesi, sorunları daha da derinleştirmekte ve dinin tarihsel olarak istismar edilme biçimlerini yeniden üretmektedir. Oysa Kur'an'ın dili vicdanî, gerekçeli ve maslahat temelli bir dildir; Tanrı bile hitabında bir şeyi emrederken insanlara bu emrin rasyonel gerekçesini sunmakta, ''ta ki şöyle olsun'', ''şundan dolayı'', ''şu nedenle'', ''şunun için'' gibi ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla Müslüman siyasetçi de aynı şekilde gerekçeli, makul, mantıklı, ahlakî ve maslahat-merkezli bir dil ile konuşmalıdır. Güler, Tanrı'nın muradını gözeten bu tür gerekçeli bir siyasal dilin,

[125] İsra-36, Zümer-18, Mülk-10, vb.

hem din istismarını önleyeceği hem de toplumsal açıdan daha doğru ve yapıcı bir yol sunacağı kanısındadır (2022d).

Tartışmaya tarihsel bir boyut ekleyen Ünsal, din istismarının ne kadar kadim bir mesele olduğunu hatırlatmakta, tarih boyunca Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam toplumlarında tekrar eden bir bozulma biçimi olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ona göre beşerî düzene yönelik gerçekleşen her yeni ilahî müdahale, yürürlükte olan önceki dinin iktidar sahipleri tarafından araçsallaştırılarak bozulmasına bir karşılık olarak gelmiştir. İslam'ın son ilahî din olması, artık sorumluluğu Müslümanların omuzlarına yüklemektedir. Ünsal'a göre Kur'an'ın ''dininizi az bir pahaya satmayın!''[126] ve ''Allah'a iftira etmeyin!''[127] gibi uyarıları, iktidar sahiplerinin dini politik çıkarlar için istismar etmelerine karşı bilinçli ve teyakkuz halinde olunması gerektiğini göstermektedir (2018b). Ancak buna rağmen, tarihsel tecrübe, Müslümanların omuzlarına yüklenen bu ilahî sorumluluğun gereğini yerine getiremediklerini gözler önüne sermektedir. Din istismarının, İslam tarihinde ilk kez Emevîler döneminde sistematik bir biçimde ortaya çıktığı ve kurumsallaştığı dile getirilmektedir. Bu bağlamda Kırbaşoğlu, Emevîlerin benimsediği cebriyeci kader anlayışının bu süreçteki rolüne dikkat çeker. Ona göre cebriyeci kader anlayışı, Kur'an'daki bazı ayetlerin parçacı ve seçici yorumlarla zorlama te'villere tabi tutulması sonucunda oluşmuştur. Bununla birlikte, sıhhati tartışmalı birtakım hadîs rivayetleri de bu anlayışın dayanaklarından biri olmuştur. Emevîler, haksız icraatlarını kader doktrini üzerinden haklılaştırmış, toplumsal tepkileri ''bu Allah'ın bir kaderidir'' söylemiyle etkisizleştirmişlerdir (2017c). Benzer şekilde İslamoğlu da, dinin siyasî çıkarlar için araçsallaştırılmasının İslam tarihinde Emevîlerle başladığını vurgulamaktadır. Ona göre bu dönemde Muaviye, hilafetini ''Allah'ın seçimi'' olarak sunmuş, iktidarını ilahî bir takdirle temellendirerek kendisine muhalefet etmeyi ''Allah'a karşı gelmek'' ile eşdeğer göstermiştir. Bu anlayış, yöneticinin yaptığı her türlü zulmün, haksızlığın ve yanlışın dinî bir meşruiyet kılıfına büründürülmesine imkan sağlamıştır. İtiraz edenler yalnızca siyasî otoriteye değil, doğrudan Allah'a karşı gelmekle suçlanmıştır. İslamoğlu, bu zihniyetin din ile devletin birbirine karıştırılmasına yol açtığını, böylece yönetimlerin zulmüne karşı çıkanların dine saldırmış gibi gösterildiğini belirtmektedir. Ona göre bu çarpık ilişki, Emevîlerden itibaren kurumsallaştırılmış ve sonraki yöneticiler için de kötü bir örnek olmuştur. İslamoğlu, Hz. Hüseyin'in katlinin dahi ''Allah'ın takdiri'' olarak sunulmasını bu mantığın en dramatik tezahürlerinden biri olarak değerlendirmektedir (2019c, 2022c).

[126] Bakara-41
[127] Âl-i İmran-94

3.2.2. Söylemsel ve Sembolik Araçlar

Aktörlerin eleştirilerinde, AK Parti iktidarında dinin siyasî çıkarlar için istismarının yoğunluk, hoyratlık ve pişkinlik bakımından tarihte eşi görülmemiş bir düzeye ulaştığı görüşü öne çıkmaktadır. Kırbaşoğlu, kırk yılı aşkın süredir İslamî hareketleri izleyen bir ilahiyatçı olarak, dinin politik bir araç haline gelmesinin Erbakan liderliğindeki Millî Görüş partilerinde bile bugünkü kadar açık ve yoğun biçimde yaşanmadığını belirtmektedir (2014). Ona göre son yıllarda dinin ve dinî sembollerin seçim kampanyalarından devlet söylemine kadar hemen her alanda pervasızca kullanılması, toplumu bıktıracak derecede bir istismar ortamı yaratmıştır (2016b). O, geçmişte de sağ iktidarların dinî sembol ve yapılardan çokça yararlandığını, ancak dinin siyasetin emrine bu denli sokulmadığını, kutsal değerlerin hiçbir zaman böylesine hırpalanmadığını vurgulamaktadır (2015b; 2021a). Bugünkü durumu, siyasî başarı ve iktidarı koruma adına dinî değerlerin ‘‘tepe tepe kullanılması’’ olarak yorumlayan Kırbaşoğlu, bu tabloyu ‘‘tam bir fecaat’’ olarak nitelendirmekte ve ‘‘utanç verici’’ bulduğunu söylemektedir (2021b). Benzer bir bakış açısını paylaşan Dilipak da, siyasetin dini ve onun kavramlarını hoyratça kullanarak tükettiğini, metalaştırdığını ve siyasî bir malzemeye dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Ona göre AK Parti iktidarında dinî kavramların içi tamamen boşaltılmış, dinî etkinlikler dahi törensel bir gösteriye dönüştürülmüştür (2019e). Dilipak, dindarlığın bir maske gibi kullanıldığını, onun piyasada pazarlanan bir değer haline geldiğini belirtmektedir (2021c). Taşgetiren de aynı şekilde, AK Parti iktidarında dinin bir ‘‘piyasa malzemesi’’ haline geldiğini ve bundan ötürü insanların derin bir kimlik bunalımına sürüklendiğini ifade etmektedir. Ona göre bu süreçte dinin asıl değerini bulmak giderek zorlaşmakta, din pazarlanabilir bir meta haline geldikçe toplumun manevî bütünlüğü zarar görmektedir (2021b).

Eleştiriler yalnızca genel bir istismar atmosferine değil, aynı zamanda dinin ve kutsalın çeşitli somut olaylar ve ifadeler üzerinden araçsallaştırılmasına yönelmektedir. Bu bağlamda, kimi uygulamalar, istismarın geldiği noktayı gözler önüne seren çarpıcı örnekler olarak zikredilir. Örneğin Kırbaşoğlu, seçim süreçlerinde Kur’an’ın siyasî bir sembol olarak miting meydanlarına taşınmasını, Erdoğan hakkında ‘‘O, Allah’ın sıfatlarını üzerinde taşıyor’’[128] ve ‘‘Ona dokunmak ibadettir’’[129] şeklindeki yakıştırmalar ile ‘‘Bakara-makara’’[130] biçiminde

[128] Düzce milletvekili Fevai Arslan’ın, Erdoğan hakkındaki ‘‘Bugün Türkiye’de Allahu Teala’nın bütün vasıflarını üzerinde toplayan bir lider var’’ sözü kast edilmektedir. (https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-hakan/tapinma-basladi-allah-in-vasiflarini-toplamis-bir-lider-25585628)

[129] Bursa milletvekili Hüseyin Şahin’in, Erdoğan hakkındaki ‘‘Sayın Başbakanımıza dokunmak bile inanın bence ibadettir’’ sözü kast edilmektedir. (https://www.milliyet.com.tr/siyaset/o-na-dokunmak-ibadettir-1416974; https://www.cnnturk.com/turkiye/basbakana-dokunmak-bile-bence-ibadettir-381721)

alaycı dinî göndermeler içeren konuşmaları bu istismarın göstergeleri arasında saymaktadır (2015c). Eliaçık, AK Parti'ye oy vermeyenlerin ahirette sorguya çekileceklerine dair söylemleri,[131] Gezi protestoları sırasında dile getirilen ''camide içki içtiler'' veya ''başörtülü bacıma hakaret ettiler''[132] şeklindeki iddiaları dinin siyasî bir manipülasyon aracına dönüştürülmesinin örnekleri olarak sunmaktadır (2022e). Öztürk ise seçim kampanyaları sürecinde ''Binali mi, Sisi mi?'',[133] ''Biz kazanırsak Gazze sevinecek''[134] gibi söylemlerle halkın dinî ve vicdanî duygularına hitap edilerek siyasî tercihler üzerinde etki oluşturulmaya çalışıldığını belirtmektedir (2024b). Aynı şekilde, dönemin İçişleri Bakanı Soylu'nun ''Biz ne yapıyorsak Allah yaptırıyor''[135] şeklindeki sözleri de Öztürk (2022e) ve Erdeğer (2022a) tarafından bu bağlamda eleştirilmekte; bu tür ifadeler, iktidarın siyasî eylemlerini doğrudan ilahî bir iradeye bağlayarak dokunulmaz kılma çabası olarak değerlendirilmektedir.[136]

Bu çaba, aktörler tarafından özellikle doğal afetler ve insan kaynaklı toplumsal felaketler sonrasında daha görünür hale gelen bir strateji olarak yorumlanmaktadır. Onlara göre yaşanan kitlesel can kayıplarının ardından başta Erdoğan olmak üzere iktidar çevrelerinin ''kader'' kavramına sıkça başvurması, bu tür felaketlerdeki idarî ve yapısal sorumluluğun üstünü örtme

---

[130] 17/25 Aralık sürecinde sızdırılan bir ses kaydında, dönemin Avrupa Birliği Bakanı Egemen Bağış'a ait olduğu iddia edilen ''Ben her cuma bir ayet sallıyorum. Google'a ayetleri sor, oradan salla bir tane gitsin. Bu sabah beşte çaktım bir tane. Bu Bakara iyi makara'' şeklindeki sözler kast edilmektedir. (https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/03/140318_egemen_bagis_bakara)

[131] Dönemin Tarım ve Orman Bakanı Vahit Kirişçi'nin, 2023 genel seçimleri öncesinde ''Seçimlerin hepsi kritikti, bunların hepsi önemliydi ama bu seçim çok daha önemli. Hepimiz öbür dünyaya gideceğiz. O tarafa gittiğimizde soracaklar'' şeklindeki sözleri kast edilmektedir. (https://t24.com.tr/haber/tarim-bakani-kirisci-2023-secimleri ne-obur-dunyayi-karistirdi-soracaklar,1060510)

[132] 2013 Gezi protestoları sırasında polisten kaçan göstericilerin sığındıkları Bezmiâlem Valide Sultan Camii'nde içki içtikleri ve Kabataş İskelesi'nde başörtülü bir kadının göstericilerin saldırı ve hakaretine uğradığı yönündeki iddialar kast edilmektedir. (https://www.indyturk.com/node/624851/haber/gezi-olaylarında-camide-icki-icildi gi-haberlerini-yalanlayan-müezzin-fuat-yildirim; https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kabatasta-aslinda-ne-ol du-40005830)

[133] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, 2019 yerel seçimleri öncesinde partisinin İstanbul belediye başkan adayı Binali Yıldırım'a destek isterken kullandığı ''Pazar günü Sisi mi diyeceğiz, Binali Yıldırım mı diyeceğiz?'' şeklindeki ifade kast edilmektedir. (https://www.bloomberght.com/erdogan-pazar-gunu-sisi-mi-diyecegiz-binali-yildirim-mi-di yecegiz-2226178?page=2)

[134] İstanbul belediye başkan adayı Murat Kurum'un, 2024 yerel seçimleri öncesinde kullandığı ''Biz kazanırsak Gazze'deki mazlumlar sevinecek'' şeklindeki ifade kast edilmektedir. (https://www.aa.com.tr/tr/politika/ibb-baskan-adayi-kurum-bizim-yaptigimiz-isleri-bitirdigimiz-isleri-koydugunuzda-emin-olun-yanindan-bile-geceme zler/3157540)

[135] Dönemin İçişleri Bakanı Süleyman Soylu'nun, Bursa İl Başkanlığı'nda yaptığı konuşmada kullandığı ''Sadece bizim yaptıklarımıza bakmayın. Biz kendimiz yapmıyoruz. Biz inanıyoruz ki, bize yaptıran Allah'tır. Bize yaptıran Allah'tır. Bize yaptıran Allah'tır'' şeklindeki sözler kast edilmektedir. (https://www.yeniakit. com.tr/haber/su leyman-soylu-bize-yaptiran-allahtir-konusmasi-1612274.html)

[136] Din istismarına ilişkin aktörler tarafından dile getirilen diğer bazı örnekler (Sezen Aksu, Gülşen Olayı vb.), daha önce 'Kutuplaştırma Siyaseti' başlıklı bölümde zikredilmiştir. Oradaki örnekler, aktörler tarafından din istismarının daha çok kutuplaşma ve toplumsal bölünme aracı olarak nasıl kullanıldığı bağlamında söz konusu edilmiştir. Burada ise dinin araçsallaştırılmasının genel ve söylemsel boyutlarına odaklanılmaktadır.

niyetinden bağımsız düşünülemez. Özellikle Kahramanmaraş depremi veya Soma maden faciası gibi olaylardaki ölümlerin ve yıkımın büyüklüğü karşısında yapılan açıklamalarda ‘‘kader planı’’, ‘‘takdir-i ilahî’’ gibi ifadelerin öne çıkarılması, aktörlerce dinî söylemin siyasî sorumluluğu örtbas etmek amacıyla araçsallaştırıldığı bir örnek olarak eleştirilmektedir.[137] Bu bağlamda Öztürk, kader kavramının kamuoyu öfkesini yatıştırmak için stratejik biçimde kullanıldığını belirtmekte ve bu tür sözlerin halkın tepkisini kontrol altına alma amacına hizmet eden bir tür ‘‘müsekkin’’ (sakinleştirici) işlevi gördüğünü ileri sürmektedir. Ona göre toplumu teskin eden, vicdanları uyuşturan ve sorumluluğu Allah’a havale eden bu yaklaşım, toplumu tevekküle değil, edilgenliğe sevk etmektedir. Kader retoriği bu haliyle, yaşanan olayların arkasındaki ihmalleri, kurumsal yetersizlikleri ve yönetimsel hataları görünmez kılmakta; felaketin sorumlularını sorgulamayı değil, susmayı ve durumu kabullenmeyi telkin etmektedir. Öztürk, Karl Marx’ın meşhur ‘‘din halkın afyonudur’’ ifadesine atıfla, burada bir inanç ilkesinden ziyade, inancın siyasal amaçlarla afyonlaştırılmasından söz edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre kader anlayışı, halkı avutma ve tepkisizleştirme yönüyle işlevselleştirilmekte; bu durum insanları hakikatin izini sürmekten, adalet arayışına girmekten ve sorumluları sorgulamaktan alıkoymaktadır (2023a, 2023d).

Müftüoğlu, bu eleştiri hattını daha derin bir toplumsal bilinç düzeyine taşımakta, hamaset ve retorik patolojilerinin halk nezdinde bir bilinç körlüğü yarattığını vurgulamaktadır. Ona göre Türkiye’nin yüzyılın en yıkıcı depremlerinden birini ‘‘kader’’ olarak yorumlamak, yaşanan büyük yıkımların ve acıların arkasındaki ihmal, kayıtsızlık, sorumsuzluk ve hoyratlık gibi insanî zaafları gözlerden gizlemeye yaramaktadır. Bu durum, hem toplumsal vicdanın uyuşmasına hem de sorumluluğun gerçek muhatapları olan devlet ve iktidar çevrelerinden uzaklaştırılmasına yol açmaktadır. Bu tür bir dinî hamaset, toplumsal eleştiri kapasitesini körelterek halkın gerçek problemleri sorgulamasını engellemekte ve mevcut düzenin devamlılığını sağlamaktadır. Müftüoğlu, hamaset sabuklamalarının kitlelere, devletin ya da iktidarın hiçbir zaman hata yapmayacağı yanılsamasını empoze ettiğini ve bunun devlet eliyle teşvik edilen oportünist dindarlıkla birleştiğinde ehliyetsizliği, liyakatsizliği ve partizanlık temelli ayrıcalıkları meşrulaştırdığını ileri sürmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, dinî söylemin siyasî çıkarlar için araçsallaştırılması eleştirisi, sadece pratik bir sorun olmaktan çıkmakta; derin bir ideolojik ve yapısal sorun halini almaktadır (2023e).

[137] Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın depremde ve maden faciasında hayatını kaybedenler için yaptığı ‘‘Bunlar kader planının içerisinde olan şeyler’’ şeklindeki açıklama kast edilmektedir. (https://www.birgun.net/haber/erdo gan-bu-kez-deprem-icin-soyledi-bunlar-kader-planinin-icerisinde-olan-seyler-420668)

Bunun da ötesinde, iktidarın felaket ve sorumluluk karşısında müsekkin olarak kullandığı pasif ve belirlenimci kader anlayışının Kur'an'daki kader kavramından oldukça farklı olduğu da vurgulanmaktadır. Öztürk'e göre kader, Kur'an'da ''alın yazısı'' anlamında değil, evrenin, doğanın ve toplumun işleyişindeki kozmik düzen ve sınırlar olarak söz konusu edilmekte; bu anlamda deprem gibi doğal olaylar bu kozmik düzenin bir parçası olmaktadır. Ancak, insanın bilinçli iradesiyle yaptığı seçimler ve bunların sonuçları da kaderin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Öztürk, Rad Suresi'nin 11. ayetine atıfla, bir toplumun kendini değiştirmedikçe Allah'ın o toplumu değiştirmeyeceğini belirtmekte, toplumsal değişim ve dönüşümün insanın iradesiyle meydana geldiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda kader, insanın iradesi dışındaki fiziksel ve doğal sınırlar anlamına gelirken, aynı zamanda bireylerin ve toplumların özgür iradeleri ve sorumluluklarıyla şekillenen bir süreci ifade etmektedir (2023a, 2023c). Kırbaşoğlu da benzer şekilde Kur'an'daki kader kavramını, Türkiye'de yaygın olan ve ''kimin ne zaman öleceği'' gibi kesin bir belirlenmişlik anlayışından ayırmaktadır. Ona göre Kur'an'da bu anlamda bir kader kavramı yer almaz. Kur'an'daki kader, daha çok evrenin, doğanın ve toplumların işleyişinde var olan ''sistem'', ''nizam'' veya ''fizik dünyadaki kanunlar'' anlamına gelmektedir (2022c). Güler, Kur'an'da geçen kader kavramını insan sorumluluğunun ve ahlakî ilişkinin temelini oluşturan bir çerçevede ele almaktadır. Ona göre normal koşullarda insanların karşı karşıya kaldıkları kötülükler, esasen kendi ihmalleri, cehaletleri veya yanlış tercihleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Doğal olayların felaketlere dönüşmesinin sebebi, insanların kusur ve zaafiyetleridir. Bu nedenle, bu sonuçları kader kavramıyla Allah'ın üzerine atmak hem iftira hem de zulüm anlamına gelmektedir. Güler, Kur'an'da kaderin, ''Sünnetullah'' kavramıyla ifade edilen Allah ile insan arasındaki ahlakî ilişkinin ve kanunların yürütülmesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre küllî irade, cüz'î iradeye bağlıdır ve tabiat kanunları, örneğin fayın kırılma ''kanunu'' Allah'ın kaza ve kaderi olmakla birlikte, bu kanunların felaketlere dönüşmesinin ardında insanın cehaleti ve ihmali yatmaktadır (2023a). Benzer şekilde Eliaçık da Kur'an'daki kader kavramının halk arasında yaygın olan anlayışla karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Ona göre Kur'an'da ''kadere iman'' diye bir ifade yoktur; Kur'an'da geçen ''kader'' ve ''takdir'' kavramları ise evrenin, doğanın ve toplumların işleyişini düzenleyen yasalardır. Bu yasalara, doğa kanunları, bilimsel prensipler ve toplumların yükseliş-düşüş süreçleri dahildir. Eliaçık, Allah'ın evrene koyduğu bu düzen ve yasaların bilinmesinin ve bunlara uygun davranılmasının önemine dikkat çekmektedir. Kur'an'a göre insanın yaptığı tercihler onun kaderini oluşturur; başına gelen musibetlerin sebebi bu tercihlerdir. Bu anlamda kader, doğa ve toplum yasaları çerçevesinde işleyen, kişisel özgür iradeyle şekillenen dinamik bir sürecin adıdır (2023a, 2023b).

Kur'an'daki bu sorumluluk temelli kader anlayışının doğal bir sonucu olarak, insan iradesini dışlayan fatalist yaklaşımlar geliştirmenin, hem ilahî adalet anlayışıyla hem de Kur'an'ın sunduğu ahlakî çerçeveyle çeliştiği vurgulanmaktadır. Nitekim Kırbaşoğlu, bu tür bir kader yorumunun tutarsızlığını görünür kılmak amacıyla, dünyanın çeşitli bölgelerindeki büyük depremlerin sonuçlarını karşılaştırmaktadır. Ona göre aynı doğa olayı Türkiye'de büyük yıkıma ve yüksek can kaybına yol açarken Japonya'da çok daha az zararla atlatılıyorsa, burada kaderi ilahî bir plana bağlamak ve sorumluluğu Allah'a yüklemek, O'nu keyfî ve seçici davranan bir varlık konumuna indirgemek anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, Almanya veya Belçika gibi ülkelerde iş kazalarının son derece az yaşanmasına karşın Türkiye'de bu tür olayların sürekli tekrar etmesini kaderle açıklamak da benzer bir mantıksal tutarsızlık barındırmaktadır (2022c, 2022d). Öztürk ise bu çelişkiyi Şili'deki depremler örneği üzerinden tartışmaktadır. Tarihin en büyük depremlerinin yaşandığı Şili'de can kayıplarının görece düşük olduğuna dikkat çeken Öztürk, bunun bilinçli bir toplumsal hazırlığın ve bilimsel tedbirlerin sonucu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu gibi örnekler karşısında kaderi hala edilgen ve değiştirilemez bir yazgı gibi sunmak, insan iradesini işlevsizleştirdiği gibi, Kur'an'da çizilen kader anlayışının da saptırılması anlamına gelmektedir (2023a, 2023c, 2023d).

Yine bu bağlamda, iktidarın kullandığı kader söylemine kendisinin ne kadar samimi bir şekilde inandığı da sorgulama konusu yapılmaktadır. Öztürk, Erdoğan'ın 2003 Bingöl depremi hakkındaki yorumunu, onun kader söylemindeki samimiyet eksikliğinin açık bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. O dönemde henüz birkaç aylık bir iktidarın Başbakanı olarak Erdoğan, depremdeki kayıplardan önceki hükümetleri sorumlu tutmuş ve ''Bu olay kader diye geçiştirilemez'' demiştir[138] (2023a, 2023c). Öztürk'e göre iktidarın kader söylemindeki samimiyetsizliğinin bir diğer boyutu, başarı ve kazanımlar söz konusu olduğunda kaderden hiç bahsedilmemesi, buna karşın başarısızlık veya felaketlerde sorumluluğun Allah'a yüklenmesidir. Örneğin TOKİ binalarının sağlam kalması gibi olumlu gelişmeler

[138] Dönemin Başbakanı Erdoğan'ın 2003 Bingöl depremine ilişkin açıklaması şu şekildedir: ''Yeraltında fay kırıklarından önce bağışlayın söylemek zorundayım, kırılan ar damarlarıdır. Malzemeden çalmanın arkasında ahlak hırsızlığı, demokrasiden çalmak, hukuk kapkaççılığı, siyaset yankesiciliği ve kamu yönetimi kalpazanlığı yatmaktadır. Bu olay, kamu otoritesinin devlet imkanlarını nasıl kullandığını bütün çıplaklığı ile ortaya koymuştur. Olay kader diye geçiştirilemez. 17 Ağustos depreminden sonra TBMM'de deprem araştırma komisyonu kuruldu. Komisyon, 38 öneride bulundu. Hükümetin neler yapıp neleri yapmadığı işte ortada. Sorun, sadece inşaat malzemesi çalmaya indirgenemez. Depremlerden sonra ortaya çıkan felaketler aslında geçmişten bugüne miras kalmış bir yönetim sorununun sonucudur. İnşaatlarda zemin etüdü, malzeme ve kontrol eksikliği varsa netice bu olur.'' (https://t24.com.tr/haber/depremzedeye-kader-plani-diyen-erdogan-2003-teki-bingol-depremi-icin-kader-diye-gecistirilemez-demisti,1090749)

kader planına dahil edilmemekte, adeta ‘‘başarı bizden, başarısızlık Allah’tandır’’ şeklinde bir denklem yaratılmaktadır (2023c, 2023d). Kırbaşoğlu ise kader söylemindeki samimiyetsizliği, iktidarın güvenlik konusundaki tutumunu örnek göstererek eleştirmektedir. Ona göre kader planına inanmış birinin, yanında yüzlerce kişilik koruma ordusu bulundurması tutarlı bir davranış olarak değerlendirilemez (2022d).

Aktörlerin eleştirilerinde, iktidarın toplumsal tepkileri yumuşatmak ve sorumluluğu perdelemek amacıyla kullandığı söylemsel araçlardan bir diğeri olarak ‘‘şehit’’ kavramı dikkat çekmektedir. Kırbaşoğlu’na göre Kur’an’da ‘‘şehit’’ kelimesi değil, sadece ‘‘şahit’’ kelimesi geçmekte ve bu kavram da ölüler için değil, hayatta olanlar için kullanılmaktadır. Kur’an’da Allah yolunda öldürülenlerden söz edilmekle birlikte, bunlar için şehit ifadesi kullanılmaz; bu kullanım daha sonraki dönemlerde sıhhati şüpheli bazı rivayetler aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Buna karşılık, günümüzde ‘‘maden şehidi’’ gibi nitelemeler, yöneticilerin hataları, ihmalleri ve kusurları karşısında toplumsal tepkileri bastırmak amacıyla başvurulan dinî söylem araçları haline gelmiştir (2022c, 2022d). Eliaçık da benzer biçimde, ‘‘şehit’’ kavramının Kur’an’da yer almadığını, asıl ifadenin ‘‘şahit’’ olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre şehit kavramı, iyilik, adalet ve hakikat gibi değerlere tanıklık etmek anlamına gelmekte ve yalnızca diriler için kullanılmaktadır. Gerçekte kimin şehit olduğunu yalnızca Allah'ın bilebileceğini belirten Eliaçık, buna rağmen kavramın zaman içinde ölenler için yaygın biçimde kullanılarak dinî ve millî bir söylem unsuruna dönüştüğünü öne sürmektedir (2021c). Bu bağlamda Öztürk ise kavramın günümüzde hayli sulandırılarak gelişigüzel biçimde kullanıldığını, olur-olmaz her vefat eden için şehit nitelemesi yapılmasıyla kavramın anlamını yitirdiğini vurgulamaktadır. Ona göre de bu tür kullanımlar, özellikle devletin ihmalleri sonucu yaşanan kitlesel can kayıplarının ardından, dinî hassasiyetleri istismar ederek toplumsal öfkeyi yatıştırma ve sorumluluğu görünmez kılma işlevi görmektedir (2023d).

Dinî söylemin siyasî ve toplumsal alanda araçsallaştırılmasının bir diğer örneği olarak, iktidarın ekonomi politikalarını meşrulaştırmak amacıyla başvurduğu ‘‘nass’’ söylemi gösterilmektedir.[139] Faizin haram olduğu vurgusunu merkeze alan bu yaklaşım, aktörlerce samimiyetsiz ve tutarsız bulunmakta; dinî referansların ekonomik tercihlerde seçmeci biçimde

[139] Cumhurbaşkanı Erdoğan, 17.11.2021 tarihinde partisinin TBMM Grup Toplantısı’nda yaptığı konuşmada şu ifadeleri kullanmıştır: ‘‘Beraber yürüdüğümüz arkadaşlarımızdan faizi savunanlar kusura bakmasınlar. Bu yolda ben, faizi savunanla beraber olamam, olmam. Bu görevde olduğum sürece faiz ve enflasyonla mücadelemi sonuna kadar sürdüreceğim. Şunu bir defa bilmemiz lazım: bu konuda nass ortada. Nass ortada olduğuna göre sana-bana ne oluyor?’’ (https://www. yenisafak.com/video-galeri/gundem/cumhurbaskani-erdogandan-faiz-ve -enflasyonla-mucadelemi-sonuna-kadar-surdurecegim-2226647)

kullanılmasının inandırıcılığı zedeleyen bir istismar biçimi olduğu değerlendirilmektedir. Kırbaşoğlu'na göre iktidarın faiz konusundaki ''nass'' vurgusu, dinî hassasiyetlerden ziyade propaganda ve algı yönetimi amacıyla kullanılan bir araç niteliğindedir. Zira Kur'an'da nass ile yasaklanan pek çok fiil –zulüm, haksız kazanç, yolsuzluk, kayırmacılık vs.– sistematik biçimde irtikap edilirken yalnızca faiz konusunda ''nass var'' denilmesi samimiyetle bağdaşmamaktadır. Ona göre eğer gerçekten nass esas alınsaydı, başta kamu kaynaklarının kötüye kullanılması olmak üzere pek çok alandaki açık dinî yasağın da titizlikle gözetilmesi gerekirdi. Oysa mevcut durumda, kamu kaynaklarının yoksullardan alınarak zenginlere aktarılması, yolsuzluk, rüşvet, haksız ihale ve nepotizm gibi fiillerin görmezden gelindiği, hatta zaman zaman bu tür uygulamaların dinî referanslarla meşrulaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir[140] (2021c). Benzer şekilde, Öztürk'e göre de iktidarın nass söylemi tutarsız ve samimiyetsiz bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Zira nass, faiz yasağının yalnızca politika faizinde değil, istisnasız bütün faiz türlerinde uygulanmasını gerektirmektedir. Öztürk, politika faizi için ısrarla söz konusu edilen nassın, ticarî kredi, tüketici kredisi veya konut kredisi gibi alanlardaki faiz için hiç gündeme getirilmemesini açık bir çelişki olarak değerlendirir. Bunun yanı sıra o, nass söylemindeki bir diğer çelişkiyi, iktidarın politika faizini %14 düzeyinde tutmasında görmektedir. Kur'an'daki faiz yasağının yalnızca belirli bir oranı değil, her orandaki faizi aynı şekilde kapsadığını vurgulayan Öztürk, nassın gereğinin faizi tamamen sıfırlamak olduğunu belirtmektedir. Yasağı eksiksiz biçimde uygulamak yerine onu belirli oranlarda sınırlandırmak, dinî hükmün özünü göz ardı eden ve inandırıcılığı bulunmayan bir tutumdur (2022f, 2022i). Kaya da, nass söylemini iktidarın hem kendi motivasyonunu hem de toplumsal tabanını diri tutmaya yönelik bir manevra olarak görmekte ve onu tutarlılık ve inandırıcılıktan yoksun bulmaktadır. Nassın yalnızca belirli oranlardaki faizi değil, tüm faiz oranlarını kapsadığını vurgulayan Kaya, ''Nass, faizin %16 iken haram, %14'e indiğinde helal olduğuna mı hükmediyor?'' sorusunu sormaktadır. Bununla birlikte, ona göre iktidar, nassı gerçekten önemsiyor olsaydı, yalnızca faiz meselesinde değil, hayatın tüm alanlarında –resmî ideolojiye dayalı putlaştırma, içki, kumar, ırkçılık, hukuksuzluk, adaletsizlik vs.– dinî nassların gerektirdiği şekilde hareket ederdi. Oysa mevcut durumda nass, çoğunlukla ekonomik kriz bağlamında savunma amaçlı olarak gündeme getirilmekte; başka alanlarda ise tamamen yok sayılmaktadır (2021c).

[140] İstanbul milletvekili Mehmet Metiner'in, katıldığı bir TV programında akraba kayırmacılığı bağlamında kullandığı şu ifade kast edilmektedir: ''Biz inançlı insanlarız, değil mi? Cuma namazına gittiğimizde her hafta hutbede ne okunur? 'Akrabalarını koru-kolla' der, değil mi?'' Sunucunun ''O zaman sizin yaptığınız bu; böyle mi oluyor?'' sorusuna ise Metiner'in cevabı, ''Vallahi sen Allah'ın ayetine bile karşı geliyorsan...'' şeklinde olmuştur. (https://www.dailymotion.com/video/x7g48o5)

Nass söylemine ilişkin yapılan değerlendirmeler, iktidarın bu söylemi samimi bir dinî ilke olarak değil, daha çok ekonomik kriz koşullarında kendini savunma ve meşrulaştırma aracı olarak kullandığını; söylemin hem kapsam hem de tutarlılık bakımından ciddi bir inandırıcılık sorunu taşıdığını ortaya koymaktadır. Dinin siyasî söylemde bu şekilde araçsallaştırılması, aktörlere göre yalnızca dinî hükümlerin özünü aşındırmakla kalmamakta, aynı zamanda toplumsal güveni de zedelemektedir.

Dinî sembol ve değerlerin iktidar tarafından siyasî amaçlarla araçsallaştırılmasına dair öne çıkan bir diğer örnek ise ‘‘başörtüsü’’ meselesidir. Türkiye’de başörtüsü, uzun yıllar kamusal alanda tartışmalı bir konu olmuş; özellikle 1980’lerden itibaren üniversiteler, kamu kurumları ve siyasî temsil alanında yasak ve kısıtlamalara konu edilmiştir. Bu süreçte pek çok kadın eğitim, çalışma ve temsil hakkından mahrum bırakılmıştır. AK Parti iktidarında ise kısıtlamalar kademeli olarak kaldırılmış; başörtülüler kamu kurumlarında, üniversitelerde ve nihayetinde TBMM’de yer alabilmiştir. Ancak, AK Parti’nin kurucularından da olan Ünsal’a göre başörtüsü sorunu, AK Parti iktidarında daha erken bir tarihte çözülebilecek iken, çözüm bilinçli bir şekilde geciktirilmiş ve siyasî fayda sağlama amacıyla 2011 seçimlerine kadar gündemde tutulmuştur (2021d). Ona göre bu dönemde, başta CHP olmak üzere geçmişte başörtüsü yasağını savunmuş olan çevreler önemli ölçüde tutum değiştirmiş, başörtülü bireyleri parti bünyesinde üye olarak kabul etmeye başlamış ve yasağı desteklemeyen bir pozisyona gelmişlerdir (2022a). Buna rağmen iktidar, meselenin hala çözülememiş bir kriz görüntüsü vermesini tercih etmiştir. Ünsal, 2011 seçimleri öncesinde partinin istişare toplantısında başörtülü aday gösterilmesini savunduğunu, ancak bu önerisinin kabul görmediğini, parti yöneticilerince ‘‘zamansız’’ bulunarak desteklenmediğini ifade etmektedir (2021d). Ona göre Türkiye açısından önemli bir kazanım olan başörtüsü meselesindeki geniş toplumsal uzlaşıya rağmen, konunun siyasî rekabet malzemesi olma niteliği olabildiğince korunmak istenmiştir. Geçmişte yasağa gerekçe olarak öne sürülen ‘‘başörtüsünün siyasî amaçlarla kullanıldığı’’ iddiası, bu kez tersinden tekrarlanmıştır (2022a). O, iktidarın 2022 yılında başörtüsü özgürlüğünü anayasal güvenceye kavuşturma girişimini de bu çerçevede değerlendirmektedir.[141] Sorunun toplumsal uzlaşmayla çoktan çözülmüş olduğunu belirten Ünsal, anayasa değişikliği yoluyla konunun tekrar gündeme taşınmasının geniş halk desteğini seçim sürecinde siyasî avantaj unsuru olarak kullanma amacı taşıdığını ileri sürmektedir. Ona

[141] AK Parti'nin, 09.12.2022 tarihinde TBMM Başkanlığı'na başörtüsüne anayasal güvence öngören bir anayasa değişikliği teklifi sunması kast edilmektedir. (https://www.trthaber.com/haber/gundem/basortusu-teklifi-tbm mye -sunuldu-729614.html.)

göre bu yaklaşım, iktidarın daha önce verdiği ‘‘uzlaşmayla çözme’’ sözüne aykırı olduğu gibi, meselenin yeniden siyasallaştırılması toplumsal kazanımları zedeleyici bir nitelik taşımaktadır (2022b).

Benzer şekilde, Tuksal da AK Parti iktidarında çözümün bilinçli şekilde geciktirilmesi suretiyle başörtüsü meselesinin siyasî bir araç olarak kullanılmaya devam ettiği kanısındadır. Ona göre de çözümün siyasî fayda sağlamak amacıyla ertelenmesi özellikle 2011 seçimleri sürecinde belirginleşmiştir. Nitekim, bir sivil toplum girişimi olarak yürütülen ‘‘Başörtüsü yoksa oy da yok’’ kampanyasına AK Parti yönetiminin gösterdiği sert tepki, Tuksal’a göre bu tutumun açık bir göstergesidir. Bu bağlamda, başörtülü kadınların mağduriyet halinin devamı iktidar açısından ‘‘hazır oy deposu’’ anlamına gelmiş, başörtüsü üzerinden siyasî destek üretme stratejisi yürütülmüştür. Tuksal’ın dikkat çektiği bir diğer husus ise, yasak sebebiyle 28 Şubat döneminde işinden atılan kadınların durumunun AK Parti iktidarında şeffaf biçimde ortaya konmamış olmasıdır. Tuksal, Başkent Kadın Platformu olarak, bu süreçte, görevden uzaklaştırılan kadınların sayısı, dışlandıkları sektörler ve davaların sonuçları hakkında bilgi almaya çalıştıklarını aktarmaktadır. Bu amaçla TBMM’ye de soru önergeleri verdiklerini ancak hiçbirine yanıt alamadıklarını belirtir. Ona göre bu sessizlik, mağduriyetlerin gerçek boyutunun kamuoyuna yansımasını engellemiş ve hem geçmişte yaşanan hak ihlallerinin telafisini hem de başörtülü kadınların kamusal ve siyasî alanda daha güçlü bir şekilde var olma imkanını sınırlamıştır. Mağduriyetlerin resmî olarak kayıt altına alınmaması, Tuksal’a göre iktidarın başörtüsü konusundaki siyasî kontrolünü pekiştiren bir unsur olmuştur (2021c).

3.2.3. Yoksulluk ve Din Dilinin İşlevselliği

Dinin araçsallaştırılması bağlamında aktörlerin dikkat çektiği bir diğer alan da, iktidarın yoksulluk olgusunu din dili üzerinden işlevselleştirme biçimidir. Onlara göre ekonomik kriz ve derinleşen toplumsal sefalet karşısında, siyasî sorumluluğu perdeleyen, tepkileri yatıştıran ve mevcut düzenin sürdürülmesini kolaylaştıran dinî söylemler sistemli biçimde devreye sokulmaktadır. Bu bağlamda Kırbaşoğlu, söz konusu dinî araçsallaştırmanın zeminini oluşturan sosyo-ekonomik manzaranın derin çelişki ve çarpıklıklarla malul olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre toplumun geniş kesimleri işsizlik ve yoksullukla boğuşmakta, milyonlarca insan fakirlik sınırının, bir o kadarı da açlık sınırının altında yaşamaktadır. Buna karşın iktidar çevreleri ve onlara yakın kesimler israf, lüks tüketim, gösteriş ve şatafat içinde, yüksek harcama, aşırı tüketim ve zenginliğin sergilendiği yaşam biçimleriyle öne çıkmaktadır. Böyle bir tabloda din, aslî işlevi olan adaletsizliklere karşı toplumsal bir başkaldırı kaynağı

olması gerekirken, tam tersine, kitlelerin bu durumu kanıksamalarını sağlayan bir ‘‘afyon’’ işlevi görmektedir (2017d). Kırbaşoğlu’na göre bu afyonlaştırma sürecinin en görünür aracı ise dinî metinlerin seçmeci biçimde istismarıdır. Yokluk ve fakirlik karşısında sabrı telkin eden ayetlerin iktidar tarafından sürekli gündeme getirilmesi, ayetlerin anlam bütünlüğünden koparılarak yalnızca işlevsel görülen kısımlarının öne çıkarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Ona göre bu seçmeci yaklaşım, derinleşen toplumsal sefaletin üzerini örtmekte ve halkı pasifliğe yönlendirmektedir. Oysa aynı ayetler, iktidar elitleri için de bir imtihanı işaret etmesine rağmen, lüks ve şatafat içinde yaşayan bu kesimlerin hayatında herhangi bir karşılık bulmamaktadır. Kırbaşoğlu, bu tavrı, Kur’an’ın eleştirdiği şekilde, Tevrat’ın hükümlerinden işine gelenleri öne çıkarıp diğerlerini gizleyen Yahudi din bilginlerinin tutumuna benzetir. Ona göre bu, yalnızca metnin ruhuna aykırı bir çarpıtma değil, aynı zamanda ahlakî ve hukukî açıdan da gayrimeşru bir manipülasyondur. Zira yönetici sınıf, kendi icraatlarının toplumsal sonuçlarıyla yüzleşmek yerine, faturayı halka kesmekte ve dinî bir meşruiyet kalkanının ardına sığınmaktadır (2021b).

Bu noktada Eliaçık, Kırbaşoğlu’nun işaret ettiği seçmeci istismarı somut örneklerle pekiştiren, fakat aynı zamanda ona yeni bir boyut kazandıran bir eleştiri ortaya koyar. Ona göre iktidarın yoksulluk ve ekonomik krizleri ‘‘ilahî bir imtihan’’ olarak sunması, yalnızca toplumu sabır telkinleriyle pasifleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda siyasal sorumluluğu Allah’a havale ederek yönetici sınıfın hatalarını görünmez kılmaktadır. Oysa Kur’an, insanların başına gelen musibetlerin kendi elleriyle yaptıkları yüzünden olduğunu defaatle vurgulamaktadır.[142] Eliaçık bu noktada, toplumu açlık ve yoksullukla karşı karşıya bırakan politikaların ilahî takdir olarak sunulmasını kutsal metnin ruhuna aykırı bir çarpıtma olarak görür. Bunun da ötesinde o, söz konusu yaklaşımın tekil bir hata değil, iktidar çevrelerinin dinle kurdukları araçsal ilişkinin bir göstergesi olduğunu düşünmektedir. Nitekim kamuoyuna yansıyan ‘‘Bakara-makara’’ ifadesi, ayetlerin gerektiğinde cımbızlanarak rastgele dolaşıma sokulabilen, hatta hafife alınabilen bir malzeme haline indirgenişini gözler önüne sermektedir. Bu durum, Eliaçık’a göre dinî referansların yalnızca manipülatif değil, aynı zamanda keyfî ve ciddiyetsiz bir şekilde araçsallaştırıldığının göstergesidir (2021f).

Eliaçık’ın dikkat çektiği seçmeci ve keyfî istismar, yalnızca siyasal elitlerin bireysel tutumlarında değil, kurumsal din otoritesinin söylemlerinde de görünür hale gelmektedir. Bu noktada Ünsal, din dilinin iktidar politikalarıyla uyumlu biçimde işlevselleştirilmesinde

[142] Şûra-30

Diyanet'in özel bir rol üstlendiğini vurgular. Ona göre, iktidarın politik çizgisini destekleyen söylemler, dinî temsil makamları tarafından da dolaşıma sokulmakta ve böylelikle yoksulluğa dair toplumsal tepkiler yatıştırılmaya çalışılmaktadır. Nitekim Diyanet İşleri Başkanı'nın ''Cennette yoksullara gıptayla bakacağız, çünkü onlar cennetin en yüksek makamlarında olacak'' sözleri, mevcut sosyo-ekonomik sefaletin meşrulaştırılması yönünde işlev gören tipik bir örnektir.[143] Ünsal'a göre bu türden söylemler, yoksulluğu dünyevî bir sorun olarak değil, uhrevî bir avantaj olarak çerçeveleyerek mevcut durumun sorgulanmasını engellemekte ve statükonun sürdürülmesine katkı sunmaktadır (2021e).

Diyanet'in söylemlerine yönelik benzer bir eleştiriyi Öztürk de, kurumun ''fiyatları Allah belirler'' anlayışını çağrıştıran açıklamaları üzerinden geliştirir. Ona göre bu yaklaşım, İslam düşünce tarihinde kökleri bulunan fatalist Eş'arî zihniyetin güncel bir yansımasıdır. Zira Eş'arî gelenekte Allah'ın kudret sıfatı karşısında insan iradesi ve sorumluluğu büyük ölçüde gölgelenmiş, toplumsal ve hatta ekonomik olaylar doğrudan ilahî takdire bağlanmıştır. Bu zihniyetin günümüzdeki izdüşümü, fiyat artışlarını, piyasa dalgalanmalarını ya da ekonomik krizleri ''Allah'ın takdiri'' olarak çerçevelemek suretiyle tezahür etmektedir. Böylece yöneticilerin sorumluluğu görünmez kılınmakta, toplumsal tepkiler ise sabır telkinleriyle bastırılmaktadır. Öztürk, bu zihniyetin Osmanlı'dan bu yana bilinçli biçimde dolaşımda tutulduğunu, çünkü kitleleri edilgenleştirmeye ve iktidara itaati meşrulaştırmaya son derece elverişli olduğunu belirtir. Bu çerçevede Diyanet'in kullandığı hadîslerin, tarihsel bağlamı ve toplumsal işlevi açıklanmaksızın ''çıplak'' biçimde sunulması, ekonomik krizi ''ilahî bir imtihan'' olarak gösteren bir manipülasyon aracına dönüşmektedir. Oysa Öztürk'e göre söz konusu hadîs, aslında Hz. Peygamber'in fiyatlara müdahale taleplerini ''fiyatları belirleyen Allah'tır'' diyerek reddettiği bağlamda, piyasanın kendi iç işleyiş yasalarına (arz – talep dengesi ve ticarî ilişkilerin doğal seyrine) vurgu yapan bir söylemdir. Ancak bu tarihsel bağlam göz ardı edilip Eş'arî mantaliteyle yorumlandığında, hadîs sanki yoksulluk ve hayat pahalılığı karşısında sabır telkin eden bir hüküm içeriyormuş gibi sunulmakta ve ''sabır ekonomisi''ne dinî bir dayanak gibi takdim edilmektedir. Böylelikle ekonomik sorunların gerçek sebepleri görünmez hale gelirken, yoksulluk ve hayat pahalılığı, siyasî tercihlerle değil ''takdir-i ilahî'' ile açıklanmakta; bu da iktidarın sorumluluktan azade kılınmasına hizmet etmektedir (2022e).

[143] Diyanet İşleri Başkanlığı, kendi web sayfasında söz konusu ifadenin gerçeği yansıtmadığını, sosyal medyada üretilmiş bir yalan ve iftira olduğunu duyurmuştur. (https://diyanet.gov.tr/ar-SA/29878/diyanet-isleri-baskan ligindan-uyari-paylastigi-icerikler-tamamen-yalan-ve-iftiradir)

3.3. Din Politikası Eleştirisi

Türkiye'de din – siyaset ilişkisi, tarihsel olarak hem toplumsal hem de kurumsal yapıyı şekillendirmiş, devletin din üzerindeki denetim mekanizmaları sürekli tartışma konusu olmuştur. Aktörlere göre AK Parti iktidarında bu tarihsel yapı, yalnızca eski alışkanlıkların bir tekrarı olarak değil, belirgin bir stratejik yönelim alanı olarak yeniden kurgulanmıştır. Başlangıçta görece özgürlükçü bir vizyon benimsemiş olan iktidar, zamanla din politikalarını eleştirel aklı dışlayan, dogmatik ve skolastik bir eğitim anlayışını öne çıkaran bir çerçeveye oturtmuştur. Aktörler, güncel din – devlet ilişkilerinin, tarihsel olarak devletin din üzerindeki denetim ve vesayetini şekillendiren Sasanî ve Bizans kökenli kadim geleneklerle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadırlar. Diyanet'in ileri derecede siyasallaşması ve devlet ile cemaat-tarikatlar arasındaki simbiyotik ilişki, bu tarihsel stratejiyi kurumsal boyuta taşımış; böylece söz konusu yapıların devlet kurumlarına nüfuzu, din politikalarının yeni bir vesayet mekanizması olarak işlev görmesine zemin hazırlamıştır. Aktörler, ''dindar nesil yetiştirme'' söylemiyle açılan yüzlerce İmam-Hatip ve İlahiyat fakültesinin nitelikli bir eğitim girişimi olmaktan çok, siyasal sadakat üretmeye yönelik popülist bir toplum mühendisliği olduğunu; Ayasofya'nın camiye çevrilmesi gibi uygulamaların da dinin aslî ilkelerinden ziyade pragmatik siyasî hedeflerle biçimlendiğini savunmaktadırlar. Bu çerçevede, iktidarın din politikası, onlara göre hem toplumsal rızayı tahkim etmeyi hem de cemaat ve tarikatlarla kurduğu ilişkiler üzerinden kurumsal kontrolü güçlendirmeyi hedefleyen bir yönelim olarak öne çıkmaktadır.

3.3.1. Devletin Din Üzerindeki Vesayeti

Türkiye'de din – siyaset ilişkisinin temelinde devlet merkezli bir hiyerarşinin bulunduğu vurgulanmaktadır. Öztürk'e göre devletin ve onu temsil eden siyasî otoritenin telkin ve yönlendirmesinden bağımsız herhangi bir kurumun, özellikle de Diyanet'in veya akademinin serbestçe hareket etmesi mümkün değildir; devletin onayı olmaksızın ''yaprak kımıldamaz'' (2020f). Bu yapı, kurumların siyaset karşısında kendi bağımsız söylemlerini geliştirmesini engellemekte, dinî tutum ve yorumları doğrudan siyasal merkezin diline bağlamaktadır. Öztürk, eski Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu'nun siyaseten dillendirilen bir görüşe ''diyaneten yanlış olur'' şeklindeki itirazının ardından görevini sürdürememesini, bu bağımlılığın çarpıcı bir örneği olarak zikretmektedir (2022o). Ona göre Cumhurbaşkanının herhangi bir konuda ortaya koyduğu bir görüşün kısa süre içinde akademik çevrelerde ve dinî kurumlarda makale ve fetvalara dönüşmesi, devletin din üzerindeki vesayetinin boyutlarını

resmetmektedir. Öztürk, bu bağlamda, Cumhurbaşkanı ‘‘İslam’ı revize etmek gerekir’’ dese, ertesi gün ilahiyatçıların bu doğrultuda makaleler kaleme alacaklarını; ardından bunun tam tersini ifade etse, bu defa aynı hızla ‘‘revize edilmemeli’’ yönünde yayınlar yapacaklarını öne sürmektedir (2020f). Başta Diyanet olmak üzere dinî kurumların devletin resmî söylemi doğrultusunda hareket etme eğiliminde olduğunu benzer biçimde Eliaçık da vurgulamaktadır. Ona göre Cumhurbaşkanının ‘‘kürtaj haramdır’’ veya ‘‘faize karşıyım’’ gibi çıkışlarının hemen ardından ilgili kurumların da aynı doğrultuda açıklamalar yapmaları, devletin din üzerindeki tahakkümünü gözler önüne sermektedir (2022e).

Öztürk’e göre din ile siyaset arasındaki bu hiyerarşik ilişki, aslında yalnızca güncel bir gerçekliği değil, özellikle Ortadoğu coğrafyasında tarihsel süreklilik arz eden çok kadim bir geleneği ifade etmektedir. O, din – devlet ilişkilerinin bu coğrafyada öteden beri simbiyotik bir nitelik taşıdığını, dinin her zaman devletin siyasal iradesi tarafından belirlenen bir çerçevede işlev gördüğünü belirtmektedir. Ona göre Sami kültür havzasındaki üç büyük dinin tarihsel tecrübeleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Yahudilikte, Tanah’ta yer alan pek çok anlatı esasen İsrailoğulları’nın siyasal ve toplumsal tarihindeki olayların dinî bir dile tercüme edilmesinden ibarettir. Örneğin Yeşu Kitabı’nda Kenan topraklarının ele geçirilmesi hadisesi, Rab Yehova’nın adeta bir kabile şefi ya da siyasal lider gibi tasvir edilmesi eşliğinde aktarılır. Benzer şekilde, ‘‘seçilmiş millet’’ veya ‘‘Tanrı katında imtiyazlılık’’ inançları da esasen teo-politik birer kurgudur. Bu çizgi Hristiyanlıkta da sürmüş, Yahudilikteki ‘‘etnik seçkinlik’’ fikri Kilise’nin kurumsal yapısına taşınmış, Katolik Kilisesi kendisini ‘‘kutsal’’, ‘‘evrensel’’ ve ‘‘apostolik’’ sıfatlarıyla tanımlarken fiilen siyasal iktidar işlevi görmüştür. Tarih boyunca Papalık ve Vatikan Devleti’nin varlığı, dinî meşruiyet örtüsü altında yürütülen siyasal iktidarın kurumsallaşmış hali olarak dikkat çekmektedir. Öztürk, İslam geleneğinde benzer bir işlevi ‘‘hilafet’’ kurumunun üstlenmiş olduğunu belirtir. Ona göre Seyyid Bey’in 1924’te TBMM’de dile getirdiği üzere hilafet esasen dinî değil, dünyevî ve siyasal bir kurumdur. Özellikle Osmanlı tecrübesinde din ile devlet arasında sürekli bir ortak yaşam ilişkisi söz konusu olmuş, bu gerçek en açık ifadesini ‘‘din ü devlet, mülk ü millet’’ formülünde bulmuştur. Burada görülen, din ile devletin eşit iki otorite değil, hiyerarşik bir ilişki içinde olduklarıdır. Devlet daima aslî değer ve üstün otorite, din ise devletin bekası ve çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde ikincil bir değer olarak konumlandırılmıştır (2021e).

Öztürk’ün sözünü ettiği bu ilişkiye, Bizans’ta devletin dini kendi güdümüne alma biçimi esas alınarak ‘‘Bizantinist din – devlet ilişkisi’’ adı verilmektedir. Eliaçık’a göre Bizantinist

model, siyasal iktidarın kendi eylem ve tasarruflarını din aracılığıyla meşrulaştırmasını, dinin ise devletin güdümünde ve iktidarın payandası olarak işlev görmesini ifade etmektedir. Ona göre devlet yasayı koymakta, din ise buna uygun fetvalar üretmektedir. Din, siyasal otoriteden bağımsız bir söylem geliştirememekte, tersine siyasal otoritenin yönelişlerini onaylayan bir konumda tutulmaktadır (2022e, 2021f). İslamoğlu da benzer bir değerlendirme yaparak, tarihte bu sistem içerisinde din ile devletin ‘‘aynı çuvala’’ girmesinin daima devletin dine müdahalesi ve dinin zarar görmesiyle sonuçlandığını belirtmektedir. Ona göre iktidarı temsil eden aktörler, zulüm ve haksızlıklarını ‘‘hikmet-i hükümet’’ söylemiyle gerekçelendirirken, dinî referansları bir tür meşruiyet örtüsü olarak kullanmışlardır (2022c).

Ancak İslamoğlu’na göre Bizantinist din – devlet ilişkisinin kökeninde Bizans’tan daha kadim bir gelenek yer almaktadır. Ona göre bu ilişkinin temeli, aslında miladî 3. yüzyılda Sasanîler döneminde atılmıştır. Sasanîlerde devlet, dinle sıkı bir simbiyotik ilişki kurmuş, siyasî otorite ile dinî otorite arasında karşılıklı bağımlılık esas alınmıştır. Miladî 226’da 1. Ardeşir’in kurduğu düzen, sadece askerî veya bürokratik güç üzerine değil, aynı zamanda dinî yapılarla akdedilen sözleşmeler üzerine inşa edilmiştir. Ardeşir, dinî otoriteleri devlet yönetimine dahil ederek Zerdüştlüğü Sasanî İmparatorluğu’nun resmî dini olarak ilan etmiş ve tapınakları devletin koruması altına almıştır. Bu sistemde din, devletin bir memuru gibi hareket etmiş, devlet ise dini, kendi iktidarının temeli ve halk nezdinde kendisine meşruiyet sağlayan bir unsur olarak kullanmıştır. İslamoğlu, Ardeşir’in vasiyetnâmesinde ifade edildiği üzere, din ile devletin ‘‘ikiz kardeşler’’ olarak görüldüğünü, biri olmadan diğerinin ayakta kalamayacağına inanıldığını belirtmektedir. Bu modelde devletin birliği ve sürekliliği, dinin korunmasına bağlı kılınmıştır. Sasanî model, dinin devletin güdümünde işlev görmesi ve devletin de dini kendi otoritesini meşrulaştırma aracına dönüştürmesi prensibini içermektedir. İslamoğlu’na göre söz konusu yapının Abbasîler döneminde İslam dünyasına taşınmasında, İbn Mukaffa önemli bir aktör olarak öne çıkmaktadır. Abbasî Halifesi Ebu Cafer el-Mansur’un başdanışmanı olan İbn Mukaffa, Sasanî modelini İslam devlet yönetimine adapte etmiş ve ahlak anlayışını ‘‘itaat ahlakı’’ çerçevesinde yeniden tanımlamıştır. Burada ahlak, esasen yöneticinin otoritesine mutlak itaat ile eşdeğer bir anlam kazanmıştır. İbn Mukaffa, bu çerçevede Sasanî din ve devlet geleneklerini ‘‘edep’’ başlığı altında Arapçaya çevirerek Müslüman yöneticilerin önüne koymuş ve bu ilişkinin uygulanmasını sağlamıştır. Bu çeviri ve öneriler, sadece devletin dini kullanmasını sistemleştirmekle kalmamış, aynı zamanda dinin devlet otoritesini güçlendiren bir meşruiyet aracı haline gelmesini de mümkün kılmıştır. İslamoğlu, Maverdî gibi isimlerin ise bu modelin mantığını İslamî terminolojiyle ifade ederek

devletin dini korumasını resmî bir görev olarak tanımlamış olduğunu ifade etmektedir (2016, 2019c, 2022b).

Sasanîlerden Abbasîlere ve Bizans'a intikal eden bu yapı, İslamoğlu'na göre Bizans'tan da Osmanlılara geçmiştir. Osmanlı'daki din – devlet ilişkileri, esasen Bizans'taki ilişkilerin doğrudan bir devamı niteliğinde olup, temel mantık ve işleyiş açısından Sasanî modelinin izlerini taşımaktadır (2022b, 2022c). Ona göre Osmanlı devlet modelinde din, devletin içine sarılmış bir konumda işlev görmüş; siyasî otorite dinin işleyişini doğrudan belirlediği gibi, işlenen zulümler de çoğu kez dine fatura edilmiştir. Özellikle ilmiyye sınıfı olarak adlandırılan dinî bürokratlar üzerinde devletin mutlak bir denetimi söz konusu olmuştur. İçtihat hakkının gerçekte tamamen padişahın tekelinde bulunduğunu belirten İslamoğlu, bu hakkı kendi başına kullanarak padişahın yönlendirmesinden bağımsız kararlar almaya kalkışan ulemanın ağır yaptırımlarla karşılaştığını ifade etmektedir. Örneğin Sayda Kadısı veya Molla Lütfi gibi isimler, bu nedenle ağır cezalara çarptırılmış ve idam edilmişlerdir. İslamoğlu'na göre bu durum, Osmanlı'da dinin devletten bağımsız bir otorite olarak değil, sadece devlet iradesinin bir yansıması olarak var olabildiğini göstermektedir (2022c). Osmanlı'daki Bizantinist din – devlet ilişkisine dair Öztürk ise, bu yapının özünü siyasî otoritenin (ümera) amir, dinî otoritenin (ulema) ise –özellikle Şeyhülislamlık makamı üzerinden– memur konumunda bulunmasının oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Osmanlı düzeninde işleyiş daima bu şekilde sürmüştür: ümera irade-i seniyye ile bir karar almakta, bu kararın toplum nezdinde meşruiyet kazanması gerektiğinde ise Şeyhülislamlık devreye girerek fetvasını üretmektedir. Şeyhülislamlık, siyasî kararları bulabildiği ayet ve hadîslerle gerekçelendirip meşrulaştıran bir mekanizma işlevi görmektedir (2022f). Bu bağlamda, kimi zaman yalnızca birkaç saatliğine veya bir günlüğüne görev yapan Şeyhülislamların bulunması, söz konusu makamın devlet tarafından nasıl kolaylıkla değiştirilebilir olduğunu ortaya koymaktadır. Öztürk, bu durumu günümüzdeki Merkez Bankası başkanlarının sıkça görevden alınmalarına benzetir (2022e). Ona göre Zenbilli Ali Efendi gibi padişaha karşı çıkan münferit örnekler bulunsa da, bunlar istisna teşkil etmekte; genel işleyişte Şeyhülislamlık, padişahın fermanlarını dinî gerekçelerle meşru kılma görevini üstlenmektedir (2021h).

Osmanlı'daki bu Bizantinist din – devlet ilişkilerinin Cumhuriyet dönemine de kesintisiz biçimde intikal ettiği vurgulanmaktadır. Öztürk'e göre Diyanet İşleri Başkanlığı, doğrudan Şeyhülislamlığın kurumsal bir devamı niteliğindedir. Ona göre resmî ideolojinin, keskin bir laiklik anlayışını benimsemiş olmasına rağmen devletin çatısı altında bir din kurumu ihdas

etmesi başlı başına bir paradoks teşkil etmektedir. Denetim dışı kalan tarikat yapılarını kontrol altına almak ve din alanında doğacak boşluğu devlet eliyle doldurmak amacıyla oluşturulmuş olsa da, Diyanet'in varlığı, Öztürk'e göre laik bir devlette ''garip'' bir tablo ortaya çıkarmıştır (2021h, 2022o). Diyanet'in doğrudan Osmanlı'daki Şeyhülislamlığın kurumsal bir devamı olduğu, İslamoğlu'nun da dile getirdiği bir görüştür. Ona göre Osmanlı ile Cumhuriyet arasında birçok alanda kopuş yaşanmış olsa da, din – devlet ilişkilerinde gerçek bir kesinti söz konusu olmamıştır. Osmanlı'da Şeyhülislamlığa bağlı kurumların yerini Cumhuriyet'te Evkaf Nezareti almış, bu kurum 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştürülmüş ve mevcut yapı isim değiştirse de varlığını sürdürmüştür. Devrim yasalarıyla tekke, türbe ve medreseler kapatılmış olmasına rağmen, Diyanet kurumu üzerinden dinin devlet güdümünde muhafazası, Osmanlı'daki Bizantinist anlayışın bir devamı olmuştur (2022c). Öztürk ve İslamoğlu'nun Cumhuriyet'in ilk dönemine dair kurumsal ve ideolojik devamlılık tespitlerini tarihsel ve siyasî bir perspektifle genişleten Cihangir İslam, Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar hem sekülerlerin hem de sağ siyasetin çeşitli versiyonlarının bu Bizantinist geleneğin üzerine oturduğunu vurgulamaktadır. Günümüzde ise bu geleneğin izleri, ona göre AK Parti iktidarında dinin siyasî meşruiyet aracı olarak alabildiğine kullanılmasıyla belirgin bir şekilde devam etmektedir (2018b).

AK Parti döneminde bu yönelimin, önceki dönemlerde görülmemiş düzeyde bir siyasallaşma ile belirginleştiği dile getirilmektedir. Aktörlere göre Diyanet artık yalnızca dinî yaşamı düzenleyen bir kurum değil, iktidarın güncel söylem ve politikalarını doğrudan destekleyen siyasî bir aygıt haline gelmiştir. Son kırk yılın siyasetini yakından izlediğini belirten Kırbaşoğlu, Diyanet'in ve dinî kurumların bu denli açık bir biçimde siyasetin emrine girdiği başka bir dönem daha yaşamadığını ifade etmektedir (2015b). Ona göre özellikle son dönemde Diyanet, iktidarın bir reklam ve propaganda aygıtına dönüşmüş; bu durum, yalnızca onun kurumsal itibarını zedelemekle kalmamış, aynı zamanda toplumun dinî pratiklerini de doğrudan etkilemiştir. Nitekim Kırbaşoğlu'na göre toplumun önemli bir kesimi, Diyanet'in bu yoğun siyasal angajmanına tepki olarak Cuma namazını dahi terk etmeye başlamıştır (2015c, 2020a). Öztürk de bu bağlamda benzer bir perspektif sunmakta ve Diyanet'in hiçbir zaman bu iktidar dönemindeki kadar siyasete angaje olmadığı tespitine katılmaktadır. Ona göre Diyanet, günümüzde adeta hükümet sözcüsü veya iktidar partisine bağlı bir il başkanlığı gibi hareket etmektedir (2022e). Bu durum, kurumun söylem tarzına da yansımakta; dinî referanslar geçmişte en azından belli bir üslup içerisinde dile getirilirken bugün iktidarın politikalarıyla hutbelerdeki dinî içerikler arasında doğrudan ve göze batan bir korelasyon kurulmaktadır.

Özellikle ekonomik sıkıntıların arttığı dönemlerde ‘‘sabır ayetleri’’nin öne çıkarılması bu doğrudanlığın çarpıcı örneklerindendir (2022f). Geçmişte Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış kimi isimlerin kurumu mümkün mertebe siyaset dışı tutmaya çalıştığını belirten Öztürk, bugünkü yönetimin ise yalnızca Cumhurbaşkanının açık beyanlarını değil, imalarını bile önceden fetvalaştırma eğiliminde olduğunu vurgular (2022i). Ona göre AK Parti dönemindeki bu aşırı siyasallaşma, bir din kurumu olarak Diyanet'in toplum nazarındaki saygınlığını büyük ölçüde yitirmesini beraberinde getirmiştir. Öztürk, söz konusu itibar kaybını somut bir gösterge üzerinden ortaya koymaktadır: Özal döneminde yapılan bir ankette, insanların kısa süreli bir seyahate çıkmaları halinde çocuklarını güvenle emanet edebilecekleri meslek grupları sorulmuş; din görevlileri bu araştırmada en üst sıralarda yer almışlardır. Günümüzde yapılan benzer araştırmalarda ise aynı grubun güvenilirlik sıralamasında oldukça gerilere düşmüş olduğu görülmektedir (2022j). Diyanet'in siyasallaşması bağlamında Eliaçık ise bu kurumun kuruluşundaki aslî role dikkat çekmektedir. Ona göre Diyanet İşleri Başkanlığı ile Genelkurmay Başkanlığı'na ‘‘bakanlık’’ değil, ‘‘başkanlık’’ statüsü verilmiş olması, bu iki kurumun hükümetlerden bağımsız ve tarafsız kalmalarını sağlamaya yönelik bir tercihi yansıtmaktadır. Ancak AK Parti iktidarında ordu Millî Savunma Bakanlığı'na, Diyanet de doğrudan Cumhurbaşkanına bağlanmak suretiyle yasal-örgütsel çerçevede açık bir siyasal denetim altına alınmışlardır (2022e). Eliaçık, özellikle Diyanet'in doğrudan iktidara bağlı hale gelmesinin, onun dinî bir otorite olarak kurumsal görevini nasıl etkilediğini sorgulamaktadır. Ona göre Diyanet'in, yolsuzluk, rüşvet, ihale usulsüzlükleri ve benzeri uygulamalar hakkında eleştirel bir görüş ya da fetva ortaya koyması bu koşullar altında düşünülemez; nitekim böyle bir tutum sergilediği de görülmemiştir. Bu haliyle Diyanet, Eliaçık'a göre toplumu aydınlatan bir din kurumu olmaktan ziyade, iktidardakileri koruyup-kollayan bir ‘‘güvenlik kurumu’’ işlevi görmektedir (2020b).

Diyanet'in siyasallaşması ve buna bağlı kurumsal itibar kaybı etrafında yoğunlaşan yorumların aksine, Taşgetiren meseleyi farklı bir düzlemde tartışmaktadır. Ona göre asıl soru, din görevlilerinin siyasete dair görüş beyan edip-etmemesi değil, bunun nasıl yapılması gerektiğidir. İslam'ın hayata dair ölçüler koyan bir din olduğu gerçeğinden hareket eden Taşgetiren, dinî aktörlerin toplumsal ve siyasal konulara hiç temas etmemesinin mümkün olmadığını belirtir. Ancak bunun doğrudan siyasî yapıya eklemlenerek iktidarın diliyle yapılması ciddi sorunlara yol açmaktadır. Bu durumda din, hem güçlü olanın çıkarlarını meşrulaştıran bir araç haline gelmekte hem de muhalif kesimlerin gözünde istismar edilmiş olmaktadır. Taşgetiren'in dikkat çektiği bir diğer boyut, dinî yorumun doğasıyla ilgilidir. Ona

göre politik bir meseleye ilişkin Kur'an'dan hüküm çıkarma süreci kaçınılmaz olarak yorum içermektedir; hatta ayetler arasında seçme ya da görmezden gelme biçiminde tezahür eden tercihler yorumun ayrılmaz bir parçası olmaktadır. Dinî söylemin iktidarın beklentilerine göre şekillenmesi tehlikesi her zaman mevcuttur. Hele ki din görevlilerinin devlet memuru olduğu, atamalarının veya görevde kalmalarının siyasî otoritenin tasarrufuna bağlı bulunduğu koşullarda, bağımsız bir biçimde iktidarın eleştirilmesi fiilen imkansız hale gelmektedir. Bununla birlikte Taşgetiren, meseleyi yalnızca siyasî düzeyde değil, ilmî ve fıkhî bir perspektiften de ele almaktadır. O, dinî hükümlerin tarihsel bağlamı ve toplumsal şartlarla ilişkisine dikkat çekerek İslam fıkhında yer alan ''zaman ve ahkam'' uyumu ilkesine atıfta bulunur. Buna göre dinî hükümlerin anlaşılması ve uygulanması, dönemin ihtiyaçları ve toplumsal gerçeklikleriyle birlikte değerlendirilmek durumundadır. Aksi halde, dinin zamana hiç dokunmayan katı bir yapıya dönüşmesi veya bütünüyle zamana tabi kılınması gibi iki uç tehlike söz konusudur. Dolayısıyla, din – siyaset ilişkisinde ona göre esas mesele, dinî ölçülerin güncel konularla ilişkilendirilmesinde değişimin dozunu hassas bir dengede kurabilmektir (2021b).

3.3.2. Cemaat ve Tarikatların Kurumsal Vesayeti

Öztürk'e göre AK Parti iktidarının ilk yılları, din – devlet ilişkilerinde beklenmedik bir biçimde özgürlükçü bir vizyonla karakterize olmuştur. Bu dönemde, Diyanet kadrolarında klasik müftüvarî ve skolastik profiller yerine, Türkiye'de bir fıkıh sorunu bulunduğunu dile getirebilen, entelektüel ve eleştirel düşünceye açık Ali Bardakoğlu gibi isimlerin tercih edildiği görülmektedir (2020f, 2022n). İlahiyat fakülteleri ve ilgili süreli yayınlarda ise farklı fikirlerin serbestçe tartışılabildiği bir ortam mevcuttur; İslamiyat dergisi gibi yayınlar, klasik din anlayışının ötesinde yenilikçi ve eleştirel perspektifler sunabilmektedir (2021b). Öztürk, bu kadro ve tartışma çeşitliliğinin, siyasal vitrin açısından da Özal'ın ANAP'ını andıran toleranslı ve liberal bir hava yarattığını; AK Parti'nin ilk dönemlerinde Köksal Toptan ve Mehmet S. Aydın gibi farklı aktörlerin siyasette bir arada bulunabildiğini vurgulamaktadır (2022c). Farklı eğilim ve bakış açılarının ortak bir zeminde bir araya gelebildiği o dönemde iktidarın izlediği din politikası, Öztürk'e göre oldukça özgürlükçü ve neredeyse rüya gibi bir tablo ortaya çıkarmıştır (2020f).

Bugünden geriye baktığında Öztürk, sergilenen bu özgürlükçü tutumu, samimi bir ideolojik eğilimden çok, AK Parti'nin o dönemdeki siyasal meşruiyet arayışının ve stratejik hesaplarının bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Öztürk'e göre AK Parti, o süreçte liberal

unsurların geçici olarak öne çıkarıldığı bir takiyye siyaseti izlemiştir. AB ile yürütülen fasıl açma çalışmaları ve genel olarak demokratik görünme çabaları, söz konusu özgürlükçü tutumun işlevsel zeminini oluşturmuş; İlahiyat fakülteleri ve Diyanet kadrolarındaki modern, akademik ve eleştirel perspektife sahip vizyon, bu stratejinin bir parçası olmuştur. Öztürk'e göre bu özgürlükçü tutumun geçici ve stratejik nitelikte olduğunu teyit eden unsur, onun 2007 yılından, fakat özellikle de 2010 yılından itibaren yerini giderek otoriterleşen bir çizgiye bırakmasıdır. Bu tarihlerde yaşanan kırılma, Öztürk tarafından AK Parti iktidarında bir dönüm noktası olarak nitelendirilir (2022n). O, bu dönüşümü yalnızca din politikası bağlamında değerlendirmemekte, aksine söz konusu değişimin siyaset, ekonomi, hukuk ve devletin diğer alanlarını da kapsayan bütüncül bir süreç olarak gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Ona göre 2010'dan sonraki gidişatın dinî düşünce ve İlahiyat camiasındaki uygulamalara yansıması, iktidarın genel çizgisine paralel bir seyir izlemiştir; zira Türkiye'de tüm kurumlar devletin yönelimlerine uyum sağlama eğilimi göstermektedir. Bu bağlamda, din alanındaki değişim de, AK Parti'nin geniş kapsamlı dönüşüm stratejisinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır (2020f, 2021b).

2010 sonrasında şekillenen yeni dönemin din politikası, Öztürk'e göre oldukça katı bir Ehl-i Sünnetçi yönelimle öne çıkmaktadır. Bu süreçte iktidar, Mehmet S. Aydın, Ali Bardakoğlu ve Mehmet Görmez gibi nispeten çoğulcu ve eleştiriye açık bir vizyonu temsil eden isimlerle yollarını ayırmış; Diyanet ve İlahiyat alanlarında daha dar, gelenekçi ve muhafazakar profillere yönelmiştir. İlahiyat fakültelerinde felsefe ve sosyoloji gibi modern disiplinlerin müfredattan çıkarılmasının tartışmaya açılması, yeni yönelimin somut göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Öztürk, bu dönüşümü Abbasî Halifesi Mütevekkil döneminde Mu'tezîle'nin izlerini silmek üzere hadîsçiliği öne çıkaran tarihsel örneğe benzetmekte ve benzer şekilde İlahiyat camiasında Ehl-i Hadîs anlayışının hakimiyet kurduğunu belirtmektedir. Ona göre bu zihniyetin güç kazanmasıyla birlikte diğer her görüş ''sapkın'' olarak damgalanmış; cemaat ve tarikatlar İlahiyat fakülteleri üzerinde vesayet tesis etmeye yönelmiş ve farklı düşünen akademisyenlere karşı organize linç kampanyaları yürütülmüştür. Öztürk, bu zihniyet değişiminin yalnızca kurumsal düzeyde kalmadığını, dinî düşünceye hakim olan dilde de kendisini gösterdiğini savunmaktadır. O, bu noktada Ehl-i Sünnet müdafaasının Necip Fazıl'dan miras alınan dışlayıcı ve kıyıcı bir üslup üzerinden sürdürüldüğünü ve bunun hakim söylemi belirlediğini vurgular. Bu dışlayıcı dilin düşünce iklimindeki tezahürünü Öztürk, özellikle Necip Fazıl'ın ''Doğru Yolun Sapık Kolları'' başlıklı eserinde gözlemlemektedir. Ona göre bu üslup, Hüseyin Hilmi Işık'ın ''Saadet-i Ebediyye''

adlı eserindeki saldırgan söylemle de büyük ölçüde örtüşmektedir (2020d). Bu bağlamda Müftüoğlu'nun değerlendirmeleri, Öztürk'ün işaret ettiği dönüşümün düşünsel, kültürel ve yapısal yansımalarını açığa çıkarmaya yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Müftüoğlu, İlahiyat fakültelerinde başta felsefe olmak üzere aklî ilimlerin veya içtihat gibi disiplinlerin şüpheyle karşılanmasını, eleştirel düşünce ve entelektüel tartışma karşıtı bir zihniyetin kurumsal ve toplumsal düzeydeki hakimiyetinin bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre söz konusu zihniyet, karşısında düşünsel açıdan yetkin bireyler yerine kolay yönetilebilir ''kadavralar'' görmeyi tercih etmektedir. Bu yaklaşım, politik ve dinî popülizmle birleşerek düşünsel iklimde meczupların etkin olduğu çorak bir ortam yaratmıştır (2017a). Oysa Kırbaşoğlu'na göre Türkiye'de dinî alan, 28 Şubat döneminde bile bugünkü duruma kıyasla daha özgürlükçü ve çoksesli bir yapıya sahip olmuştur. O dönemde karşıt görüşler rahatlıkla dillendirilebilmiş, toplumu ilgilendiren konular özgürce tartışılabilmiş ve ortaya çıkan görüşler rapor halinde kamuoyuna duyurulabilmiştir (2018). Tuksal da 28 Şubat döneminde dinî alanın durumunu benzer şekilde tasvir etmektedir. Ona göre İslamî kesim, jakoben laiklikten ciddi zararlar görmüş olsa da, laik ve dine mesafeli seküler hegemonya İslamî kesimde dinî düşüncenin çeşitlenmesine önemli ölçüde imkan sağlamıştır. Bu dönemde farklı İslamî yaklaşımlar kamuoyunda görünür olabilmiş; Selefîlik, neo-Mu'tezîle, tarihselcilik ya da Fazlur Rahman'ın modernizmi gibi muhtelif anlayışlar özgürce tartışılabilmiştir. Ancak cemaat ve tarikatların medya ve diğer kamusal platformlar üzerinde hakimiyet kurmaya başlamasına paralel olarak bu çoğulcu ortam giderek daralmış, İslamî tartışmaların sayısı ve derinliği kayda değer biçimde azalmıştır (2016).

Aktörler, yeni dönemde dinî alanın geçirdiği dönüşümün en görünür boyutlarından birini, cemaat ve tarikatların çeşitli kurumlarda etkilerini giderek artırmaları ve din politikalarının seyrine yön veren bir vesayet ilişkisi kurmaları olarak teşhis etmektedirler. Nitekim, bu çerçeve, uzun yıllar devletin kritik kurumlarına ve bürokratik mekanizmalarına sızmış olan FETÖ aracılığıyla somutlaşmış ve ülkeyi 15 Temmuz hain darbe girişimi ile yüz yüze getirmiştir. Ne var ki, aktörlere göre 15 Temmuz'dan sonra da tablo pek değişmemiş; FETÖ'den boşalan kadrolar benzer fraksiyonlar tarafından doldurulmuş ve yapısal vesayet ilişkisi devam etmiştir. ''Bir FETÖ gitti, bin FETÖ geldi'' diyen Öztürk, bu durumu, üst düzey kamu kurum ve kuruluşunda ehliyet ve liyakat yerine ''bizimkiler'' ölçütünün öne çıkması ve bürokratik mekanizmanın bir bakıma aşiret sistemi gibi işlemesi üzerinden tanımlamaktadır. Ona göre bu sayede çeşitli cemaat ve tarikatlar kritik alanlarda kolonileşerek devlette kendi derebeyliklerini tesis etmişlerdir (2016c). Bu bağlamda Kırbaşoğlu, özellikle

İlahiyat fakülteleri ve Diyanet teşkilatı içinde bazı cemaat ve tarikatların, kurumları adeta ele geçirilmesi gereken ‘‘düşman kaleleri’’ gibi gördüğünü ve buna uygun biçimde yapılandığını vurgulamaktadır. Ona göre bu yapılanmalar, hem devletin eğitim kurumları hem de dinî-idarî organlar üzerinde belirgin bir vesayet alanı oluşturmuştur (2020d, 2021a). Eliaçık ise bu vesayetin yalnızca din ve eğitim alanıyla sınırlı kalmadığını, belli-başlı cemaat ve tarikatların Diyanet'ten Sağlık Bakanlığı'na, İçişleri Bakanlığı'ndan Sayıştay ve Danıştay'a kadar çeşitli devlet organlarına nüfuz ettiğini ifade etmektedir (2023c). Bu çerçevede İslamoğlu da kurumlar üzerindeki vesayetin FETÖ'den boşalan kadrolara yerleşen cemaat ve tarikatlar aracılığıyla aynen sürdürülmekte olduğunu dile getirir. Ona göre bu durum, devletin stratejik ve kritik mekanizmaları üzerinde kalıcı bir yapısal vesayet oluşturmuş ve Türkiye'yi adeta bir ‘‘Tarikat Cumhuriyeti’’ne dönüşmüştür (2020a, 2020b).

Cemaat ve tarikatların kurumsal vesayetinin, bu yapıların devlete ‘‘sızması’’ şeklinde tek taraflı bir sürecin değil, siyasî iktidarın bilinçli tercihlerinin ve onlara açtığı fırsat alanlarının bir sonucu olduğu savunulmaktadır. Öztürk'e göre laik ve seküler kesimlerin iktidara ‘‘FETÖ deneyiminden hiç ders almadınız mı?’ türünden eleştiriler yöneltmeleri, sürecin arkasındaki gerçek dinamikleri fark edememekten kaynaklanır. Zira ona göre iktidar, söz konusu yapılarla stratejik bir uyum ve paydaşlık ilişkisi sürdürmekte; bunların devlet mekanizmalarındaki etkinlikleri de bu sayede mümkün olmaktadır. Kritik kadroların ve kurumsal yapılanmaların biçimlenmesindeki rolleri, iktidarın kendilerine açtığı alan sayesindedir. Öztürk, sürecin bu yönünü biat ve metbuu ilişkileri üzerinden açıklamaktadır. Ona göre, yapılan eleştiriler, bu karmaşık ve işbirliğine dayalı yapıyı yeterince kavrayamamanın bir sonucudur (2024a). Bu işbirliğinin somut bir yansıması, Kırbaşoğlu'na göre popülist politikalar doğrultusunda ülke çapında açılan yüzlerce İlahiyat fakültesinde görülebilir. Ona göre bu fakültelerin kadroları önce FETÖ'cülerle, onların tasfiyesinden sonra da çeşitli cemaatlere mensup en muhafazakar, dogmatik ve skolastik profillerle doldurulmuştur (2018, 2020a). Söz konusu yapıların bu denli etkin konuma gelmelerinin iktidarın sunduğu imkanlarla mümkün olduğu, İslamoğlu'nun da dile getirdiği bir görüştür. İslamoğlu, bu bağlamda FETÖ'yü örnek göstererek, arkasındaki geniş ve sofistike ağın bir parçasının da iktidardakiler olduğunu vurgulamakta ve Erdoğan'ın ‘‘Ne istediniz de alamadınız?’’ sözünün bunun bir itirafı olduğunu ifade etmektedir[144] (2017b). Bu noktada, ‘‘aldatıldık’’ demenin bir mazeret olamayacağını vurgulayan

[144] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, 24.03.2014 tarihindeki Trabzon mitinginde söylediği şu sözler kast edilmektedir: ‘‘Okullar için yer istedi, verdik. Uluslararası camiada davet ettiler, devlet hükümet başkanlarına bunları refere ettik. Olimpiyat dediler, her türlü desteği verdik. Ne nankörlük bu ya? Ne istediniz de alamadınız?’’ (https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-trabzonda-konustu-26075452)

Müftüoğlu, iktidarın bu yapıya sağladığı desteğin bilinçli bir tercih olduğunu belirtmektedir[145] (2014). Ona göre iktidar açısından önemli olan, kendi kırmızı çizgilerinin ihlal edilmemesi olmuştur; iktidarın fiziksel varlığına kast edilmediği veya ortaklığa soyunulmadığı sürece söz konusu yapının zihinsel tahribat niteliğindeki faaliyetlerine göz yumulmuştur (2017a). Müftüoğlu, iktidarın bu yaklaşımını, yalnızca sayıların belirleyici olduğu demokrasinin işleyiş mantığı çerçevesinde açıklamaktadır. Demokrasilerde sayıların hangi ahlakî ya da niteliksel içeriklere sahip olduğu önem taşımamaktadır; erdem, derinlik veya ilkesel tutarlılık da aranan unsurlar arasında değildir. Demokratik işleyişte sayı, salt istatistiksel bir değeri ifade etmekte ve bunun ötesinde herhangi bir bağlama göndermede bulunmamaktadır. Hangi eğilim ve yönelimden gelirse gelsin sayıya dönüşen her türlü destek aynı düzeyde makbul kabul edilmektedir. İktidarın temel meşruiyet dayanağı bu nicelik olduğundan, söz konusu yapıdan sağlanan desteğin mahiyeti sorgulanmamış, sadece sunduğu sayısal katkı esas alınmıştır (2014).

Kırbaşoğlu, cemaat ve tarikatlara yönelik sözü edilen bu yaklaşımın aslında yalnızca günümüze özgü olmadığını, geçmişte de özellikle sağ siyasî iktidarların benzer yöntemlere başvurduğunu belirtmektedir. Ona göre seçim dönemlerinde başta Demirel olmak üzere birçok parti lideri, cemaat ve tarikat temsilcileriyle bir araya gelmiş, bu yapıların toplu oylarına karşılık onlara milletvekilliği gibi bazı kontenjanlar tanımıştır. Kırbaşoğlu, AK Parti iktidarının bu eski geleneği sürdürmekle birlikte onu alabildiğine genişlettiğini, söz konusu yapılara yalnızca milletvekilliklerini değil, belediyelere ait kuruluşları veya bakanlıkları dahi ipotek ettiğini ifade etmektedir (2016b, 2018, 2021a). Kırbaşoğlu'nun örneklediği yakın tarihsel süreçler, Öztürk'e göre daha derin ve köklü bir geleneğin günümüzdeki yansımasıdır. Ona göre cemaat ve tarikatların devlette etkin olmasında siyasî geleneğimizdeki bu ''kötü alışkanlığın'' başat rol oynadığı kesindir. Dinî cemaatler birer aşiret gibi görülmekte, onlarla ahbap-çavuş ilişkileri kurulmakta, bu da bu tür alışveriş prosedürlerinin işlemesini kaçınılmaz kılmaktadır (2016c). Ancak Öztürk, söz konusu geleneğin –çoğu kez sanıldığının aksine– 1950 sonrasında Menderes dönemiyle başlamadığını, Osmanlı'dan bu yana yaklaşık 500 yıllık bir geçmişe dayandığını vurgular. Bu bağlamda o, bu geleneğin Osmanlı'daki izlerini göstermek üzere Aziz Mahmud Hüdaî ve Hacı Bayram Velî örneklerini aktarır. Aziz Mahmud Hüdaî, Üsküdar'daki tekkesi üzerinden devletle kurduğu yakın ilişkiler sayesinde yalnızca

[145] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, 08.06.2018 tarihinde katıldığı bir TV programında söylediği şu sözler kast edilmektedir: ''FETÖ'nün bizim zamanımızda büyüdüğü iddiasını ben reddetmem. Bunlar büyük bir ihanet şebekesi içerisindeymiş. Aldatıldık.'' (https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-44408020)

nüfuz sahibi bir şeyh değil, doğrudan siyasî iktidarla hısımlık bağı oluşturmuş bir figür haline gelmiştir. Nitekim Kanunî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'dan gelen bir torunla evlenmiş, böylece hanedanla akrabalık ilişkisi tesis etmiştir. Evliya Çelebi'nin kaydına göre yedi padişah onun elini öpmüş, öldürülme korkusu yaşayan dönemin kimi devlet adamları ve bürokratları onun dergâhında himaye bulmuşlardır. Padişahın bile Hüdaî üzerinde etkili olamadığı, onun devlet karşısında ayrıcalıklı ve güçlü bir konuma yükseldiği görülmektedir. Benzer şekilde Hacı Bayram Velî ve müritleri de 2. Murad döneminde devlet nezdinde özel imtiyazlar elde etmişlerdir. Örneğin onlar, kendilerine tanınan vergi muafiyetiyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Vergi ödemekten kaçınmak isteyenlerin topluca Hacı Bayram'a intisap etmeleri, devletin bir dönem Ankara ve çevresinde fiilen vergi toplayamaz hale gelinmesine yol açmıştır. Öztürk'e göre bu örnekler, Osmanlı'dan itibaren dinî yapıların devletle kurduğu ilişkilerin zaman zaman hısımlık, kayırmacılık ve imtiyaz temelinde şekillendiğini; bunun bugüne değin süregelen devlet – cemaat ilişkilerinin tarihsel kökenlerini ortaya koyduğunu göstermektedir (2024a). Öztürk, bu tarihsel çerçevede bazı figürlerin ise – Yunus Emre, Mevlanâ ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi– devletle ilişkilerinde bağımsız ve laik bir çizgi izlediklerini, buna karşın özellikle Nakşî-Halîdî yapıların devlet politikaları üzerinden etkinleşerek sorunlu bir biçimde iktidara nüfuz ettiklerini belirtmektedir (2022b). 500 yıllık bu tarihsel sürekliliğin tek istisnasını Öztürk, Cumhuriyet'in ilk yıllarında görmekte; 1923 ile 1940–46 arasındaki yaklaşık 20–25 yıllık dönemde cemaat ve tarikatların devlet üzerinde etkili olamadığını belirtmektedir. Ona göre AK Parti yanlılarının çoğu kez olumsuz bir dille andıkları bu kısa dönem, bu yapıların iktidara el uzatamadıkları yegâne dönem olarak dikkat çekmektedir (2024a).

Çok partili hayatın hüküm sürdüğü günümüzde oy kaygısı, siyasî iktidarın, birer oy deposu olarak gördüğü cemaat ve tarikatlara sağladığı desteğin başlıca etmeni gibi görünmektedir. Ancak Öztürk'e göre bu desteğin arkasında yalnızca oy beklentisi değil, başka bir sebep daha yatmaktadır. Bu sebep, iktidar ile söz konusu yapılar arasındaki zihniyet ortaklığıdır; onların aynı dünya görüşünü, din anlayışını ve değerler sistemini paylaşmalarıdır. Bu zihniyet ortaklığı, ona göre özellikle Atatürk'e ve Cumhuriyet ilkelerine yönelik olumsuz bakışta kendisini göstermektedir. Nitekim Öztürk, bu bağlamda, geleneksel cemaat ve tarikat çevrelerinde saygınlığı yüksek olan Emin Saraç gibi isimlerin iktidardaki aktörler üzerinde de belirgin bir nüfuzunun bulunduğuna dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, Ayasofya Camii'nde yapılan kimi dualarda Atatürk'e yönelik açık veya örtük tahkir içeren ifadeler kullanılmasının da, söz konusu zihniyet ortaklığını gözler önüne seren somut göstergeler arasında olduğunu

belirtir (2022l). Öztürk'e göre bu ortak zemin, büyük ölçüde Necip Fazıl'ın son dönem zihniyeti üzerinden şekillenmiştir.[146] Özellikle onun Atatürk'e ve CHP'ye duyduğu hınçla kaleme aldığı sert eleştiriler, ''camileri ahır yaptılar'' söyleminde somutlaşan bir ideolojik çerçeve oluşturmuştur. Bu çerçeve, Kadir Mısıroğlu gibi figürlerin söylemleriyle birleşerek Cumhuriyet'e ve Atatürk ilke ve inkılaplarına karşı benzer bir tavır üretmiştir. Öztürk, bu zihniyetin hem iktidar çevrelerinde hem de İsmailağa ya da Menzil gibi cemaatlerde aynı doğrultuda ve eşgüdümlü olarak benimsendiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, cemaat ve tarikatların devlet kurumlarına nüfuz etmesi, ona göre iktidarın gafletinin bir sonucu değil, ortak bir dünya görüşüne dayalı olarak yapılan bilinçli bir tercihin sonucudur (2024a). Tuksal, bu zihniyet ortaklığını yalnızca siyasî düzeyde değil, dinî anlayış ve yorumlama biçimlerinde de görmektedir. Nitekim o, FETÖ örneğine atıfla, AK Parti kurmaylarıyla Gülen hareketi kadroları arasında temel dinî meselelerde herhangi bir yorum farkı bulunmadığını belirtmektedir. Başörtüsüne dair ''teferruat'' tartışması[147] gibi münferit konular dışında her iki tarafın da gelenekçi bir çizgiyi benimsediğini, ''geçmişte alimlerin her şeyi söylediği, bugün söylenecek yeni bir şeyin kalmadığı'' anlayışını paylaştıklarını ifade eder. Tuksal'a göre her iki hareket de ancak kendi varlıklarını tehdit eden bir durumla karşılaştıklarında yeni bir yorum geliştirme ihtiyacı duymakta, bunun dışında dinî alanı statik tutan bir yaklaşım sergilemektedirler (2014). Güler'e göre ise zihniyetteki paralellik, yalnızca ortak bir gelenekçi yorumda buluşmakla sınırlı değildir; aynı zamanda ortak bir ahlakî ve psikolojik zemini de içermektedir. Güler, FETÖ örneğinde yaşanan ''kandırılma'' veya ''istismar edilme'' söyleminin bu ortak zemini görünmez kıldığını ve meseleyi yüzeysel bir suçlu – mağdur ikiliğine indirgediğini ileri sürer. Ona göre kandıran ile kandırılan, istismar eden ile edilen arasında uzun süreli ve gönüllü bir birliktelik varsa, bu birlikteliğin mümkün olmasını sağlayan müşterek bir inanç, değer ve duygu dünyası da var demektir. İktidar bu ortaklığın kökleriyle yüzleşmeden, yani kendi kimliğine, değerlerine, mezhep ve meşrebine dokunan bir muhasebe yapmadan ne yaşanan ihaneti sağlıklı biçimde analiz edebilir ne de benzer durumların yeniden yaşanmasını önleyebilir. Güler, bu tür bir yüzleşmeden kaçınmayı ''entelektüel körlük'' ve ''ahlakî ödleklik'' olarak nitelendirmektedir. Ona göre söz konusu

[146] ''Son dönem zihniyeti'' ifadesi, Öztürk'ün değerlendirmesine göre Necip Fazıl'ın ateşli bir CHP karşıtı olduğu sonraki dönemlerini ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Öztürk, Necip Fazıl'ın önceleri CHP'ye yakınlaşıp bu partiden milletvekili olmak istediğini, ancak isteği kabul görmeyince DP'ye yönelerek Menderes'i desteklediğini ifade etmektedir.

[147] Fethullah Gülen'in ''başörtüsü füruattır'' sözü üzerine başlayan tartışma kast edilmektedir. (https: //www. yenisafak.com/gundem/basortusu-teferruat-midir-85505)

olgunun, kendinden uzaklaştırma, marjinalleştirme veya şeytanlaştırma yoluyla üzerinin örtülmesi, esaslı bir muhasebeyi imkansız hale getirmektedir (2017e).

İktidarın kendi sorumluluğunu görmezden geldiği tespiti, bir yandan geçmişteki hataların tekrarlanmasına elverişli bir zemin oluşturduğu, diğer yandan cemaat ve tarikatların kamusal görünürlüğünü ve etkisini daha da pekiştiren bir ortam yarattığı fikrini beslemektedir. Nitekim aktörlere göre iktidar, FETÖ olayından sonra da, çeşitli söylem ve uygulamalarıyla bu yapılara alan açan ve onların meşruiyetini güçlendiren tutumunu aynen sürdürmektedir. Kırbaşoğlu, kamuoyunda ‘‘dindar anayasa’’ tartışması olarak bilinen süreçte bunun tipik bir örneğini görmektedir. Dönemin TBMM Başkanı İsmail Kahraman, ‘‘Yeni anayasada laiklik tarifi olmamalı, dindar anayasa yapmalıyız’’ şeklinde açıklamalarda bulunmuş, daha sonra ise bunun kendi şahsî düşüncesi olduğunu ifade etmiştir.[148] Kırbaşoğlu'na göre bu tür çıkışlar iktidarın gerçek niyetini yansıtmaktan çok, cemaat ve tarikatlara ‘‘mavi boncuk’’ dağıtmak anlamını taşımakta; onların hoşuna gidecek söylemlerle desteklerini canlı tutmayı hedeflemektedir (2017a). Buna benzer bir gözlemi, Tuksal da Diyanet'in kurumsal tavrına ilişkin ortaya koymaktadır. Ona göre Diyanet yöneticileri, kendi görüşleri farklı olsa bile, cemaat ve tarikatların hoşlanmayacağını düşündükleri konularda onları memnun edecek ifadeleri tercih etmektedirler (2016). Benzer bir eleştiriyi Erdeğer, medya ve siyaset eliyle küçük, belirli zihniyetteki cemaat ve tarikatların gereğinden fazla ön plana çıkarılmasına karşı yapmaktadır. Ona göre bu yapıların devlet nezdinde ve ana-akım medyada aşırı taltif edilmesi, toplumun küçük bir kesimini bağlayan görüşlerinin sanki geniş kabul görüyormuş gibi yansıtılması genel algıyı çarpıtmaktadır. Erdeğer, bu durumun söz konusu cemaatlerin propaganda imkanlarını artırdığını ve özgül ağırlıklarıyla orantısız bir etki yaratmalarına yol açtığını belirtir. O, eleştirisini İsmailağa Cemaati'nin ölen şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu'nun cenaze töreninde ortaya çıkan tablo üzerinden daha da somutlaştırmaktadır. Cumhurbaşkanı dahil tüm devlet erkanının cenazede dikkat çeken bir temsiliyetle hazır bulunması, Erdeğer'e göre bu cemaate devlet nezdinde sağlanan resmî itibarın boyutunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır (2022d). Törendeki tabloya ilişkin Öztürk'ün değerlendirmesi ise, devletin en tepesindeki ismin törene katılımının ve yeni şeyhin isminin onun huzurunda ilan edilmesinin cemaate büyük bir özgüven aşıladığı ve adeta ‘‘devlet biziz’’ duygusu oluşturduğu yönündedir. Öztürk, bu sembolik jestin sıradan bir katılım olmanın ötesinde, bu cemaate devlet nezdinde

[148] Kahraman, 25.04.2016 tarihinde, Akademisyen ve Yazarlar Birliği tarafından düzenlenen bir konferansta şu sözleri sarf etmiştir: ‘‘Laiklik bir kere yeni anayasada olmamalıdır. Anayasamızın dinden kaçınmaması lazım. Bir İslam ülkesiyiz. Bu nedenle dindar bir anayasa yapmalıyız.’’ (https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/tbmm-baskani-kahraman-laiklik-yeni-anayasada-olmamalidir/561319)

olağanüstü bir prestij ve dokunulmazlık kazandırdığını, böylece cemaatin siyasal alandaki gücünü perçinlediğini vurgulamaktadır (2022f, 2022n).

Aktörlere göre bu dokunulmazlık ve meşruiyet hissinin verdiği cesaretle cemaat ve tarikatlar, kamusal ve siyasal alan üzerinde müdahaleci pratiklere kalkışmakta; devleti ve toplumsal kurumları kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye dönük girişimlerde bulunmaktadırlar. İslamoğlu, bazı cemaat ve tarikatların kendi hoşlanmadıkları toplantı ve etkinliklerin iptal edilmesi için valiler ve belediye başkanları üzerinde baskı kurduklarını, bu makamların da söz konusu zorbalığa boyun eğdiklerini ifade etmektedir (2019a). Benzer şekilde Eliaçık, Diyanet'in içerisine yerleşmiş tarikat eğilimli grupların, farklı dinî görüşleri ''tehlikeli'' ilan ettirerek devletin imkanlarını bu görüşleri susturmak için seferber ettiklerini, bu yolla dinî çoğulculuğu ortadan kaldıran bir ''dinî diktatörlük'' pratiği sergilediklerini vurgulamaktadır. Eliaçık, bu duruma, bazı grupların tezviratları neticesinde kendi ''Yaşayan Kur'an'' adlı meal-tefsir çalışmasının Din İşleri Yüksek Kurulu kararıyla toplatılması olayını somut bir örnek olarak göstermektedir (2023c). Bu bağlamda Öztürk ise, birtakım cemaatlerin kendilerini Diyanet'e alternatif olarak konumlandırıp ''itikat tashihçiliğine'' soyunduklarını ve rakip grupları yaftalayarak tasfiye ettirdiklerini belirtmektedir (2016c). Ona göre bu yapılar, üniversitelerde dekan ve rektör atamalarından yeni enstitülerin açılıp-açılmayacağına kadar uzanan karar süreçlerinde söz sahibi olacak ölçüde güç kazanmış (2024a), medya imkanlarını da kullanarak toplumda sürekli infial yaratma ve devlet kurumlarını harekete geçirerek istemedikleri kişileri etkisiz kılma noktasına gelmişlerdir. Öztürk, bu durumun, ''katsayısı tahmin edilemeyecek bir şımarıklık'' düzeyine ulaştığını ve cemaatlerin kamusal hayatta neredeyse dokunulmaz bir pozisyon elde ettiklerini ileri sürmektedir (2020f).

Öztürk'e göre bu müdahaleci tavır, FETÖ'nün yöntemlerinden esinlenmekle birlikte, bazı açılardan ondan farklı bir karakter sergilemektedir. Söz konusu örgütün ülkede yarattığı en zararlı etkiyi elemanlarının sayısında değil, geride bıraktığı usul, yöntem ve uygulamalarda gören Öztürk, mevcut cemaat ve tarikatların kendi müdahaleci pratikleri için bu mirastan epey yararlandıklarını vurgulamaktadır. Ancak ona göre bu yapıların uygulamaları FETÖ'nün daha rafine ve ölçülü yöntemlerine kıyasla çok daha kaba-saba ve haşin bir nitelik taşımakta; adeta ''züccaciye dükkanına giren fil'' misali her şeyi yıkıp dökmektedir (2022b). İslamoğlu ise bu noktada mevcut cemaat ve tarikatların FETÖ tecrübesinden çıkardıkları derslere dikkat çekmektedir. Ona göre bu yapılar bu örgütün hatalarını görüp kendi hedeflerini daha sistemli ve planlı bir şekilde büyütmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, onun yanlışlarını tekrar

etmeme amacıyla hedefe yönelik stratejiler geliştirmekte; hastanelerden bakanlıklara, büyük ihaleler ve ekonomik rantın yoğunlaştığı alanlara kadar hakimiyet kurmayı hedeflemektedirler (2019c).

Buraya kadar ortaya konan tablo, iktidarın din alanındaki yöneliminin mahiyetine dair temel bir soruyu gündeme getirmektedir: böylesi bir ortamda iktidarın izlediği din politikasının ne olduğu ve hangi hedefe yöneldiği. Öztürk, Cumhuriyet'in kuruluşunda devletin iyi-kötü bir din politikası belirlediğini hatırlatmaktadır. Bu politika, din alanında belirli bir çerçeve çizmiş, cemaat ve tarikatları, tekke ve zaviyeleri bu resmî çerçevenin dışında bırakmıştır. Buna karşın, Öztürk, bugün AK Parti iktidarının –şaşırtıcı bir şekilde– herhangi bir din politikası oluşturmadığını söylemektedir. Siyasette dinî söylemi yoğun biçimde kullanan, üstelik meteorolojiden kalkınma planlarına, tarımsal üretimin koordinasyonundan şehirlerin düzenlenmesine varıncaya kadar her alanda planlı hareket eden iktidarın din alanındaki bu politikasızlığı, ona göre tesadüfî bir eksikliğin değil, bilinçli ve yönlendirici bir tercihin sonucudur. Zira iktidar, bu sayede sahayı cemaat ve tarikat yapılarına bırakmakta, böylece resmî bir din politikasının getireceği gayrimeşru duruma düşme riskini ortadan kaldırarak bu yapıların istedikleri gibi hareket edebilecekleri denetimsiz bir alan yaratmaktadır. Öztürk, durumu şu metaforla açıklar: Devlet, şehre merkezî bir su şebekesi sağlamadığında, halk su ihtiyacını mahalle köşelerindeki rastgele ve denetimsiz çeşmelerden karşılamak zorunda kalmaktadır. Ona göre din politikası açısından da durum benzerdir: Resmî bir çerçeve ve denetim olmadığında sahayı kontrolsüz şekilde cemaat ve tarikat yapıları işgal etmekte, bunun sonuçları ise zaman zaman kamuoyuna yansıyan taciz, tecavüz ve istismar vakıaları şeklinde gözlemlenmektedir (2022n, 2022o). Öztürk durumu bilinçli bir politikasızlık ile açıklarken, Bulaç bunu iktidara hazırlıksızlık ve neyi nasıl yapacağını bilememe hali olarak görmektedir. Bulaç'a göre İslamî kesim uzun yıllar süren siyasî mücadelesinde iktidar olmayı temel hedef olarak belirlemiş, başlıca motivasyonu hep bu olmuştur. Bu mücadele sonunda iktidara geldiğinde, iktidarın ne olduğu, nasıl kullanılacağı ve hangi amaçlara hizmet etmesi gerektiği sorularını ciddi biçimde tartışmaksızın ona sıkı sıkıya sarılma yoluna gitmiştir. Ona göre ''iktidar için iktidar'' anlayışıyla hareket edilmesi, ele geçirilen gücün çıkar ilişkilerini besleyen bir araca dönüşmesine yol açmış; bu da cemaatlerin devlete yönelmesine, devlet imkanlarından en büyük payı alma yarışına girmesine sebep olmuştur. Bulaç, Müslümanların, iktidar ve siyaset anlayışlarını, devletle ilişkilerini ve bu süreçte cemaatlerin üstlenmesi gereken rolü yeniden düşünmelerinin zorunlu olduğunu vurgular (2021a).

3.3.3. Popülist Uygulamalar: Dindar Nesil ve Ayasofya

Aktörlere göre iktidarın din alanındaki yönelimleri sadece bu gibi kurumsal vesayet mekanizmalarıyla sınırlı kalmamakta, topluma doğrudan temas eden popülist uygulamalarla da kendini göstermektedir. Bu çerçevede, eleştirilerin odağına yerleşen uygulamalardan biri, genç kuşağa yönelik eğitim politikaları üzerinden toplumsal ve ideolojik bir etki yaratmayı amaçladığı öne sürülen ‘‘Dindar Nesil’’ projesidir. Bu projenin temel bir açmazı, onun tamamen nicel ölçütlere dayalı bir yaklaşımın eseri olması olarak gösterilmektedir. Nitekim Öztürk, ülke sathında sayısız İmam-Hatip ve İlahiyat fakültesi açılarak ve çok sayıda tefsir ve hadîs metni okutularak genç nesillerin daha dindar olacağının varsayıldığını, oysa dindarlık meselesinin nicelikten ziyade nitelikle ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bütün işlerin bir ‘‘kemiyet hesabı’’ üzerinden yürütülmesi, ideallerle gerçeklerin örtüşmemesi sonucunu doğurmaktadır. Öztürk, ülkede dinî içerikli yayınların yanı sıra çeşitli grupların din ve ahlak bekçiliğinin son yıllarda neredeyse kuşatıcı hale gelmesine rağmen toplumda şiddet, cinayet, boşanma gibi vakıaların zirve yapmış olmasının, nicel artışın tek başına dinî ve ahlakî gelişim üretmediğinin en açık göstergesi olduğunu belirtir (2016b).

Buna ek olarak, Öztürk’e göre, proje kapsamında genç kuşağa sunulan eğitim içerikleri büyük ölçüde belirli mezhep ve cemaat-tarikat yorumlarıyla sınırlandırılmakta, böylece özgür düşünce ve eleştirel bakış açısının önü kesilmektedir. Bu sınırlar içinde farklı görüşler hemen itikadî sapkınlık, heterodoksi ve hatta heresi olarak damgalanmaktadır. Farklı bir görüş dile getiren akademisyenler, idarî ve akademik otoritelerin engizisyon niteliğindeki uygulamalarına muhatap olmakta; disiplin yaptırımlarından itibar suikastlarına kadar çeşitli müdahalelere maruz kalmaktadırlar (2020g). Öztürk’e göre geçmişte İlahiyat fakülteleri ve İmam-Hatiplerde cemaat ve tarikatların istismarcı yapılarına karşı sorgulayıcı bir yaklaşım ve farklı görüşlere alan açan bir eğitim modeli mevcut olmuştur. Günümüzde ise söz konusu yapılara tanınan ruhsat ve ayrıcalıklar, bu kurumlarda ne tür derslerin okutulacağını belirleyen paralel bir vesayet sistemi yaratmıştır. Öztürk, bu vesayet sahiplerinin kendi televizyon kanallarında örneğin Gazalî’ye dayanarak felsefe derslerini uygunsuz olarak nitelendirmelerinin, bir süre sonra YÖK’te bu derslerin müfredattan çıkarılması tartışmasını başlatabildiğini belirtmektedir (2022i).

Ona göre ‘‘dindar nesil’’ söylemiyle genç kuşağa sunulan bu eğitim anlayışının amacının eleştirel düşünceden yoksun, sorgulamayan, körü-körüne itaatkar bireyler yetiştirmek olduğu açıktır. Burada, öğrencileri cemaat ve tarikatların öngördüğü çerçevede biçimlendirmek,

düşünmeyen ve itiraz etmeyen bir kitle ortaya çıkarmak hedeflenmektedir. Zira bu yaklaşım, öğrencilerin farklı dinî yorumları ve zengin tarihsel çeşitliliği görebilmelerini engelleyerek dinî bilgiyi belli bir ekolün çizgisi doğrultusunda dogmatik bir çerçeveye hapsetmektedir. Öztürk'e göre bu sistemden mezun olan öğrenciler kesinlikle daha dindar olmayacak; aksine, daha yobaz ve daha tahammülsüz olacaklardır (2021g). Bu nitelikte bir kuşağın yetiştirilmesi, Güler'e göre yalnızca cemaat ve tarikatların değil, aynı zamanda siyasî iktidarın da amaçlarına hizmet etmektedir. Güler, bu anlayışa sahip İlahiyat fakülteleri ve İmam-Hatiplerin sayısının artırılmasını, iktidarın ''arka bahçesi'' işlevi gören ''dindar seçmen'' yetiştirmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirmektedir. Ona göre ''minareler süngü, camiler kışla, mü'minler asker'' metaforu, imgesel olarak genç kuşağın ideolojik ve siyasî hedefler doğrultusunda şekillendirilmesini dile getirmektedir (2022h). Sorgulamayan, eleştirmeyen, kolay yönlendirilebilir insan yetiştirmenin hem cemaat ve tarikatların hem de siyasî iktidarın ortak amacı olduğunu İslamoğlu da ifade etmektedir. Ona göre bu hedef, özellikle ''dindar nesil'' söylemi çerçevesinde yürütülen projelerin başarısını garanti altına alan temel faktördür. İslamoğlu, tarikatların şeyh – mürit ilişkisi sayesinde bireylerin akıl ve iradelerini şeyhe bütünüyle teslim ettikleri, mutlak itaatin sağlandığı bir yapı oluşturduklarını belirtmektedir. Bu ilişkinin, iktidarın ideolojik hedefleri doğrultusunda genç kuşağın yönlendirilmesini son derece kolaylaştırdığını, şeyhin tek bir işaretiyle kitlelerin harekete geçebildiği bu yapının siyasî mobilizasyon için benzersiz bir imkan sunduğunu vurgulamaktadır. Böylece tarikatlar, iktidarın ''dindar nesil'' vizyonu çerçevesinde, sorgulamayan ve itaatkar bir kuşağın ortaya çıkmasında kritik bir işlev üstlenmektedir (2022b).

İslamoğlu, bu noktada projenin yalnızca toplumsal değil, teolojik açıdan da sorunlu olduğunu vurgulamakta ve ''dindar nesil'' söyleminin İslam'ın sunduğu insan anlayışıyla bağdaşmadığını belirtmektedir. Ona göre öncelikle ''dindar nesil'' kavramının kendisi bir tanıma muhtaçtır. Zira dindar gençlik yetiştirme hedefi Türkiye'de öteden beri İslamcı ve muhafazakar kesimlerin dillendirdiği bir ideal olmuştur; kimi ''altın nesil'', kimi ''Âsım'ın nesli'' gibi adlandırmalarla kendince bir nesil hayali kurmuştur. İslamoğlu, bu yaklaşımın en büyük probleminin ''mühendislik eseri'' bir insan tipi tasavvuruna dayanması olduğunu ifade etmektedir. Oysa ona göre insan, bir ''proje nesnesi'' değil, fıtratı olan bir varlıktır; bu nedenle onu şekillendirme, biçimlendirme çabası temelde insanın yaratılışına karşı beslenen bir güvensizliği yansıtmaktadır. Bu, karşıt ideolojilerin çokça şahit olunan ''mühendislik'' girişimlerini eleştirenlerin aynı yöntemleri bu defa ''dinî'' bir kılıfla tekrar etmesi anlamına gelmektedir. Buna ''İslamî'' denmesinin onu İslamî yapmadığını belirten İslamoğlu, İslam'ın

toplumsal bir dönüşüm için insanı dışarıdan zorlayarak şekillendirmeyi değil, kişinin kendini dönüştürmesini, örneklik teşkil etmesini, başkalarına model olmasını öngördüğünü vurgular. İslam'ın insan anlayışı, ona göre bireyi oyun hamuru gibi yoğurulacak bir nesne olarak değil, yaratılışında zaten değerli ve iyiliğe meyyal bir varlık olarak görür. Vahyin amacı, bu noktada insana ve akla sadece yardımcı olmaktır. Dolayısıyla hangi isim altında olursa olsun toplumsal mühendislik tarzı projeler ona göre dinin öngördüğü yönteme aykırıdır (2020d).

''Dindar Nesil'' projesine yöneltilen eleştirilerin bir yönü de, onun günümüz toplumsal gerçekliği ve çağın dinamikleriyle uyumsuz olduğudur. Güler'e göre ''Dindar Nesil'' projesi, günümüz toplumlarında başarıya ulaşması mümkün olmayan bir girişimdir. Toplumsal mühendislik yalnızca kapalı toplumlarda işler; örneğin 19. ve 20. yüzyıllarda faşizm ve komünizm gibi sistemlerde ancak etkili olabilmiştir. Günümüzde ise internetin, iletişimin ve ulaşımın bu denli yaygınlaştığı, bireylerin her an her bilgiye erişebildiği bir toplumda benzer mühendislik çabaları sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Güler'in bu bağlamda vurguladığı asıl nokta, dindarlığın üretiminde çağın icaplarına uygun sahici bir dil ve pratiğin, ortam ve yöntemlerin geliştirilmesinin zorunluluğudur. Gençlere İmam-Hatiplerde Ortaçağ'dan kalma kuram ve kavramların ezberletilmesi veya İlahiyat fakültelerinde felsefe ve sosyal bilimlerin azaltılarak klasik İslamî disiplinlerin yoğunlaştırılması, ona göre gençlerin kendi deneyim ve düşünce dünyalarıyla bütünleşemeyen bir bilginin onlara dayatılması anlamına gelmektedir (2022h). Tuksal da benzer bir değerlendirmeyi pedagojik ve bireysel boyutta yapmaktadır. Ona göre iktidarın dindar nesil yetiştirme çabasının, hem çocukların mevcut deneyim ve seçenekleriyle uyumsuz bilgi dayatmaları, hem de aile ve cemaatlerin beklentileri dolayısıyla fiilen başarıya ulaşamayacağı açıktır. Tuksal, anaokulu düzeyinden itibaren hazırlanan dinî eğitim programlarının çocukların fıtratına ve öğrenme kapasitesine uygun olmaması nedeniyle de bu çabanın tepki doğuracağını ve projenin tam tersi bir etki yaratacağını ifade etmektedir (2015).

İktidarın popülist din politikaları kapsamında aktörler tarafından eleştiri konusu yapılan bir diğer sembolik adım ise Ayasofya'nın camiye çevrilmesidir. Bu uygulamanın hem dinî hem de toplumsal boyutlarıyla sorunlu olduğu ileri sürülmektedir; eleştirilerin temelinde söz konusu kararın tarihî ve teolojik bir perspektifle değerlendirilmesi gerekliliği yatmaktadır. Kırbaşoğlu, Ayasofya'nın camiye çevrilmesini, her şeyden önce iktidarın siyasî bir malzemesi ve popülist bir hamlesi olarak nitelendirir. Ona göre Ayasofya tartışmasının kökeni iç politikaya dayanmakta ve sağ partilerin tarihsel alışkanlıklarından beslenmektedir; zira sağ

siyasette Ayasofya, daima oy devşirmek için kullanılan bir araç olmuştur. Bu yapının camiye çevrilmesi talebinin toplumdan değil, siyasetçiler tarafından gündeme taşındığını vurgulayan Kırbaşoğlu, gerçek sorunu geçim derdi olan toplum açısından Ayasofya meselesinin öncelikli gündemler arasında yer almadığını, hatta kendi ifadesiyle ‘‘bininci sıraya bile giremeyecek’’ ölçüde talî bir konu olduğunu belirtmektedir (2020b). O, iktidarın böyle bir adım atmaya gerek duymasını, azalan siyasal desteğini telafi etme çabasının bir yansıması olarak görmektedir. Bu bağlamda söz konusu kararın, iktidarın popülarite kaybını dengelemek ve destekçilerini dinî ve milliyetçi hassasiyetler üzerinden konsolide etmek amacıyla yürütülen bir siyasal iletişim stratejisinin parçası olduğunu ifade eder (2020c). Kırbaşoğlu gibi Ünsal da bu adımı siyasî konsolidasyon perspektifiyle yorumlamaktadır. Ona göre Türkiye’de yaklaşık %65’lik sağ-muhafazakar-dindar bir kesim bulunmaktadır ve iktidar, bu kesimin desteğini kendi lehine pekiştirmek amacıyla bu tür sembolik konulara yönelmektedir. Nitekim daha önce bütün partilerin onayladığı ve hatta AK Parti’nin diğer ülkelerde kabul edilmesi için çaba sarf ettiği İstanbul Sözleşmesi’nden geri adım atılması da aynı bağlamda değerlendirilmektedir. Ünsal, iktidarın bu konsolidasyona ihtiyaç duymadığı dönemlerde ise Ayasofya konusunda daha temkinli davrandığını, hatta Erdoğan’ın ‘‘Sultanahmet’i doldurdunuz da mı Ayasofya’yı istiyorsunuz?’’ dediğini hatırlatmaktadır.[149] Ancak iktidar, oy tabanı eridikçe, %65’lik kesim üzerindeki etkisini maksimize edecek söylem ve uygulamalara yönelmiştir (2021e).

Kırbaşoğlu’na göre Ayasofya’nın camiye çevrilmesinin sırf popülizm kaynaklı bir karar olduğunu gösteren bir başka husus da, Türkiye’de camilerin zaten bir doluluk sorununun bulunmasıdır. Ona göre mevcut camilerin cemaati çoğu zaman sınırlı olup, pek çok camide bir-iki safı aşmayan cemaatlerle ibadet yapılmakta, kimi yerlerde ise tek bir safın bile doldurulamadığı görülmektedir. Dolayısıyla, yeni camilere ihtiyaç bulunmadığı açıkken, Ayasofya’ya yönelik bu adım, toplumsal bir ihtiyacı karşılamaktan ziyade popülist bir tercihi yansıtmaktadır. Kırbaşoğlu, bu bağlamda Erdoğan’ın ‘‘Sultanahmet’i doldurdunuz da mı…’’ şeklindeki çıkışını, camilerin doluluk sorunu bulunduğunun birinci ağızdan bir itirafı olarak değerlendirmektedir (2020b, 2020c). Üstelik bu adım, Cihangir İslam’a göre, toplumun görüşü alınmadan, tepeden inme bir kararla hayata geçirilmiştir. Gerek yerel halkın gerekse sivil toplumun sürece dahil edilmemesini eleştiren İslam, bunu toplumun öncelikli sorunlarını örtme stratejisinin bir parçası olarak görmektedir. Ona göre işsizlik, dış borçlar ve ekonomik

[149] Cumhurbaşkanı Erdoğan, 31.03.2019 yerel seçimleri öncesinde Tekirdağ mitinginde yaptığı konuşmada şöyle demiştir: ‘‘Mesele o değil. Bu işin bir siyasî boyutu var, yanı var. Yan tarafta Sultanahmet’i doldurmayacaksın, ‘Ayasofya’yı dolduralım’ diyeceksin. Bu oyunlara gelmeyelim. Bunların hepsi tezgah.’’ (https://www.daily motion.com/video/x74bjwy)

sıkıntılar gibi somut sorunlar ortada dururken Ayasofya meselesi gibi sembolik konulara yönelmek, gerçek bir ihtiyacın değil, siyasî amaçlarla yürütülen gündem oluşturma çabasının bir ürünüdür (2020a).

Bu noktada Erdeğer ise iktidar açısından Ayasofya'nın dinî-tarihî bir sembol olarak ifade ettiği anlamı sorgulamaktadır. Ona göre Ayasofya, iktidar için esasen yalnızca kendi siyasî bekası ve meşruiyetine hizmet ettiği ölçüde bir değer ifade etmekte, aksi halde pek bir anlam taşımamaktadır. O, bu yöndeki tespitini, sürekli ''Osmanlı'', ''ecdat'', ''tarihî miras'' söylemleriyle prim yapan iktidarın siyasî bir çıkar elde edemediği diğer ecdat yadigarlarına gösterdiği kayıtsız tutumla temellendirir. Bu kayıtsızlığın en çarpıcı örneği, hicrî 29 yılında fethedilmiş kadim bir İslam beldesi olan Hasankeyf'in sular altında bırakılmasıdır. Erdeğer'e göre böylesine köklü bir İslam şehrinin, tarihî eserleriyle birlikte suya ve betona gömülmesi, iktidarın ''ecdat'' söylemindeki samimiyetsizliğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Osmanlı mirası olan pek çok tarihî eser ya kaderine terk edilmiş ya da restorasyon facialarıyla tahrip edilmiştir; Bursa Ayasofya Orhan Camii'nden Mimar Sinan'ın Atik Valide Sultan Külliyesi'ne, Mesnevihane'den İshak Paşa Sarayı'na kadar birçok örnek bu ihmalkar yaklaşımın göstergesidir. Ona göre iktidarın kayıtsızlığı yalnızca Osmanlı eserleriyle de sınırlı değildir; Bizans dönemine ait eserler dahil pek çok tarihî miras benzer şekilde talana uğramış, Allianoi Antik Kenti baraj suları altında kalmış, Dipsiz Göl gibi tabiat mirasları ise ciddi biçimde zarar görmüştür. Erdeğer'e göre bütün bu örnekler, iktidarın dinî ve tarihî mirası yalnızca siyasî çıkar ürettiği ölçüde sahiplendiğini göstermektedir (2020a).

Ancak, Ayasofya tartışmasının aktörlerce bundan daha önemli görülen bir başka boyutu daha mevcuttur. Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi, her şeyden önce İslam'ın temel ilkeleri çerçevesinde kabul edilemez bulunmakta; Kur'an'ın başka din mensuplarına ait mabetleri dokunulmaz kıldığı, Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki uygulamaların da bunu teyit ettiği dile getirilmektedir. Kırbaşoğlu, konuyla ilgili olarak Hacc Suresi'nin 40. ayetine işaret eder.[150] Söz konusu ayet, diğer dinlerin mabetlerine zarar verilmemesi gerektiği uyarısını içermektedir. Ayette, Yahudi, Hristiyan ve Sabiîlerin ibadet mekanları birlikte zikredilmekte ve bu mekanlarda Allah'ın isminin çokça anıldığına vurgu yapılmaktadır; bu durum, söz konusu mekanların korunmasının bir gerekçesi olarak öne sürülür. Yine adı geçen ayette manastır, kilise ve havraların mescitlerden önce zikredildiğine işaret eden Kırbaşoğlu, burada

[150] Ayette geçen ilgili ifade şu şekildedir: ''Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çokça anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yıkılır giderdi.''

geçen ‘‘mescit’’ kelimesinin bile çeşitli tefsirlerde Müslüman olmayan din mensuplarına ait ibadet mekanları olarak yorumlandığını belirtmektedir (2020b, 2020c). Bu çerçeveyi daha da ayrıntılandıran Erdeğer, Kur’an’da ve Arapça kaynaklarda Hristiyan mabetlerini tanımlamak üzere kullanılan farklı kelimelere dikkat çekmektedir. Ona göre Arapça kaynaklarda geçen ‘‘deir’’, ‘‘umr’’, ‘‘kalaya’’, ‘‘bia’’ (çoğulu ‘‘biyu’’) ve ‘‘savma’’ (çoğulu ‘‘savami’’) gibi kelimeler Hristiyan mabetlerini ifade etmektedir. Nitekim Hacc Suresi’nin 40. ayetinde yer alan ‘‘savami’’ ve ‘‘biya’’ da genellikle ‘‘manastır’’ ve ‘‘kilise’’ anlamında kullanılmaktadır. Kur’an’daki çoğulcu mekan anlayışını yansıtan bu çerçeve, Erdeğer’e göre din ve vicdan özgürlüğü bağlamında söz konusu mabetlerin koruma altına alınmasını gerektirmektedir. Zira İslam, farklı din mensuplarına inançlarını serbestçe yaşama ve ibadetlerini özgürce yerine getirme imkanı tanımış; çeşitli inanç gruplarının hakları Kur’an’ın öngördüğü ilkelere uygun biçimde korunmuştur. ‘‘Dinde zorlama yoktur’’ ayeti[151] başta olmak üzere birçok ayet,[152] bu hakları güvence altına alan nasslar kapsamında zikredilebilir. Erdeğer, Serahsî’nin el-Mebsût adlı eserine atıfla İslam hukukçularının gayrimüslimlere yönelik ‘‘onları kendi inançlarıyla baş başa bırakma’’ prensibini bu çerçevede formüle ettiklerini belirtir (2020a). Yine bu çerçevede İslamoğlu ise meseleye Kur’an’daki ‘‘fetih’’ kavramı üzerinden yaklaşmaktadır. O, ‘‘uydurulmuş din’’ olarak adlandırdığı geleneksel anlayışta fethin genellikle toprak ele geçirme ve bir beldede hakimiyet kurma anlamına geldiğinin altını çizmektedir; nitekim İstanbul’un alınışının yıldönümünde Fetih Suresi’nin okutulması bu anlayışı yansıtır. Oysa İslamoğlu’na göre Kur’an’daki fetih kavramı, toprak ele geçirme ve hakimiyet kurma anlamına indirgenemez. Ona göre Fetih Suresi, Hz. Peygamber’in müşriklerle akdettiği Hudeybiye Antlaşması üzerine inmiş olup, temel mesajı insanların yüreklerinin kazanılması, gönüllerinin fethedilmesidir; yani bir barış ve uzlaşma sûresidir. Bu sûrenin indiği dönemde Mekke, Bedir ve Huneyn’deki gibi savaş ve çatışmaların değil, barış ve antlaşmaların ön planda olduğu bir süreç söz konusudur. Bu nedenle İslamoğlu, Fetih Suresi’nin gerçek anlamının toprak veya mabet işgaliyle değil, insanların rızasının kazanılmasıyla ilgili olduğunu vurgular. Ona göre Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesi bu ilkeyle çelişmekte ve Kur’an’ın ortaya koyduğu fetih anlayışıyla bağdaşmamaktadır (2022b).

Başka dinlere ait ibadet yerlerinin camiye çevrilemeyeceği konusunda Hz. Peygamber’in uygulamalarından da örnekler dile getirilmektedir. Bulaç, bu bağlamda, onun müşrikler dahil İslam devletinin tebaası durumunda olan gayrimüslimlere verdiği bütün ahitnâmelerde,

[151] Bakara-256
[152] Yunus-99, Kehf-29

ibadethanelerinin ve din adamlarının güvence altında olacağını taahhüt ettiğini aktarmaktadır (2023). Erdeğer, Hz. Peygamber döneminde bu toplulukların kilise, havra ve benzeri ibadet mekanlarının korunduğunu gösteren belgelerin Muhammed Hamidullah'ın titiz çalışmasıyla ortaya konduğunu belirttikten sonra, bu doğrultuda örnekler sunmaktadır. Bunlardan birinde, doğuda ve batıda yaşayan tüm Hristiyanların dinlerinin, kiliselerinin, canlarının, ırzlarının ve mallarının Allah'ın, Peygamber'in ve mü'minlerin himayesinde olduğu belirtilmekte; istemedikleri halde İslam'a zorlanamayacakları ve herhangi bir haksızlığa uğradıklarında Müslümanların onları korumakla yükümlü oldukları bildirilmektedir. Necran Hristiyanlarıyla yapılan antlaşmada da bu yaklaşım teyit edilmekte, ''kiliselerin hiçbirinin yıkılamayacağı, camiye dönüştürülemeyeceği ve evlerinin de Müslüman evlerine çevrilemeyeceği'' hükme bağlanmaktadır. Hatta bu toplulukların mabetlerini yaşatabilmeleri için ihtiyaç duydukları harcamaların onların zimmetlerine yüklenmediği, aksine devlet hazinesinden desteklendiği ifade edilmektedir. Erdeğer, yine Necranlı bir heyetin Medine ziyaretinde ibadetlerini yerine getirebilmeleri için Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'yi onlara tahsis etmesini bu anlayışın en çarpıcı örneklerinden biri olarak zikreder (2020a).

Erdeğer, kiliselerin camiye çevrilmesi uygulamasına meşruiyet kazandırmak için kimi zaman Mekke'nin fethi sonrasında Kâbe'nin putlardan arındırılması örneğine başvurulduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu, tutarsız bir kıyastır. Zira Kâbe, aslı itibarıyla bir müşrik mabedi değil, Hz. İbrahim tarafından tevhid inancı üzerine inşa edilmiş, ancak zamanla içerisi putlarla doldurulmuş bir yapıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaptığı, başka bir dine ait bir mabedi camiye dönüştürmek değil, dejenere edilmiş bir İslam mabedini aslına irca etmek olmuştur. Erdeğer, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca hiçbir kiliseyi ya da havrayı camiye çevirmediğini, aksine böyle bir uygulamayı yasakladığını vurgulamaktadır. Aynı yaklaşım, ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra dört halife döneminde de sürdürülmüştür. Nitekim kaynaklarda, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde tek bir kilisenin ya da havranın camiye çevrildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Özellikle Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethi sırasında sergilediği tutum, bu anlayışın en dikkat çekici örneklerinden birini oluşturmaktadır. ''Hz. Ömer'in Güvence İlanı'' olarak bilinen tarihî vesika ile Kudüs şehrinin dinî, kültürel ve sosyal çeşitliliğinin muhafazası güvence altına alınmış, halkın temel hak ve özgürlükleri garanti edilmiştir. Erdeğer'in Taberî'den aktardığı metin bu teminatın mahiyetini şu şekilde ortaya koymaktadır: ''Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla; bu sözleşme, mü'minlerin emiri ve Allah'ın kulu Ömer tarafından İliyâ (Kudüs) halkına verilmiş bir güvencedir. Onların canlarına, mallarına, kiliselerine, haçlarına,

yerleşik ve göçebe bütün fertlerine teminat verilmiştir. Kiliseleri mesken yapılmayacak, yıkılmayacak ve kısmen dahi olsa işgal edilmeyecektir. İçlerindeki kutsal eşyalara dokunulmayacak, mallarına el sürülmeyecektir'' (2020a). Bu bağlamda Bulaç, Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethi sonrasında sergilediği bu tavrı destekleyen bir başka dikkat çekici olaya işaret etmektedir. Rivayete göre Hz. Ömer namaz kılacak bir yer aramış, şehrin piskoposu kendisine Kıyamet Kilisesi'ni tahsis ederek burada namaz kılabileceğini söylemiştir. Ancak Hz. Ömer, böyle bir davranışın ileride Müslümanların burayı camiye çevirmelerine gerekçe yapılabileceğini düşünerek teklifi kabul etmemiş, namazını başka bir yerde kılmıştır. Onun namaz kıldığı yer, bugün ''Ömer Mescidi'' olarak bilinmektedir (2023).

Aktörlere göre tüm bu örnekler, iktidarın Ayasofya'yı camiye dönüştürmesinin, İslamî referanslarla temellendirilmesi mümkün olmayan siyasî ve stratejik bir hamle olduğunu ortaya koymaktadır. Cihangir İslam, 1453 ve 1934'teki kararlardan bahisle bunun hem imparatorluk hem de ulus-devlet perspektifine uygun bir uygulama olduğunu belirtir (2020a). Ancak bu perspektif, mütekabiliyet ilkesi gereği, gayrimüslim ülkelerin kendi sınırları içinde atacakları benzer adımlar karşısında her türlü itiraz hakkını ortadan kaldırmaktadır. Kırbaşoğlu'na göre böylesi bir durumda, örneğin Endülüs'teki tarihî camilerin kiliseye çevrilmesine karşı haklı bir itiraz zemini artık bulunamaz (2020b). İslamoğlu, Endülüs örneğinin bir faraziyeden ibaret olmadığını belirtmekte ve İspanya hükümetinin Kurtuba Camii üzerindeki tasarrufuna dikkat çekmektedir. Ona göre ortasına katedral inşa edilmek suretiyle bu tarihî İslam mabedinin kimliği ve bütünlüğü tahrip edilmiştir (2022b). Bu bağlamda Erdeğer ise Müslümanlar için sembolik değeri Kurtuba Camii'nden de büyük olan bir başka noktaya işaret etmektedir: Mescid-i Aksa, yıllardır siyonist İsrail hükümeti tarafından yıkılıp yerine Süleyman Tapınağı inşa edilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Erdeğer'e göre iktidar, aldığı bu Ayasofya kararıyla, Mescid-i Aksa'ya yönelik bu tür bir girişime karşı söz söyleme meşruiyetini de yitirmektedir (2020a).

3.4. Ekonomi Politikası Eleştirisi

Aktörler açısından AK Parti iktidarında ekonomi politikaları, hem sermaye ilişkileri hem de toplumsal adalet bağlamında oldukça tartışmalı bir görünüm arz etmektedir. Onlara göre alternatif bir İslamî modelin geliştirilememiş olması, iktidarın ekonomik yaklaşımını mevcut küresel kapitalist sisteme eklemlenmenin ötesine geçemeyen bir çizgiye taşımıştır. ''Faizsiz bankacılık'' gibi birtakım sınırlı girişimler, kapitalist sistemden yalnızca terminolojik düzeyde farklılaşan, fakat esasen aynı işleyişi sürdüren uygulamalar olarak değerlendirilmektedir. Faiz

karşıtı söylemin tutarlı bir çerçeveye oturmadığı, aksine toplumsal ölçekte yeni mağduriyetler doğurduğu dile getirilmektedir. İktidarın sermaye ile kurduğu ilişkiler, aktörlerce özellikle üretim yerine rant odaklı bir ekonomik yapıyı teşvik ettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu yaklaşımın, toplumsal kesimlerin refah düzeyini yükseltmekten çok, belirli gruplar lehine kaynak aktarımına imkan sağlayan bir düzeni beslediği; yoksulluğa ilişkin politikaların ise sürdürülebilir bir sosyal adalet perspektifinden ziyade, geçici ve çoğu zaman siyasî sadakati pekiştirmeye yönelik araçlar olarak işlev gördüğü vurgulanmaktadır.

3.4.1. Kapitalist Sisteme Teslimiyet

Kırbaşoğlu'na göre AK Parti'nin kurucu kadroları siyasî yolculuklarına bugünkünden çok farklı bir ekonomik tahayyülle başlamışlardır. Bu kadroların içinde yetiştiği Millî Görüş hareketi, sermaye çevrelerinden bağımsızlığı, güçlü sosyal adalet vurgusu ve emperyalizm karşıtı söylemiyle öne çıkmış; tabanını ise büyük ölçüde ezilen, horlanan ve sömürülen toplumsal kesimler oluşturmuştur. Hareket, fikrî düzeyde Seyyid Kutub'un ''İslam'da Sosyal Adalet'' ve ''İslam – Kapitalizm Çatışması'' yahut Mustafa es-Sıbaî'nin ''İslam Sosyalizmi'' gibi eserlerinden beslenmiş, bu da ona dönemin siyasal ikliminde ''dışarıdan komünizmi andıran'' bir görünüm kazandırmıştır. Bu nedenle, hareket mensupları kimi çevrelerce ''yeşil komünistler'' diye anılmış, hareketin kendisi ise dışı yeşil (İslam), içi kırmızı (sosyal adaletçi eğilim) olan ''karpuz'' metaforuyla tasvir edilmiştir. Kırbaşoğlu, bu benzetmenin küçültücü bir niyet taşısa da, Millî Görüş'ün sosyal adaletçi karakterini doğru yansıttığını vurgular. Ancak ona göre iktidara yaklaşan süreçte hareketin ''ihlası'' giderek zayıflamış, 28 Şubat sonrası parçalanan yapının AK Parti'ye dönüşen kolu kapitalizme bütünüyle eklemlenmiştir. Bir zamanlar ''Adil Düzen'' sloganıyla alternatif bir ekonomik model arayışını temsil eden bu kadrolar, iktidara geldikten sonra küresel sermaye ile tam uyumlu bir çizgiye yönelmişlerdir. Bu dönüşümü Kırbaşoğlu, ''karpuzdan fıstıklı çikolataya geçiş'' metaforuyla ifade etmektedir. Artık İslamî iddia kapitalizmi kuşatan değil, bilakis onun içine alınarak pazarlanan bir piyasa ürününe dönüşmüştür. Nitekim başlangıçta kapitalizme karşı tavır alan kadroların zamanla küresel sermayeyi savunur hale gelmeleri, hatta kapitalizme itiraz etmeyi ''ekonomik faşizm'' olarak nitelendirmeleri,[153] bu savrulmanın en açık göstergelerindendir (2016d).

[153] Dönemin Başbakanı Erdoğan'ın, 2009 yılında Almanya'nın Hannover kentinde Türk sivil toplum kuruluşu temsilcileriyle bir araya geldiği toplantıda yaptığı açıklama kast edilmektedir. Söz konusu toplantıda Erdoğan, küresel sermayeye karşı çıkan tutucu çevrelerden bahisle şöyle demiştir: ''Komünist ülkelerde bile artık böyle bir mantık yok. Bu ülkeler bile gerek özelleştirme gerekse yatırım için yabancı sermayeyi ülkeye çekmeye çalışırken bizde böyle bir tutucu düşünceyle ne yazık ki zihniyetleri, kafaları karıştırıyorlar. 'Ülkeyi satıyor'

Benimsenen bu yeni söylemin gereklilikleri, Kırbaşoğlu'na göre iktidarın bugün izlediği ekonomi politikalarında tüm açıklığıyla gözlemlenebilmektedir. Kapitalizme alternatif ekonomik söylemlerin yerini, bugün artık tamamen serbest piyasa ekonomisi doğrultusundaki uygulamalar almıştır. Bu bağlamda iktidar, dar gelirlileri ve işçi sınıfını yasal ve yapısal düzenlemelerle korumak yerine, yardımları büyük ölçüde sermayenin insafına bırakmakta; gerektiğinde ise kömür, makarna gibi yardım paketlerini seçimlerde kullanılabilir bir ''sadaka kültürü'' çerçevesinde dağıtmakla yetinmektedir. Bu durum, Kırbaşoğlu'na göre AK Parti'nin sosyal adalet iddiasından nasıl uzaklaştığını ve küresel kapitalizmle ne denli bütünleştiğini göstermektedir (2016c). Ona göre iktidarın ekonomi pratiğinde hakim olan anlayış, tamamen sermayeden yana, fakir halkı göz ardı eden ''abdestli kapitalist'' bir zihniyeti yansıtmaktadır (2021b). Müftüoğlu'na göre ise bu durum, yalnızca iktisadî bir yönelimin değil, aynı zamanda derin bir ahlakî ve zihinsel çözülmenin de ifadesidir. İslam'ın hiçbir şekilde kapitalizmle bağdaşmayacağını belirten Müftüoğlu, buna rağmen izlenen ekonomi politikaları sonucunda Müslümanların kapitalizmle adeta bütünleştiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu bütünleşme, Müslümanların ahlaksız ve fırsatçı bir ekonomik düzene ikna edilmiş olmaları demektir. Aynı zamanda bireysel bir dindarlığa hapsedilmeleridir; ibadet ve dindarlık yalnızca kişisel hayatın sınırları içinde yaşanmakta, kamusal alan ise bütünüyle kapitalist, neoliberal ve seküler mantığın denetimine bırakılmaktadır. Müftüoğlu, Müslümanların bağımsız bir bilinç ve irade üretmesine engel olan bu sürecin zihinsel bir sömürgecilik biçimi olduğunu ifade eder (2017a).

Kırbaşoğlu'na göre iktidarın kapitalist sisteme böylesine eklemlenmesinin ardında, aslında İslamî hareketlerin genelinde var olan derin bir yetersizlik yatmaktadır. Ona göre bu hareketler teorik ve pratik açıdan kendilerine özgü, dünyadaki diğer modellerle rekabet edebilir bir ekonomik model geliştirememişlerdir. Türkiye özelinde her ne kadar Millî Görüş hareketi çerçevesinde ''Adil Düzen'' gibi sloganlarla alternatif bir ekonomi modeli arayışı dillendirilmişse de, bu iddia hiçbir zaman somut, sahici, sistematik ve teorik temellere dayanan bir İslamî ekonomi modeline dönüşmemiştir. Ekonomik alandaki ilgileri çoğunlukla ''faizsiz bankacılık'' veya ''zekat'' gibi sınırlı başlıklarda yoğunlaşmış, buna karşılık emek, çalışma koşulları, adil ücret, iş güvenliği, sendikalaşma, kadın ve çocuk emeği gibi temel sosyal adalet meseleleri büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu nedenle İslamî hareketlerin sendikacılık anlayışı da zamanla iktidara eklemlenen bir ''sarı sendikacılık'' biçimine dönüşmüş; sendika temsilcileri, işçilerin haklarını savunan birer aktör olmaktan ziyade, siyasî

---

diyorlar. Bu hiçbir şekilde milliyetçilik olamaz. Bu aslında bir ekonomik faşizmdir. Bundan uzaklaşmak, bu anlayıştan sıyrılmak, ülkemizin geleceği adına bundan kurtulmamız lazım. Biz bu konuda gerekli adımları atıyoruz.'' (https://t24.com.tr/haber/ erdogan-alman-vatandasligina-gecin,41903)

ve bürokratik makamlara geçiş için bu alanı bir sıçrama tahtası olarak kullanmışlardır (2016c). Kırbaşoğlu'nun işaret ettiği teorik yetersizliğin iktidarın ekonomi alanındaki uygulamalarında kendini nasıl gösterdiğini Eliaçık ortaya koymaktadır. Ona göre ekonomik alanda alternatif olarak sunulan yegâne uygulama, ''faizsiz bankacılık'' veya ''katılım bankacılığı'' biçiminde tezahür etmektedir. Eliaçık, bu uygulamanın özü itibariyle kapitalizmin mevcut işleyişinden farklı bir yönünün bulunmadığını vurgular; ona göre söz konusu model, kapitalizme yalnızca ''abdest'' aldırmaktan, kavramları İslamî bir kılıfa sokmaktan ibarettir. ''Faiz'' yerine ''kâr payı'' veya ''kredi'' yerine ''karz-ı hasen'' gibi terimlerin kullanılması, ekonomik ilişkilerin ve risk dağılımının özünde herhangi bir değişiklik meydana getirmemektedir. Bankaların ticarî faaliyetlerinden elde edilen kârlar bölüştürülmekte, ancak risk ve kazancın adil paylaşımı bağlamında bir zarar payı söz konusu edilmemektedir. Ona göre sistemin mantığı, geleneksel bankacılığın işleyiş mantığıyla birebir aynıdır. Ayrıca, toplanan fonlar halen Sermaye Piyasası Kurulu ve mevcut bankacılık mevzuatına tabi olmakta, kredi verme süreçleri ve tahsilatlar mevcut bankacılık uygulamalarına uygun şekilde yürütülmektedir. Eliaçık, gerçek bir İslamî bankacılık modelinin ancak bir ''infak fonu'' şeklinde var olabileceğini savunur. Bu fon, toplumsal ihtiyaçları karşılamak üzere bireylerin birikimlerini karşılıksız veya icabında silinebilir şekilde kullandırmayı hedeflemelidir. Ancak böyle bir fon, kâr amacı gütmeyen bir yapıda işletildiği sürece toplumsal dayanışmayı ve ekonomik adaleti güçlendirebilir. Mevcut uygulamalarda ise bu olanak hiçbir şekilde değerlendirilmemekte ve sistem tamamen ticarî kazanç mantığıyla şekillendirilmektedir (2020c).

İktidarın kapitalist işleyişe uygun ekonomi politikalarını İslamî bir renge büründürme çabasına Kaya da dikkat çekmektedir. O, Erdoğan'ın bu bağlamda İslamî kavram ve tezlere sıklıkla başvurmasını, seçmen tabanını motive etmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirir. Ancak sergilenen pratik, ona göre bu tutumun inandırıcılığını ciddi biçimde zedelemektedir (2021c). Bunun en bariz örneği, faiz politikalarındaki tutarsızlıklarda görülmektedir. İktidar, faizin haramlığına dair nass olduğu gerekçesiyle politika faizini %14'e indirme yoluna gitmiştir.[154] Kırbaşoğlu, sömürüye yol açan faizle mücadeleyi değerli bulmakla birlikte, bu mücadelenin başarısının koşulunu, iktidarın diğer tüm ekonomik icraatlarının bununla tutarlı olmasında görmektedir. Ona göre vergi sistemi başta olmak üzere, vatandaşların ekonomik olarak sömürülmesini engelleyecek adil politikaların hayata geçirilmemesi durumunda, dinî gerekçeye dayandırılan faiz indirimi anlamını yitirmektedir. Yine o, millî gelir ve servetin dar bir kesimin elinde yoğunlaşması, gelir dağılımındaki uçurum ve yolsuzluk oranları göz önüne

[154] Bkz. ''Dinin Araçsallaştırılması Eleştirileri – Söylemsel ve Sembolik Araçlar'' bölümü.

alındığında, sadece faiz üzerinden yürütülen bir mücadelenin toplumsal adalet ve ekonomik eşitlik açısından pek bir anlamının olmayacağını vurgulamaktadır (2021c). Benzer biçimde Eliaçık da, iktidarın ekonomi politikalarındaki temel sorunu söylemle pratik arasındaki derin uçurumda görmektedir. O, iktidarın uygulamalarını faizle gerçek bir mücadele olarak değil, sembolik bir vitrin düzenlemesi olarak değerlendirir. Ona göre politika faizinin yüzde %14'e indirilmesiyle faizle mücadele edildiği iddiası arasında bir tutarlılık bulunmamaktadır. Gerçek bir mücadele, devletin hiçbir alanda faizli işlemlere girmemesi, vergi cezalarına dahi faiz işletmemesiyle mümkündür. Oysa bugün faiz, vergi sisteminden kamu borçlanmasına kadar her alanda işlemeye devam etmektedir. Eliaçık, faizden söz edilmeden önce asıl meselenin ''borç'' olduğunu vurgular; zira faiz, borcun bir türevidir. Borçlanmanın önüne geçebilmesi için devletin elinde üretimden doğan bir gelirin olması gerekmektedir. Üretim zayıf, gelir kaynakları sınırlı, borç stoku ise yüksek olduğunda, faizle mücadeleden söz etmek yalnızca retorik bir iddia olarak kalmaktadır. Eliaçık'a göre iktidarın ekonomi politikası, faizle mücadele söyleminin arkasında giderek artan bir borç ekonomisini ve üretimden kopmuş bir yapıyı gizlemektedir. Faizle mücadele söylemi, ona göre ekonomik bağımlılığın ve kapitalist sisteme tam eklemlenmenin üstünü örten bir slogan işlevi görmektedir (2021f).

Bu bağlamda Ünsal ise iktidarın ekonomi politikalarının somut sonuçlarına dikkat çeker. Ona göre söylemle pratik arasındaki uçurumu açığa çıkaran faiz ve döviz politikasındaki uygulamalar, ağır toplumsal etkiler doğurmaktadır. Dünya ortalamasının çok üzerinde seyreden faiz oranları ve Türk lirasının değer kaybı, yalnızca ekonomik bir sorun değil, aynı zamanda insanların günlük yaşamını doğrudan etkileyen bir kriz alanı yaratmaktadır. Ünsal, bu durumun hukuksuz uygulamalar ve güvensizlik ortamı sonucunda ortaya çıktığını belirtmekte ve krizlerin bireysel yaşamlar üzerindeki etkilerini somut örneklerle vurgulamaktadır: borçlarını ödeyemeyen insanların yaşadığı çaresizlik, hatta bazı durumlarda protest intiharlar bu tabloya dahildir. Ona göre iktidarın ekonomi politikaları, faizle mücadele söylemi veya İslamî kavramlarla süslenmiş olsa da, pratikte toplumun geniş kesimlerini borç, yoksulluk ve güvensizlikle karşı karşıya bırakmaktadır (2021c).

3.4.2. Rant Ekonomisi ve Yoksulluğun Yönetimi

Kapitalist sisteme eklemlenmenin, bir çevre ülke olarak Türkiye özelindeki sonucunun, üretim yerine inşaat, altyapı ve imar projelerine dayalı rant merkezli bir ekonomik yapının öne çıkması olduğu ifade edilmektedir. Kırbaşoğlu'na göre genellikle ''yap-işlet'' modeli ve geçiş garantileri üzerinden kurgulanan büyük altyapı yatırımlarının ve projelerin yapılış tarzı

ve maliyetleri, sadece tüketim ekonomisini beslemekte; üretim ve sanayi altyapısı açısından ise kayda değer bir katkı sağlamamaktadır. Erbakan'ın döneminde fabrika ve üretim tesisi inşa etme odaklı girişimlerin yerini, günümüzde yalnızca yol, köprü ve benzeri altyapı yatırımlarına dayalı bir tüketim ekonomisi almıştır. Kırbaşoğlu, bu yaklaşımı, söz konusu projelerin üretimden kopuk ve ekonomik rasyonaliteden uzak olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir (2022e). Bu eleştirel perspektif, Eliaçık tarafından da benzer şekilde dile getirilir. İktidarın üretim odaklı bir ekonomik politika geliştiremediğini belirten Eliaçık, mevcut yaklaşımın yalnızca yandaşların zenginleşmesini hedeflediğini vurgulamaktadır. Ona göre iktidar, sahici bir iktisadî politika üretmek yerine, finansal kaynakları temin etme ve günü kurtarma odaklı bir yol izlemektedir. Hastane ve köprü gibi projelerde garanti mekanizmaları üzerinden yürütülen politikalar, temel üretim faaliyetlerinin tamamen geri plana itilmesine yol açmaktadır. Yeni üretim merkezleri açılmadığı gibi, mevcut fabrika ve atölyelerin de çoğu kapanmaktadır. Üretim ve yatırım yapmak, istihdam yaratmak uzun ve riskli bir süreç olarak görülmekte, buna karşılık inşaat ve altyapı yatırımları ile turizm ve emlak projelerine öncelik verilerek kolay yol seçilmektedir. Eliaçık, ekonomik faaliyetlerin bu şekilde rant odaklı bir mantıkla şekillenmesinin toplumsal üretim kültürünü zayıflattığını ifade eder (2020c). Dilipak ise, iktidarın ekonomik uygulamalarına dair eleştirilerini, özellikle kamu yatırımlarının maliyeti ve finansman biçimleri üzerinden ortaya koymaktadır. Ona göre köprü, yol, tünel ve hastane gibi projelerin ‘‘yap-işlet’’ modeli ve garanti mekanizmalarıyla yürütülmesi, yalnızca kamu bütçesine ciddi bir yük getirmekle kalmamakta, aynı zamanda ekonomik kaynakların sürdürülebilir biçimde kullanılmasını da engellemektedir. Dilipak, mevcut yaklaşımın sadece kısa vadeli finansal dengeyi sağlamaya odaklandığını; üretim ve verimlilik artışı gibi temel ekonomik hedefleri gözetmediğini vurgulamaktadır. Ona göre yatırım kararlarının stratejik bir perspektiften bağımsız olarak alınması, hem ekonomik riskleri artırmakta hem de uzun vadeli üretim kapasitesinin güçlenmesini zorlaştırmaktadır. Dilipak, ekonomik faaliyetlerin planlı ve sürdürülebilir bir rotaya oturtulmadığı sürece, altyapı ve inşaat yatırımlarının tek başına kalkınmayı sağlamada yetersiz kalacağını öne sürer. Bu noktada, finansman kaynaklarının temini ve kamu borçlarının yönetimi konusundaki eksiklikler, ekonomik sistemin temel üretim fonksiyonlarını geri plana itmektedir. Mevcut politikaların yalnızca kısa vadeli finansal çıkarları gözettiğini savunan Dilipak, bunu üretim ve istihdam odaklı kalkınma hedefinden uzaklaşma olarak yorumlamaktadır (2024c).

Rant merkezli ekonomik yapının toplumsal düzeyde en görünür sonucunun, yoksulluğun derinleşmesi ve yapısal bir karakter kazanması olduğu öne sürülmektedir. İktidarın ekonomik

tercihleri, yoksulluğu ortadan kaldırmaya değil, onu yönetilebilir kılmaya yönelik olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu bağlamda Kırbaşoğlu, Türkiye'de gelir dağılımındaki dengesizliğin ulaştığı çarpıcı boyutlara işaret eder. Milyonlarca insanın açlık ve yoksulluk sınırında yaşamasının, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda ahlakî bir meşruiyet sorununu beraberinde getirdiğini belirtir. Ona göre iktidar, bu tabloyu ''sadaka kültürü''ne dayalı yardımlar aracılığıyla görünmez kılmaya çalışmakta; kömür, makarna ya da un yardımı gibi uygulamalarla sosyal adalet sorununu çözmek yerine yoksulluğu yönetmeyi tercih etmektedir (2009). Kırbaşoğlu, gelir dağılımındaki adaletsizliğin temel göstergesini millî gelirin çok küçük bir kesimin elinde toplanmasında, nüfusun en zengin yüzde onluk bölümünün millî gelirin yarısını kontrol etmesinde görmektedir. Bu durumun vahyin indirilişine neden olan tarihsel adaletsizliklerle benzerlik taşıdığını vurgulayan Kırbaşoğlu, ''kişi başına düşen millî gelir'' söyleminin gerçeği gizleyen bir aldatmaca olduğunu belirtir; zira millî gelirin artması herkesin gelirinin arttığı anlamına gelmemektedir. O, bu durumu, ''sizin cebinizde 100 bin, benim cebimde 10 bin lira var; toplamı ikiye bölünce kişi başına 55 bin lira düşüyor'' diyerek somutlaştırmakta ve bu yöntemin yapısal eşitsizlikleri görünmez kıldığını savunmaktadır. Ekonomik adaletin somut biçimde tesis edilmesi ve İslamî ideallerin toplumsal karşılığının gerçekleşmesi, ona göre ancak her bireyin cebine insan onuruna yaraşır bir gelirin girmesiyle mümkündür (2021b). Yoksulluğun yönetilmesi sorunsalını Öztürk ise, iktidarın siyasal stratejisi perspektifiyle ele almaktadır. Ona göre sosyal yardımların kapsamının genişlemesi ve bunun istatistikler eşliğinde övünülecek bir başarı gibi sunulması, yoksulluğu ortadan kaldırmak yerine bağımlılık yaratan bir politikayı meşrulaştırmaktadır. Devletten yardım alan ailelerin sayısındaki artış, iktidarın bu aileleri uzun vadede siyasî olarak kendine bağımlı hale getirmesine hizmet etmektedir. Öztürk, bu yaklaşımı, insanların karakterlerini, itibarlarını ve kişiliklerini yoksulluk üzerinden ölçüsüz biçimde iktidara bağlama stratejisi olarak değerlendirmekte ve mevcut ekonomik uygulamaların esas amacının yoksulluğu yok etmek değil, yönetmek olduğunu vurgulamaktadır (2024d). Yoksulluğun yok edilmesi, Eliaçık'a göre Kur'an'ın ekonomi-politiğe ilişkin hükümlerinin (zekat, infak, sadaka vb.) nihaî hedefini teşkil etmektedir. Ancak iktidar çevrelerinde bu hükümler çoğu zaman yalnızca bireysel yardım çağrıları veya gönüllü sosyal destek öğretileri olarak anlaşılmaktadır. Eliaçık, bu anlayışın, Kur'an'ın adalet merkezli toplumsal hedefini göz ardı ettiğini belirtir. Ona göre bu hükümler, bireysel hayırseverlikten öte, toplumsal dönüşümü hedefleyen bir adalet projesinin parçası olarak görülmelidir. Kur'an'ın ''yoksullara verin, yoksulları gözetin, zenginlerin mallarında yoksulların hakkı vardır'' gibi ayetleri, yoksulluğun sürekliliğini meşrulaştırmak için değil, zengin-fakir ayrımını bütünüyle ortadan kaldırmak için indirilmiştir. Eliaçık,

‘‘fakirler olacak ki zenginler zekat verebilsin’’ şeklindeki yorumları, Kur’an’ın toplumsal adalet amacından habersiz, yüzeysel bir anlayışın ürünü olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu tür yaklaşımlar, yoksulluğu ortadan kaldırmak yerine onu ‘‘sadaka kültürü’’ üzerinden sürekli yeniden üretmektedir. Oysa Kur’an’ın hedefi, insanların birbirine sürekli yardım ettiği bir toplumsal hiyerarşiyi kalıcılaştırmak değil, herkesin üretime katıldığı, kendi emeğiyle geçindiği, dolayısıyla ‘‘verme’’ ve ‘‘alma’’ ilişkisinin ortadan kalktığı adil bir toplumsal düzen tesis etmektir (2020b).

3.5. Dış Politika Eleştirisi

İktidarın dış politika alanındaki yönelimleri, aktörlerin eleştirilerinde önemli bir diğer odak noktası olarak öne çıkmaktadır. İzlenen dış politikanın, söylem düzeyinde İslam kardeşliği, adalet ve mazlumdan yana duruş gibi ilkelerle temellendirildiği halde, pratikte bu ilkelerle örtüşmeyen bir yönelim sergilediği ileri sürülmektedir. Aktörlere göre söylem ve pratik arasındaki bu gerilim, İslam dünyasına yönelik tarihsel miras ve kimlik referanslarıyla şekillenen üstenci tutumların yanı sıra, küresel sistemle kurulan pragmatik ve bağımlı ilişkiler bağlamında Müslüman halkların aleyhine sonuçlar doğuran uygulamalar şeklinde tezahür etmektedir. Ahlakî tutarlılığın zaman zaman pratik zorunluluklar ya da küresel güç dengeleri karşısında bu şekilde geri plana itilmesinin, Türkiye’nin İslam dünyası nezdinde ahlakî ve entelektüel inandırıcılığını zayıflattığı; buna bağlı olarak, söylem düzeyinde savunulan ilkelerin bölgesel ölçekte karşılık bulmasını güçleştirdiği öne sürülmektedir. Bu bağlamda, iktidarın Suriye ve İsrail politikaları, dış politikanın söylemsel temelleriyle sahadaki pratikleri arasındaki uyumsuzluğun belirginleştiği iki örnek olarak ele alınmaktadır.

3.5.1. İslam Dünyasına Üstenci, Küresele Bağımlı

AK Parti’nin geldiği Millî Görüş geleneğinde İslam dünyası her zaman öncelikli bir referans alanı olarak görülmüş; ümmet bilinci ve Müslüman ülkelerle dayanışma düşüncesi, dış politikaya ilişkin söylemin merkezinde yer almıştır. Bu tutumun oluşmasında, dinî ve kültürel bağlar kadar, Osmanlı mirasından kaynaklanan tarihsel hafızanın da belirleyici bir rol oynadığı düşünülebilir. Nitekim geçmişte Erbakan’ın hayata geçirmeye çalıştığı G8 projesi, İslam dünyasına atfedilen bu ilgi ve önemin somut bir tezahürü olmuştur. Bu geleneksel yönelimi AK Parti’nin de sürdürdüğünü düşünen Kaya, iktidarın ümmet anlayışı çerçevesinde Müslümanlara karşı duyarlı bir tutum sergilediğini belirtmekte ve İslam dünyasına yönelik yaklaşımını temelde samimi bulmaktadır. Ancak ona göre mesele niyet ve samimiyetle sınırlı

kalmamalı; ortaya konulan politikalar ve uygulamalar, kimliksel düzeyde tutarlı, iyi işlenmiş ve zemini sağlam bir çerçeveye dayanmalıdır. Kaya, bu noktada iktidarın beklenen tutarlılığı sergileyemediğini, Müslüman halklara, ümmete ve mazlumlara sahip çıkarken milliyetçi bir söylemi öne çıkardığını vurgular. Ona göre bu durum, doğal bir sonuç olarak, Türkiye'nin kendisini merkeze koyan bir ''ağabeylik'' ve ''hamilik'' misyonunu, bir tür ''koruyuculuk'' ve ''üstten bakma'' eğilimini beraberinde getirmektedir. Böyle bir yaklaşım, Müslümanlar arasındaki ilişkinin kardeşlik zemininde kurulmasını engellemekte; sorumlulukların eşitlik ve adalet çerçevesinde yerine getirilmesini zorlaştırmaktadır. Kaya, ideal olanın, ağabeylik veya hamilik değil, kardeşlik hukuku çerçevesinde eşit ve adil bir ilişki kurmak olduğunun altını çizmektedir (2017f). Kaya'nın değerlendirmesi iktidarın İslam dünyasına bakışındaki zihinsel ve söylemsel yönelime işaret ederken, Müftüoğlu bu yönelimin dış dünyada, özellikle Arap düşünce çevrelerinde nasıl bir yankı bulduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik dış politika dili, bölge halkları nezdinde olumlu bir karşılık bulmamakta; aksine, sömürgeci dönemlerin ''medeniyet misyonu'' söylemini hatırlatmaktadır. ''Türkiye modeli'' veya ''Osmanlı modeli'' gibi kavramlar etrafında kurulan bu dil, Arap entelektüel çevrelerinde bir ''rehberlik'' ya da ''ağabeylik'' iddiası olarak okunmaktadır. Müftüoğlu'na göre bu söylem, Türkiye'nin, onun ''romantik kibir'' olarak nitelediği bir özgüvenle bölgeye seslenmesine yol açmakta; kardeşlik ve eşitlik temelli dayanışma ilişkisini zedelemektedir. Bu durum, hem Arap dünyasında Türkiye'ye yönelik mesafeli bir tutumun oluşmasına hem de Türkiye'nin İslam dünyasındaki ahlakî ve entelektüel inandırıcılığının sorgulanmasına neden olmaktadır (2014). Türkmen'e göre ise bu tür bir söylem, iktidarın dış politikada ahlakî tutarlılığı korumakta zorlanan ve pragmatik çıkar hesaplarıyla şekillenen uygulamalarıyla çelişkili bir ilişkiyi yansıtmaktadır. Özellikle Sisi yönetimindeki Mısır, BAE ve İsrail ile yeniden kurulan ilişkiler bağlamında, Müslüman halkların beklentileri Türkiye'nin ulusal çıkarları doğrultusunda boşa düşürülmektedir. Cemal Kaşıkçı olayı, Libya ve Yemen'deki çatışmalar, Mısır darbesi gibi örnekler, Türkiye'nin siyasî çıkar hesapları lehine ahlakî tutarlılığın geri plana itildiğini göstermektedir. Türkmen'e göre söylem ve eylem arasındaki çelişki, Türkiye'nin İslam dünyasındaki itibar ve güvenirliğini ciddi anlamda aşındırmaktadır (2022e).

İslam dünyasına yönelik iddialı söylem ile pragmatik yönelimler arasındaki bu gerilim, Türkiye'nin küresel sistemle kurduğu ilişkinin niteliğine dair sorgulamaları da beraberinde getirmektedir. Gerilimin kaynağı, Türkiye'nin bağımsız bir dış politika izleyememesi ve başta ABD olmak üzere küresel güçlerin yönlendirmesi altında hareket etmesinde aranmaktadır.

Kırbaşoğlu'na göre İslamcıların küresel sisteme eklemlenmesi yalnızca bir bağımsızlık sorunu ortaya çıkarmakla kalmamış, İslamî kesimdeki ahlakî defoları da bölgesel ve küresel ölçekte görünür kılmıştır. NATO ve G20 gibi uluslararası yapılarla içselleştirilen ilişkiler, dünyanın yıkıcı ve adaletsiz politikalarına yönelik eleştirinin zayıflamasına, hatta söz konusu güçlerin adeta kutsanmasına yol açmıştır (2017c). İktidarın Batı ile işbirliğini ''çıkarların örtüşmesi'' söylemiyle meşrulaştırmaya çalıştığını belirten Kırbaşoğlu, bu örtüşmenin kim tarafından, ne ölçüde ve hangi eksende belirlendiğini sormaktadır. Ona göre pratikte ortaya çıkan tablo, Türkiye'nin yalnızca büyük güçlerin gündemleriyle uyum sağlama pozisyonunda olduğunu göstermektedir; söz konusu güçlerin küresel müdahalelerinin her zaman ''insanî amaç'' maskesi altında emperyalist hedeflere hizmet ettiği ise açıktır. Kırbaşoğlu, bu çerçevede güncel bir mesele olarak Libya örneğini özellikle öne çıkarır: İktidar, başlangıçta NATO'nun Libya'ya müdahalesine kesin bir dille karşı çıkmışken, daha sonra fiilen bu müdahaleye askerî ve lojistik destek sağlamak durumunda kalmıştır.[155] Kırbaşoğlu'na göre bu tutum, iktidarın çıkarlarını koruma adına ilkesel ve ahlakî değerlerden taviz vermeye meyilli dış politika anlayışına çarpıcı bir örnektir. ''Menfaat neredeyse oraya yönelme'' biçiminde tezahür eden bu anlayış, ABD tarzı pragmatizmin yerli bir versiyonunu ifade etmektedir. Kırbaşoğlu, iktidarın hiçbir zaman direniş eksenli yapılarla –örneğin İran, Suriye, Hamas veya Hizbullah– gerçek anlamda bir dayanışma içine girmediğini; aksine, her zaman ılımlı olarak nitelendirilen işbirlikçi rejimlerle –örneğin Mısır, Ürdün, Suudî Arabistan– aynı çizgide konumlandığını belirtmektedir. Başta İncirlik olmak üzere Türkiye'deki askerî üslerin ABD'nin kullanımına açık tutulması ya da İskenderun'un emperyal projeler için lojistik sevkiyatın merkezi haline gelmesi, ona göre bu bağımlılığın somut göstergelerindendir (2011).

Emperyal projelere eklemlenme olgusu, Müftüoğlu'nun değerlendirmelerinde de güçlü biçimde vurgulanmaktadır. Ona göre bu olgunun en belirgin tezahürlerinden biri, Arap Baharı olarak adlandırılan süreçte Suriye olmuştur. Müftüoğlu'nun ifadesiyle, Suriye'de yaşananlar özgün bir halk hareketinden çok, dış müdahalelerle ''icat edilmiş bir muhalefet''in ürünüdür; zira olaylar patlak vermeden önce Suriye'de herhangi bir örgütlü muhalefet bulunmamıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin bu süreçteki rolü, ona göre bağımsız bir iradeyi değil, emperyal bir projeye alet olmayı ifade etmektedir (2017a). Benzer bir görüşü dillendiren Eliaçık, AK Parti

[155] Dönemin Başbakanı Erdoğan, 2011 yılında, Türk-Alman Ticaret ve Sanayi Odası tarafından düzenlen Türk-Alman Ekonomi Kongresi'nde yaptığı konuşmada şöyle demiştir: ''NATO Libya'ya müdahale etmeli midir? Böyle bir saçmalık olur mu yahu? NATO'nun ne işi var Libya'da? NATO, mensubu olan ülkelerden birine herhangi bir müdahale yapılması halinde böyle bir şeyi gündeme getirebilir. Bunun dışında Libya'ya nasıl müdahale edilebilir? Bakın Türkiye olarak biz bunun karşısındayız, böyle bir şey konuşulamaz, böyle bir şey düşünülemez.'' (https://www.ntv.com.tr/turkiye/natonun-libyada-ne-isi-var,6VO1xU5PmkGhAGJtyRD3qA)

iktidarının bu projeyi nasıl içselleştirdiği ve nasıl kendi gündemi gibi algıladığı üzerinde durmaktadır. Ona göre iktidarın tutumu, Cengiz Aytmatov'un ''Mankurt'' adlı eserinde tasvir edilen mankurtlaştırma süreciyle paralellik göstermektedir; aidiyetini ve hafızasını kaybeden bireyin, kendisine dayatılan hedefi adeta kendi amacıymış gibi savunması örneğinde olduğu gibi, iktidar da bu emperyal projeye aracılık ettiğinin farkında olmadan onu sahiplenmektedir. Eliaçık, bu çerçevede, ABD'li eski CİA Türkiye Masası Şefi Graham Fuller'in, birlikte çalışacakları kişileri nitelendirirken ortaya koyduğu ölçütleri aktarır: Söz konusu kişiler yerli ve dinî kökene sahip olacak, seçimle işbaşına gelecek, reformcu nitelikler taşıyacak ve ABD'nin çıkarlarıyla uyum içinde hareket edecektir. Eliaçık'a göre Suriye'ye yönelik müdahale, esasen ABD'nin çıkarlarının bir gereği olduğu halde iktidar bunu ''kendi tarihsel misyonu'' gibi görmekte; ulvî bir dava güttüğünü, Osmanlı'yı yeniden diriltmekte olduğunu zannetmektedir. Suriye'nin Osmanlı'nın eski Şam vilayeti olmasına yapılan atıflar ve bölge halkının Türkiye'yi beklediği inancı, müdahaleyi kendi vizyonuymuş gibi içselleştirmesine neden olmaktadır. Eliaçık, bu tür bir içselleştirme ve yönlendirilmiş algı mekanizmasının Saddam Hüseyin örneğinde de görüldüğünü ifade eder. Ona göre Saddam, İran'da yaşanan zulümler ve halkın çektiği acılar üzerinden kışkırtılmış; kendisine ''Babil'in vârisi'' ve yeni bir ''Nabukadnezzar'' olacağı telkin edilerek kısa süre içinde İran'ı ele geçirebileceğine inanması sağlanmıştır. Beşşar Esad rejiminin üç ay içinde devrileceği ve Şam'daki Emevî Camii'nde namaz kılınacağı söylemleri,[156] Eliaçık'a göre AK Parti iktidarının da Suriye'de benzer bir yanılsamaya sürüklendiğini göstermektedir (2017a).

3.5.2. Bölgesel Politikalar: Suriye ve İsrail Örneği

İktidarın Suriye politikası, küresel güçlerin etkisiyle şekillenen bu boyutunun ötesinde, ideolojik yönelim ve uygulamalardaki tutarsızlıklar bağlamında da eleştirilmektedir. Eliaçık'a göre iktidarın Suriye'deki en büyük hatası, her şeyden önce mezhepçi bir politika izlemesidir. Ona göre bu yaklaşım, Ortadoğu gibi hassas bir bölgede büyük riskler barındırmanın yanı sıra, barış ve adaleti gözetme sorumluluğu getiren Kur'an'ın ilkeleri açısından da kabul edilemezdir. Kur'an'da silahlı mücadeleye yalnızca barış ve adalet ortadan kalktığında izin verildiğini vurgulayan Eliaçık (2015b), iktidarın dünyada zulüm işleyen diğer aktörleri

[156] Dönemin Başbakanı Erdoğan, 2012 yılında, AK Parti Genel Merkezi'nde düzenlenen Genişletilmiş Grup Toplantısı'nda yaptığı konuşmada şöyle demiştir: ''İnşallah biz en kısa zamanda Şam'a gidecek, oradaki kardeşlerimizle muhabbetle kucaklaşacağız. O gün de yakın. İnşallah Selahaddin Eyyubî'nin kabri başında Fatiha okuyacak, Emevî Camii'nde namazımızı da kılacağız.'' (https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan dan-onemli-mesajlar-21386210)

görmezden gelerek sanki tek zalim Esad'mış gibi hareket etmesini tutarsız bulmaktadır (2017a). Mezhepçilik saikiyle Suudî Arabistan ve Katar ile ittifak kurularak Esad rejiminin devrilmeye çalışılması ve sınır ötesi operasyonlara girişilmesi, Eliaçık'a göre hem dinî ve ahlakî hem de hukukî anlamda problemli bir tutumdur; zira bu adımlar Yüce Divan ve Lahey Adalet Divanı düzeyinde sorumluluklar doğuracak niteliktedir (2015b). İktidarın bu mezhep temelli yönelimi, yalnızca dış politika düzeyinde değil, Türkiye'deki kimi İslamcı çevrelerin tutumlarında da yansımalarını bulmaktadır. Suriye meselesine ''mezhebî dayanışma'' adı altında fazlasıyla angaje olan İslamcılar, Özgür Suriye Ordusu ya da sahadaki diğer radikal unsurların gerçek niteliğini yeterince kavramadan hareket etmektedirler. Söz konusu yapıların temsil ettiği selefî, cihatçı ve tekfirci eğilimlerin Anadolu'daki yerleşik İslamcılık anlayışıyla bağdaşmadığını belirten Eliaçık, bunların kadınlara ve farklı inanç gruplarına yönelik insanlık dışı uygulamalarına şahit olan birçok Türkiyeli İslamcının derin bir hayal kırıklığı yaşadığını ifade eder (2022c). Suriye konusunda mezhebî sınırları aşan bir yaklaşımın zorunluluğunu İslamoğlu da vurgulamaktadır. Ona göre Suriye'nin istikrara kavuşturulması, ABD, Rusya ve Avrupa gibi küresel aktörlerle değil, İran'la işbirliğine dayalı bölgesel bir inisiyatifle ancak mümkündür. İslamoğlu, söz konusu yanlış yönelimin bedelini somut olarak Suriye'nin insanî ve fizikî durumu üzerinden değerlendirir; yüz binlerce ölü, milyonlarca mülteci, harap olmuş şehirler ve genel bir yıkım tablosu, yanlış politikaların doğrudan sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, gelinen noktada iktidar, devirmeyi başaramadığı Esad'la yeniden temas kurmanın yollarını aramaktadır (2019a).

Esad'la yeniden temas kurma, normalleşme veya müzakere arayışına girme yönündeki eğilimler, Eliaçık ve İslamoğlu'nun aksine Esad rejimini kökten gayrimeşru bir yapı olarak gören Kaya'nın sert eleştirilerine konu olmaktadır. Ona göre zulüm, işkence ve soykırımla özdeşleşen bu rejimle ilişki kurulması, iktidar için yalnızca politik bir hata ve tükürdüğünü yalamak değil, aynı zamanda imanî ve ahlakî bir yozlaşma anlamına gelir. Kaya, Suriye meselesini ulusal çıkar, bölgesel denge veya kâr-zarar gibi pragmatik hesaplar yerine, İslamî ilkeler ve mazlumların hakları zaviyesinden değerlendirmek gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Suriye'de muhalif grupların yürüttüğü mücadelenin, zulme karşı durmayı ve mazlumları savunmayı esas alan İslamî bir mücadele olduğuna şüphe yoktur. Mü'minler için dostluğun ve düşmanlığın kriterinin yalnızca Allah rızası olması gerektiğini belirten Kaya, Kur'an'daki ''Zulmedenlere meyletmeyin!''[157] uyarısının bu bağlamda hem imanî ve ahlakî hem de siyasî

[157] Hud-113

bir ölçüt olarak okunması gerektiğini vurgulamaktadır. İslamî ilkelerin ulusal çıkar hesaplarına kurban edilmesi, ona göre cahilî asabiye zihniyetinin bir yansımasıdır (2022e).

Kaya, iktidarın Suriye politikası bağlamında bir başka eleştirisini de Suriyeli mültecilerin Avrupa'ya karşı siyasî bir koz olarak kullanılması üzerinden dile getirir. İktidar, Suriyeliler bağlamında ‘‘muhacir’’ ve ‘‘ensar’’ söylemiyle İslamî bir meşruiyet dili inşa etmiştir. Kaya'ya göre Avrupa'nın göç olgusundan çekindiği halde güvenli bölge oluşturulmasına destek vermemesi ikiyüzlü ve tutarsız bir tutum olmakla birlikte, iktidarın ‘‘Sınır kapılarını açarız!’’ diyerek ‘‘muhacir’’ tabir ettiği insanları Avrupa'ya karşı siyasî bir pazarlık malzemesi olarak kullanması da ‘‘ensar’’ olma iddiasıyla bağdaşmamaktadır. Böylesi bir yaklaşım, siyasî çıkarların insanî ve ahlakî sorumlulukların önüne geçirildiğini göstermektedir. Oysa burada söz konusu olan, basit bir göç olgusu değil, ‘‘Rabbimizin kendileriyle bizi sorguya çekeceği’’ Müslüman kardeşlerimizdir (2019c).

Aynı ilkesel zaafın ve çıkar odaklı yaklaşımın, iktidarın İsrail politikasında da kendini gösterdiği ileri sürülmektedir. Müftüoğlu'na göre İsrail politikası, tıpkı İslam dünyasının genelinde olduğu gibi, tüm İslamî tasavvur ve tahayyüllerden geri çekilmeyle ve siyonist emperyalizme karşı mücadele sorumluluğundan uzaklaşmayla karakterize olmaktadır. Kendi konumunu koşullar ve çıkarlar doğrultusunda biçimlendirme çabasındaki iktidar, özgürlük ve bağımsızlık mücadelesinden adeta vazgeçmekte, ilkesizliğe ve konformizme savrularak teslimiyetçi bir iradesizlik sergilemektedir. Siyonist sömürgeciliğin güçlenmesini, meşruiyet kazanmasını ve normalleşmesini bu durumun bir sonucu olarak gören Müftüoğlu, söylem düzeyinde ise mazlum Filistin halkının mağduriyetinin iç siyasette istismar aracı yapılmaktan da geri durulmadığını vurgulamaktadır. Ona göre iktidarın İsrail'le normalleşme girişimleri, hem siyonist sömürgecilikle suç ortaklığı yapmak hem de siyonist tasavvur ve tahayyüller karşısında İslamî hareketleri zayıflatmak anlamına gelmektedir (2022b, 2022e).

Kaya'ya göre Türkiye kamuoyu, İsrail'le normalleşme sürecinden, gizli-saklı yürütülen ilişkilerin İsrail tarafından ifşa edilmesiyle haberdar olmuştur. İktidarın bu durum karşısında yaşadığı sıkıntı, bir yandan Cumhurbaşkanı Erdoğan ve Başbakan Davutoğlu'nun Filistin davasını yücelten söylemleri, diğer yandan Hükümet Sözcüsü Ömer Çelik'in siyonist İsrail'i ‘‘dost’’ olarak nitelendiren açıklamalarıyla çelişkili biçimde dışa vurmuştur. Kaya'ya göre iktidar yanlısı medya organları ve bazı İslamî çevreler, bu süreçte olağanüstü bir adaptasyon yeteneği sergileyerek İsrail'le normalleşmeyi meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Söz konusu çevreler, daha düne kadar İsrail'le ilişkileri kestiği için övüp alkışladıkları iktidarın bu yeni

çizgisini bugün ‘‘Gazze’nin selameti ve refahı’’ gibi gerekçelerle savunur hale gelmişlerdir. Bunlar, İsrail’le kurulacak ilişkilerin yalnızca Filistin halkının değil, tüm Ortadoğu Müslümanlarının lehine sonuçlar doğuracağını ileri süren argümanlar üretmektedirler. Kaya, bu çevrelere, İsrail’le ilişki kurmak özellikle Filistin halkı başta olmak üzere tüm bölge Müslümanlarının lehine ise bu tespiti neden daha önce dile getirilmediklerini ve iktidarı bu yönde neden uyarmadıklarını sormaktadır (2015b). Normalleşme sürecine karşı çıkan İslamî kuruluşların da bulunduğunu belirten Kaya, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsanî Yardım Vakfı’nı (İHH) buna örnek gösterir. İHH, yayımladığı basın açıklamasında, iktidarın İsrail’le ilişkileri normalleştirme çabalarına dair duyduğu endişeyi dile getirmiş, bunu Müslümanların aleyhine bulduğunu ifade etmiştir. Kaya, bu açıklaması nedeniyle İHH’nın yalnızca normalleşmeyi destekleyen İslamî çevrelerin tepkisine maruz kalmadığını, bizzat Erdoğan tarafından da sert biçimde uyarıldığını hatırlatmaktadır (2016b).[158]

Kurulan siyasî ve diplomatik ilişkilerin ötesinde, iktidarın İsrail politikasına yönelik eleştirinin bir diğer boyutunu, bu ülkeyle sürdürülen ticarî ilişkiler oluşturmaktadır. Buna dair eleştiriler, özellikle 7 Ekim 2023’teki Hamas saldırısının ardından İsrail’in Gazze’de başlattığı soykırım süreci sonrasında belirginleşmiştir. Bu bağlamda Kaya, Müslümanlar katledilirken İsrail’le ticaretin sonlandırılmamasını büyük bir utanç ve kirlilik olarak değerlendirmektedir (2024). Erdeğer’e göre ise bu durum, iktidarın pragmatik ve çıkar temelli bir yaklaşım içinde olduğunu gözler önüne seren bir tablodur. 1967 sürecinde İsrail’in Filistinlilere uyguladığı şiddetin bugün Gazze’de yaşanandan daha düşük yoğunlukta olmasına rağmen, o dönemde Müslüman ülkelerin ortak bir irade ortaya koyarak İsrail’le ilişkilerini asgarîye indirdiklerini vurgulayan Erdeğer, bugün ise benzer bir tavrın sergilenmemesini ticaretin tatlı gelmesine bağlamaktadır. Ona göre Türkiye özelinde de, Gazze’de yaşanan insanî felaketin boyutları geçmişe kıyasla çok daha vahim olmasına rağmen, iktidar İsrail’le ticareti sürdürmekte ve 7 Ekim sonrasında dahi en asgarî düzeyde bir yaptırım kararı almaktan kaçınmaktadır. O, ticaret durdurulmadığı gibi, iktidar cenahının öne sürdüğü üç iddia ile bu durumun toplumdan gizlenmeye çalışıldığını belirtir. Bu iddialardan birincisi, İsrail’le ticaret yapanın devlet değil, özel sektör olduğudur. Erdeğer’e göre bu sav, devleti sorumluluktan kurtarmaya yönelik bir maskeden ibarettir. Zira uluslararası yaptırım mekanizmalarını işletmek ve gerekli hallerde özel sektörün sözleşmelerini askıya aldırmak, devletlerin yetki alanındadır. Devlet, uluslararası

[158] İHH, gelen tepkilerin ardından geri adım atmış, açıklamada geçen ‘‘İsrail'le örtünen çıplak kalır’’ ifadesinin yanlış anlamalara yol açtığını belirterek kamuoyundan özür dilemiş ve bu sözün Cumhurbaşkanı Erdoğan’a yönelik olmadığı halde kötü niyetli bir şekilde öyle gösterilmeye çalışıldığını ifade etmiştir. (https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/ihhdan-kamuoyuna-ozur-aciklamasi/602165?utm_source)

yaptırımlar çerçevesinde gerekli önlemleri alabilir ve özel sektörün İsrail'le ticaretini en azından geçici süreyle engelleyebilir. Nitekim ABD'nin Rusya ve İran'a yönelik ekonomik ambargoları, devletlerin bu tür yaptırım yetkilerini kullanabildiğine bir örnektir. Erdeğer, iktidarın bu yetkiyi kullanmak yerine ''ticareti özel sektör yapıyor'' savına sığınarak toplumsal öfke ve tepkiyi özel şirketlere yönlendirmeyi tercih ettiğini ifade eder. Ona göre öne sürülen iddialardan ikincisi, yapılan ticaretin İsrail'e değil, Filistinlilere yönelik olduğudur. İsrail'in yaklaşık 9 milyonluk nüfusunun yaklaşık 2 milyonunun Filistinlilerden oluştuğunu hatırlatan Erdeğer, bu kesimin büyük bölümünün kırsal bölgelerde yaşadığını, sanayiyle ilişkisinin olmadığını vurgulamaktadır. İhraç edildiği söylenen çelik ve diğer temel sanayi girdilerinin Filistinlilere gönderildiği iddiası, ona göre hem demografik hem de lojistik açıdan temelsizdir; limanlara inen sevkiyatların doğrudan belirli kişilere veya kasabalara yönlendirildiğini ileri sürmek akılcı değildir. Bu durum, bu söylemin de gerçeği gizlemeye dönük bir aldatmaca olduğunu ortaya koymaktadır. Erdeğer'e göre öne sürülen üçüncü iddia ise, İsrail'e yapılan ticaretin silah ticareti olmadığıdır. O, bu iddianın da gerçeği tam yansıtmadığını, ticaretin sonuçları bağlamında durumun farklılaştığını vurgular: Bir ülkeye yapılan her türlü ticaret, gıda maddeleri gibi masum görünen ürünlerin ticareti dahi olsa, o ülkenin ekonomisini güçlendirdiği için, dolaylı olarak ordusunu ve devlet yapısını da desteklemek anlamına gelmektedir. Ona göre ''sadece domates, portakal gönderdik'' demek, sorumluluğu ortadan kaldırmamaktadır; bu tür bir ticaret bile uzun vadeli sonuçları itibariyle ilgili ülkenin ekonomik ve askerî kapasitesine, silah sanayisine katkı sağlamaktadır (2024b).

İsrail'le ticarete dair Erdeğer'in dile getirdiği konular, Dilipak tarafından da çıkar ilişkileri, ahlakî tutarsızlıklar ve siyasî pragmatizm bağlamında ele alınmakta, iktidarın bu süreçteki rolüne dikkat çekilmektedir. Ona göre 7 Ekim sonrasında dahi Türkiye'nin İsrail'le ticareti artarak devam etmektedir. İktidarın ''resmî ihracatımız yok'' yönündeki açıklamalarını eleştiren Dilipak, kullanılan gemiler devletin mülkiyetinde olmasa da, bunların iktidardakilerin yakınlarına ait olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca, devlet isterse özel sektörün ticaretini ambargo yoluyla engelleyebilecek yetkiye de sahiptir. Malların İsrail'e değil, Filistinlilere gönderildiği iddiası da Dilipak'a göre gerçeği yansıtmamaktadır. İsrail limanlarına ulaşan ürünler, Filistinliler arasında büyük ölçüde İsrail ile uyumlu hareket eden aktörler tarafından kontrol edilmektedir. Bunlar arasında Yahudi ve Hristiyan Araplar, Arap milliyetçisi veya sol-sosyalist unsurlar ile Muhammed Dahlan'ın grubu gibi İslamî hassasiyete sahip görünse de İsrail ile iş birliği yapan aktörler yer almaktadır. Dolayısıyla, iktidarın ''Filistin'e ihracat İsrail'e ihracat olarak gözüküyor'' bahanesi, Dilipak'a göre malların ulaşım ve kontrol

gerçekliği karşısında geçerliliğini yitirmektedir (2024e). O, bu durumun, Al-Monitör adlı haber ve analiz platformunda da ele alındığını belirtir; platform, Erdoğan'ın Filistin politikasını ''iki kıble arasında beynamaz'' şeklinde tanımlamakta ve onun İsrail'e yönelik yaptırım çağrılarına prim vermeden Filistin için en yüksek sesi çıkaran lider olmayı başarabildiğini söylemektedir. Bu şekilde bir yandan İsrail'le ortak ekonomik çıkarların aksaması engellenmekte, diğer yandan AK Parti tabanının tepkisi yatıştırılmaktadır. Dilipak, Al-Monitör'de yer alan bilgilere atıfla, AK Parti'nin iktidara geldiği 2002'de 1,4 milyar dolar olan İsrail ticaretinin, 2022'de 8,9 milyar dolara ulaştığını ve İsrail'in 2022'de Türkiye'nin en çok ihracat yaptığı on ülke arasına girdiğini belirtir (2023b).

Dilipak'a göre Türkiye – İsrail ilişkilerindeki bu ticarî yoğunluk, yalnızca ekonomik çıkarlarla değil, Türkiye'nin uluslararası sistem içindeki konumuyla da doğrudan bağlantılıdır. Ona göre Türkiye'nin, AB, ABD ve NATO gibi küresel güçlerle bağlarını sürdürdüğü sürece İsrail'le ilişkilerini kesmesine imkan bulunmamaktadır; zira İsrail, Türkiye için Batı'yla ticaret ve teknoloji akışının geçtiği stratejik bir kapı işlevi görmektedir. Bu durum, resmî istatistiklerin ötesinde, petrol, altın, elmas, savunma sanayi ve bilişim gibi sektörlerde büyük bir kayıt dışı ekonomi oluşturmakta; söz konusu ağ, siyaset, medya, bürokrasi ve sermaye çevrelerini de kapsayan çok katmanlı bir çıkar ilişkisine dönüşmektedir (2023b). Bununla birlikte Dilipak, bu bağımlılığın uluslararası ilişkilerde etkili olan ''örtük güç ağları'' ve kimi zaman ''dosya siyaseti'' olarak da adlandırılan gayriresmî baskı yöntemleri üzerinden de şekillenebileceğini öne sürer. Bu yönüyle o, Türkiye – İsrail ilişkilerini salt ticarî pragmatizm çerçevesinde değil, aynı zamanda baskı ve yönlendirme mekanizmalarıyla birlikte düşünmeye davet etmektedir (2024g).

3.6. Milliyetçilik Eleştirisi

15 Temmuz sonrası dönem, aktörler tarafından, iktidarın ''yerli-millî'' söylemi etrafında yeni bir toplumsal duyarlılık zemini oluşturmaya yöneldiği bir dönemeç olarak okunmaktadır. Bu dönemde, ''şanlı tarih'' gibi retorikler ve kadim tarihsel referanslar aracılığıyla millî kimliğin yeniden tanımlanmaya çalışıldığı, beka söylemi ile devlet yüceltisinin siyasal meşruiyetin merkezine yerleştirildiği dile getirilmektedir. Bu stratejik yönelimin, hem toplumsal sadakati hem de siyasal meşruiyeti pekiştirme işlevi gördüğü, hamaset dilinin ve sembolik millî göndermelerin gündelik siyasetin aslî unsurlarına dönüştüğü vurgulanmaktadır. Millî kimliğin yeni bir zeminde yeniden inşası arayışları, aktörlerce İslamî tevhid anlayışıyla çelişen bir yönelim olarak eleştirilmektedir. Onlara göre millî sembollerle kuşatılmış din

söylemi, vahyin evrensel ufkunu daralttığı ve İslam'ı kültürel bir olguya indirgediği gibi, entelektüel üretkenliği de zayıflatmaktadır. Bu bağlamda, politik çıkarların dinî referanslarla meşrulaştırılmasının İslam'ın kapsayıcı karakterini ulusal sınırlara hapsettiği ve bu durumun, ümmet bilincini ve evrensel sorumluluk duygusunu aşındırdığı öne sürülmektedir.

3.6.1. Yeni Bir Millî Kimlik İnşası Arayışları

Kaya'ya göre iktidarın 15 Temmuz sonrası sergilediği tutumda belirgin bir milliyetçi yönelim göze çarpmaktadır. Ağırlıklı olarak ''yerli ve millî'' söyleminden beslenen bu yönelim, iktidarın otoritesini daha geniş bir toplumsal tabana dayandırma çabasının ötesinde, esas olarak yeni bir millî kimlik inşasını hedeflemektedir (2017e). Kaya, resmî ve millî bayram atmosferinde icra edilen 15 Temmuz etkinlikleri çerçevesinde devlet eliyle biçimlendirilen bu yeni bilinç ve kimliğin (2017c), Kemalist, laik ya da ulusçu yaklaşımlardan farklı olarak bazı İslamî renk ve sembolleri barındırsa da yine de bir milliyetçilik olduğunu belirtmektedir. O, iktidarın, bir cahiliye âdeti olarak gördüğü milliyetçiliğe yönelişinin sebeplerini, Türkiye'nin yakın dönemde maruz kaldığı ciddi sarsıntı ve baskılar olarak teşhis eder. Gezi olayları, 17/25 Aralık operasyonları ve 15 Temmuz darbe girişimi ile zirveye ulaşan krizlerin yanı sıra PKK terörü ve Ortadoğu'daki gelişmeler, toplumsal ve siyasal alanda sarsıntılar yaratmıştır. Ona göre iktidardaki bu kuşatma ve baskı algısı, toplumu homojenleştirme ve milliyetçi duygular etrafında konsolide etme eğilimini doğurmuştur. Kaya, ''yerli ve millî'' kavramının da bu ihtiyaç doğrultusunda tedavüle sokulduğunu düşünmektedir (2017f). Söz konusu milliyetçi eğilimin 15 Temmuz sonrasında iktidarın kullandığı siyasî sembol ve söylemler düzeyinde görünür hale geldiğine Güler de dikkat çeker. Ona göre Erdoğan'ın sıkça kullandığı, başlangıçta ümmetçi bir dayanışmayı simgeleyen ''Rabia'' işareti, bu dönemde semantik bir evrime uğrayarak ''tek devlet, tek millet, tek vatan, tek bayrak'' içeriğine kaymıştır. Daha önce ''ayaklar altına alınan'' milliyetçilik,[159] artık iktidarın ve Cumhur İttifakı'nın ideolojisi haline gelmiştir. Bu değişimin Erdoğan'ın siyasî pratiğinde İslamcılık ütopyasından milliyetçi bir gerçekliğe yönelişi gözler önüne serdiğini belirten Güler, sürecin derin bir aklın eseri olup-olmadığını ise tartışmaya açık görmektedir (2018d).

Eliaçık ise iktidarın 15 Temmuz sonrasında sergilediği bu milliyetçi yönelimi, yalnızca siyasî bir strateji değil, aynı zamanda yeni bir ''kuruluş miti'' oluşturma girişimi olarak

[159] Dönemin Başbakanı Erdoğan'ın, 2013 yılında, Mardin'deki bir toplu açılış töreninde yaptığı konuşmada sarf ettiği ''Biz her türlü milliyetçiliği ayaklarının altına almış bir iktidarız'' şekildeki söz kast edilmektedir. (https://www.aa.com.tr/tr/politika/her-turlu-milliyetcilige-karsiyiz/273829)

yorumlamaktadır. Ona göre Erdoğan, kendi liderliğini tarihsel bir kırılma ve yeniden doğuş anlatısı içine yerleştirerek yeni millî kimlik inşasını bu mit üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Demokratik yollarla iktidara gelmek veya yol, köprü, altyapı gibi hizmetlerle sistem içinde yükselmek, böylesi bir kurucu anlatı için yeterli görülmemekte; kurucu bir meşruiyetin oluşabilmesi için tarihsel bir mücadeleye veya bir kurtuluş hikayesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda 15 Temmuz, söz konusu anlatının merkezine yerleştirilmiş, direnişin ve kurtuluşun kurucu unsuru olarak kurgulanmıştır. Darbe girişimi, bu şekilde yalnızca bir güvenlik krizi değil, millî kimliği yeniden tanımlayan, ‘‘vatan uğruna fedakarlık’’ ve ‘‘millî birlik’’ gibi kavramlarla örülü duygusal bir seferberlik zemini haline getirilmiştir. Eliaçık, bu süreci İbn Haldun’un ‘‘asabiyet’’ kavramı çerçevesinde değerlendirir. Ona göre iktidar, tıpkı Cumhuriyet’in kuruluşunda olduğu gibi, siyasal bütünlüğü korumak amacıyla yeni bir asabiyet üretmeye çalışmaktadır. Eliaçık, bu çabanın, gerçekten yeni bir toplumsal dayanışma ruhu yaratmadığını, mevcut devlet merkezli milliyetçiliği dinî sembollerle takviye etmekten ibaret olduğunu belirtir (2017c).

Kaya’ya göre insanların İslamî bir motivasyonla kazanımlarını korumak uğruna canlarını feda etmeyi göze aldıkları 15 Temmuz, şüphesiz övünülecek bir direniş hikayesidir. Ancak ilerleyen süreçte bu saf ve samimi direniş dindarlara da sirayet eden milliyetçi yönelimler tarafından gölgelenmiş, başlangıçtaki niteliği korunamamıştır. Geçmişte tartışma konusu olan vatan, millet, bayrak gibi ulusal kavramlar bu süreçte giderek dindarlarca da içselleştirilmiş ve rejimin sembolleri yüceltilen nesneler haline gelmiştir (2016b). Ona göre bu yönelim, İslamî kesimlerde tevhidî kavrayışı aşındırdığı gibi, geniş kitlelerde gerçeklik algısını zedeleyerek basit, yüzeysel ve temelsiz yaklaşımların kolayca prim yaptığı hamasî bir düşünme biçimini beslemektedir (2022d). Bu bağlamda Öztürk, hamasete, toplumsal algı ve davranış biçimlerini derinden etkileyen bir eğilim olarak dikkat çekmektedir. Ona göre tarih boyunca hamaset söylemlerinin öne çıktığı dönemler, genellikle ardından derin toplumsal krizlerin, çatışmaların ve yıkımların yaşandığı süreçlere zemin hazırlamıştır. Zira hamaset, bireylerin sağduyulu ve eleştirel düşünme yetisini zayıflatarak kitleleri duygusal tepkilerle yönlendirilebilir hale getirmektedir. Bu tür dönemlerde toplum, aklın rehberliğinden uzaklaşıp, dışsal güdüler ve kolektif heyecanlar doğrultusunda hareket etmeye başlar; bu da faşizan tutumların gelişmesine elverişli bir atmosfer yaratır. Öztürk’e göre hamaset, bireye sahte bir kahramanlık duygusu aşılayarak onu bir ülküye adanmışlık görüntüsü altında edilgenleştirmekte, yürekleri coştururken zihinleri boşaltmaktadır. Bu nedenle, günümüzde resmî söylemle iç içe geçmiş milliyetçi-muhafazakar hamaset biçimleri, siyasetten kültüre, teknolojiden gündelik yaşama

kadar hemen her alanda etkisini göstermektedir. ‘‘Yerli ve millî’’ temalarının yoğun biçimde dolaşıma sokulması, ona göre bu hamaset anlayışının çağdaş bir yansımasıdır (2020a).

Hamasetin en görünür biçimlerinden biri, Müftüoğlu’na göre, geçmişin sorgulanamaz bir kutsiyetle yüceltildiği ‘‘şanlı tarih’’ söylemidir. O, entelektüel bir gelecek vizyonu sunamayan toplumlar ile siyasî hareketlerin, çözümü sıklıkla şanlı tarih retoriğine sığınmakta bulduklarını belirtir (2022f). Ona göre içinde bulunulan çağın internet ve elektronik kültür aracılığıyla hızla dönüştüğü bir ortamda zihinleri yapılandıracak ‘‘niteliklerin iktidarı’’ bir türlü kurulamadığı için, sürekli olarak geçmişe, medeniyet klişelerine ve fetih anlatılarına başvurulmakta, şanlı tarih retoriğine bağımlılık sürdürülmektedir (2016). Bu durumu, çağın evrensel ve varoluşsal saldırıları karşısında etkili bir karşılık üretilememesinin bir sonucu olarak gören Müftüoğlu’na göre ‘‘yerli-millî’’, ‘‘ezan-bayrak’’ gibi klişelerle bu saldırılara yanıt verilemeyeceği, bu tür söylemlerin aslında tehdit edici gerçekliği örtbas etmek amacıyla üretildiği açıktır (2023a). Ona göre bu retoriğin yoğun biçimde kullanılması, her ne kadar tam tersi bir izlenim verse de aslında bir tarih bilincine sahip olunmadığının da bir göstergesidir (2022e). Zira şanlı tarih söyleminin ardındaki konformist kültür, geleneksel, duygusal ve örf temelli yapılar, popülist, pragmatik ve ucuz kahramanlık gösterilerini ölçüsüz bir biçimde yüceltmekte ve meşrulaştırmaktadır. Bu tutum, geçmişi ve gelenekleri dokunulmaz kılarak gerçek tarihe eleştirel bir bakışla nüfuz etmeyi engellemekte; akılsızlığı, pasifliği ve tekdüzeliği kutsallaştırıp toplumu gerçek tarih bilincinden uzaklaştırmaktadır (2023b). Tarihin ‘‘şanlı geçmiş’’ mitleri üzerinden ideolojik bir malzemeye dönüştürülmesini benzer biçimde Dilipak da eleştirir. Ona göre tarihe yönelik bu tür hamasî yaklaşımlar, geçmişin hatalarından ibret almayı engellemekte, hataları kutsallaştırmakta ve tarihi bugünün siyasî meşruiyet araçlarından birine indirgemektedir. Şanlı geçmiş retoriğinin toplumu gerçeklerden kopardığı görüşünü paylaşan Dilipak, tarihin bir övgü veya sövgü malzemesi olarak değil, ders çıkarılması gereken ortak bir tecrübe birikimi olarak görülmesi gerektiğini vurgular (2019e).

Dilipak, tarih anlayışına ilişkin eleştirisini geçmişin ötesine taşımakta; aynı zihniyetin güncel siyasî söylemdeki tezahürlerini de sorgulamaktadır. O, Erdoğan’ın 2. Abdülhamid’le özdeşleştirilmesini, tarihin ideolojik bir meşruiyet aracına dönüştürülmesinin tipik bir örneği olarak görmektedir. Ona göre tarihî şahsiyetlerin hatalarını tartışma dışı bırakan bu yaklaşım, geçmişi olduğu kadar bugünü de eleştiriden muaf kılmaktadır. Abdülhamid’e dair romantik anlatılar, geçmişin yanlışlarını sorgulama imkanını ortadan kaldırdığı gibi, bu anlatılar üzerinden kurulan güncel benzetmeler de aynı şekilde eleştirel düşünceyi felce uğratmaktadır.

Dilipak'a göre tarih, bugünün siyasî meşruiyet tartışmalarında duygusal bir dayanak noktası haline getirildiğinde, ibret alınacak bir tecrübe olmaktan çıkıp ideolojik bir sığınak haline gelmektedir. Bu bağlamda o, Abdülhamid'in dönemin dinî ve ilmî çevreleriyle yaşadığı gerilimlerden bahisle, onun bu çevrelerin haklı eleştirilerine kulak tıkadığını hatırlatmakta; hatalardan ders alınmadığı sürece benzer yanlışların bugün de tekrarlanmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Abdülhamid'in tarihsel şahsiyetini idealleştirerek Erdoğan üzerinden yeniden üretmek, hem tarihe hem de bugüne karşı dürüst olmamaktır. Bu tür benzetmeler, toplumun hakikatle bağını güçlendirmek yerine, sadece şanlı tarih mitinin çağdaş versiyonlarının dolaşıma sokulmasına hizmet eder (2022b). Bulaç'a göre bugünkü romantik Abdülhamid tasavvuru, zaten gerçekteki tarihsel figürden kopuk, ideolojik bir üretimdir. Bu imge, Necip Fazıl tarafından, Cumhuriyet ve Atatürk'e karşı bir alternatif yaratmak amacıyla kurgulanmış, hamasî ve romantik unsurlarla beslenmiş muhayyel bir figürdür. Bulaç, İslamî kesimin tarih anlayışının şekillenmesinde etkili olan Necip Fazıl'ın onu ''Ulu Önder'' söylemine karşı ''Ulu Hakan'' olarak yeniden tasarladığını belirtir. Üstelik, Bulaç'a göre gerçek tarihsel Abdülhamid'le kıyaslandığında Atatürk, yerlilik ve millîlik açısından daha belirgin bir profil sergilemektedir. Bu durum, onun kültürel olarak halkın yaşamına ve alışkanlıklarına daha yakın bir lider imajı sunmasıyla somutlaşmaktadır. Örneğin o, özel yaşamında Türk Sanat Müziği'ne ve Anadolu halkının dinlediği türkülere âşina biriyken, Abdülhamid daha elitist tercihleri ve Batı müziğine ilgisiyle halk kültüründen uzak bir zevki temsil etmektedir (2022).

İktidarın yerli ve millî kimlik inşası arayışı, Osmanlı ve İslamî geçmişin ötesine uzanan, İslam öncesine ait tarihî referanslar içermekle de eleştirilmektedir. Bu bağlamda Kaya, zaman zaman dillendirilen ''2000 yıllık devlet'', ''2500 yıllık ordu'' veya ''kadim devlet geleneği'' gibi kavramlara dikkat çeker. Tarihî süreklilik algısını güçlendirmeyi ve millî kimliğe derinlik kazandırmayı amaçlayan bu tarih anlayışı, ona göre yalnızca söylem düzeyinde değil, Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nde bir kısmı İslam öncesine ait 16 farklı Türk devletini temsil eden asker dizilimleri gibi sembollerle de desteklenmektedir. Bu tür gösterimlerin Kur'an perspektifinden bakıldığında cahiliye ile özdeşleşen yapıları temsil ettiğini belirten Kaya, İslamî kimlik çerçevesinde bu referanslarla övünmenin teolojik meşruiyetle bağdaşmadığını vurgulamaktadır (2017f). Benzer biçimde Türkmen de ''yerli ve millî'' söylemi çerçevesinde İslam öncesine ait tarihî referanslara başvurulmasını sorunlu bulmaktadır. Ona göre iktidar, ortaya koyduğu bu milliyetçi yönelim doğrultusunda, vahyin ölçüleriyle bağdaşmayan ve Osmanlı tarih yazımında da rastlanmayan bir ''2000 yıllık devlet geleneği'' anlatısını

sahiplenmektedir (2017c). Bu söylem, MHP'nin, kökenini Nihal Atsız'ın Orta Asya merkezli Türklük anlayışından alan tarih kurgusunu İslamî referanslarla bütünleştirme çabasıyla örtüşmektedir. Bu kurgusal tarih anlatısı, Selçuklu ve Osmanlı'nın kuruluşunu konu alan popüler dizilerden güncel siyasî dile kadar sirayet etmekte; Erdoğan'ın da ''1400 yıllık tarih'' söyleminden ''2200 yıllık tarih'' söylemine yönelmesinde etkili olmaktadır (2022a).

İktidarın 15 Temmuz sonrası süreçte peyderpey milliyetçiliğe yönelmesinde, onun MHP ile kurduğu siyasî ittifak önemli bir etken olarak gösterilmektedir. İslamcılığın sembolik sermayesinin zamanla yıpranarak tek başına iktidarda kalmaya yetmediğini belirten Güler, bu boşluğun milliyetçilik söylemiyle doldurulduğunu; MHP ile kurulan ittifakın bu ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır (2022f). Aktaş ise bu ittifakı, iktidarın önceki ortağı ile yaşadığı çatışma ve ayrışma üzerinden açıklamaktadır. Ona göre iktidar, 2000'li yıllarda, söz konusu dönemde ''Cemaat'' tabir edilen yapıyla örtük bir koalisyon oluşturmuş, gücünü bununla pekiştirmiştir. Ancak, zamanla bu örtük koalisyon içerisinde çıkar çatışmaları belirginleşmiş; 17/25 Aralık ve 15 Temmuz gibi hadiselerle doruğa ulaşan süreç, iktidarın milliyetçi söylemini güçlendirecek şekilde MHP ile koalisyona yönelmesiyle sonuçlanmıştır. (2021). Kaya'ya göre bu koalisyon, etkileri bakımından İslamî kimlik için ciddi bir savrulmayı ifade etmektedir. Söz konusu birliktelik AK Parti'ye siyasî anlamda herhangi bir kazanım sağlamadığı gibi, onu MHP'ye mahkum ve bağımlı hale getirerek kimlik, söylem ve icraat düzeyinde bir kirlenmeye yol açmıştır. MHP'nin desteği, iktidarın gücünü pekiştirmek yerine onu ideolojik olarak daraltmış ve milliyetçi refleksler içinde erimesine neden olmuştur. Kaya, bu durumu ilkesel tutarlılığın yitimi, İslamî değerlerin konjonktürel hesaplara feda edilmesi ve cahiliye asabiyesine dönüş olarak nitelendirmektedir (2019a).

3.6.2. Tek Sahih Kimlik: Evrensel İslamî Aidiyet

Kaya'ya göre bir cahiliye asabiyesi olan milliyetçilik, günümüzde Müslümanların karşı karşıya bulunduğu en temel sorunlardan birini teşkil etmektedir. Yalnızca belli biçimleriyle değil, tüm renk ve versiyonlarıyla bâtıl bir olgu olarak tanımladığı milliyetçilik (2022f), ona göre Türkiye'de yaygın ve kuşatıcı bir ideoloji olarak etkisini göstermektedir. Kemalist, laik, sağcı veya solcu kesimler gibi dindar ve muhafazakar kesimler de ondan derin biçimde etkilenmektedir. Kaya, milliyetçiliğin bu denli yaygın bir etkiye sahip olmasını, toplumda ona referans veren kavram ve yaklaşımların sorgulanmaksızın benimsenmesine bağlamaktadır. Milliyetçi eğilimler, çoğu zaman fark edilmeksizin dinî, kültürel veya siyasî söylemlere nüfuz etmekte; böylece farklı ideolojik kimlikler içinde sürekli yeniden üretilmektedir (2017f). Bu

yeniden üretim, Kaya'ya göre milliyetçiliğin tarihsel olarak kurgulanmış bir olgu olmasıyla da ilişkilidir. Türklük, Kürtlük veya Araplık gibi ulusal kimlikler, otantik İslamî kimliği örtmek ve onun yerine ikame etmek amacıyla inşa edilen kurgusal yapılar olarak ortaya çıkmıştır. Geçmişi ve temeli bulunmayan bu köksüz yapılardan biri olarak Türk kimliği de, özellikle 1920'li ve 30'lu yıllarda modern devletin inşası sürecinde ''ümmetten ulus yaratma'' ideali doğrultusunda sistematik biçimde örgütlenmiştir. Hakim ideolojik formasyon, İslamî kimlik karşısında Türk ulusal kimliğini tahkim etme çabasını daha sonraki dönemlerde de aynen sürdürmüştür. Kaya, bu kimlik algısının dindar-muhafazakar kesimlerde de içselleştirilmesiyle milliyetçi ve İslamî aidiyetlerin iç içe geçtiği melez bir yapının ortaya çıktığını; ''Türklük İslam'ın özüdür'' veya ''Türklük ile İslam ayrıştırılamaz" gibi söylemlerin bu melez yapının bir yansıması olduğunu ifade etmektedir (2021a).

Oysa ona göre milliyetçilik, İslamî aidiyetle bağdaştırılması mümkün olmayan ve bu nedenle Müslümanların kesin bir dille reddetmeleri gereken bir kavramdır. Müslümanların dünya görüşünü belirleyen, ilişkilerini düzenleyen ve geçmişlerini tanımlayıp geleceğe dair ideallerini şekillendiren yegâne ölçüt, İslamî kimlik olmalıdır (2017f). Kaya, bu gerekliliği Kur'an'a dayandırarak Fussilet Suresi'ndeki ''Ben Müslümanlardanım' diyenden daha güzel sözlü kim olabilir?'' ayetini[160] örnek göstermektedir. Ayetin bu net mesajına rağmen kişinin milliyetiyle ya da atalarıyla övünmesi, ona göre doğrudan şirke düşmek anlamına gelir. O, bu görüşünü, Hz. Peygamber'in hayatından bir örnekle de temellendirmektedir. Şib-i Ebu Talip kuşatması sırasında amcası Ebu Talip'in vefatı üzerine Hz. Peygamber zor durumda kalmış ve ailenin büyüğü olarak diğer amcası Ebu Leheb'in onu himaye etmesi gündeme gelmiştir. Müşrik olan Ebu Leheb, hem cahiliye asabiyesi saikiyle hem de Mekke'nin ileri gelenlerinin tazyikiyle, bu himayenin koşulu olarak Hz. Peygamber'e ölmüş atalarının nerede olduğunu sormuş ve ondan olumlu bir söz duymak istemiştir. Ancak o, böylesi zor koşullar altında dahi gerçeği söylemekten geri durmamış, ölmüş atalarının cehennemde oldukları yanıtını vermiştir. Kaya'ya göre bu örnek, Hz. Peygamber'in nazarında iman ile cahiliye asabiyesi arasında hiçbir uzlaşma zemini bulunmadığını ortaya koymaktadır. Onun kabilevî veya soy temelli aidiyetlere en küçük bir meşruiyet tanımamış olması, İslam'ın milliyetçiliğe karşı temel tutumunu da özetlemektedir (2021a).

Benzer biçimde Bulaç da İslamî kimliği, milliyetçi ya da ulusal kimliklerin karşısında konumlandırmakta ve Müslümanlar için tek sahih ve meşru kimliğin İslamî aidiyet olduğunu

[160] Fussilet-33

savunmaktadır. Ona göre ‘‘millî olan’’ ile ‘‘dinî olan’’ arasında teolojik, siyasal ve kültürel düzlemlerde temellenen köklü bir karşıtlık bulunmaktadır. Milliyetçi ideoloji ve siyaset doğası gereği laik ve pozitivisttir; hakimiyeti millete atfederek ilahî otoriteyi dışlar. Hakimiyetin kaynağının ‘‘millet’’ olarak belirlenmesi, yasama yetkisinin beşerî iradeye bırakılması anlamına gelir ki, bu da ilahî iradenin ve hükmün geçerliliğini reddetmek demektir. Bu nedenle milliyetçi paradigma, ona göre ister demokratik ister otoriter biçimlerde tezahür etsin, tevhid inancıyla bağdaşmaz. Bulaç ayrıca, millî olanın toprak temelli bir karaktere sahip olduğunu ve böylece sekülerleşmiş bir vatan anlayışı ürettiğini belirtir. Bu anlayışta vatan, ‘‘Allah’ın arzı’’ olmaktan çıkarak devletin belirlediği vatandaş profiline ait bir mülk haline gelmektedir. Dolayısıyla ‘‘vatan sevgisini imandandır’’ demek, ona göre tevhid akidesine aykırı ilave bir anlam üretmekle dinin sınırlarını zorlamaktadır. Bulaç, bu tür yaklaşımları pagan bir zihniyetin tezahürü olarak yorumlar. Buna göre milliyetçilik, yalnızca siyasal bir aidiyet biçimini değil, aynı zamanda ilahî olanı dünyevîleştiren ideolojik bir yapıyı ifade etmektedir. Milliyetçi ideoloji, dini meşruiyet kaynağı olarak kullandığında daha da tehlikeli bir hal almakta, kutsalı siyasî tahakkümün hizmetine sunmaktadır. Bulaç, bu durumu, Hz. Peygamber’in ‘‘Asabiyet zulümde kavmine yardım etmektir’’ hadîsiyle[161] yasakladığı asabiyet biçiminin modern bir yansıması olarak görmektedir (2016b).

Bulaç’ın bu teolojik eleştirisini daha tarihsel ve felsefî bir düzleme taşıyan Arslan, milliyetçiliği yalnızca inançla bağdaşmayan bir olgu olarak değil, aynı zamanda modern devletin ve seküler kimlik inşasının tarihsel bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Ona göre milliyetçilik özü itibarıyla ırkçılıktan bağımsız değildir; her ikisi de insanı doğuştan gelen aidiyetleri üzerinden tanımlayarak ilahî iradenin belirleyiciliğini ikinci plana iter. Türkiye’de bu anlayış, özellikle ‘‘yerlilik-millîlik’’ söylemi aracılığıyla yeniden üretilmektedir. Arslan’a göre bu söylem, görünüşte milliyetçilikle İslam’ı uzlaştırmaya çalışmakta ise de gerçekte devlet merkezli bir ideolojik tahkimatın aracı olarak işlev görmektedir. Söz konusu söylem, İslamî bir tutumdan ziyade, mevcut siyasal düzenin meşruiyetini güçlendiren seküler bir kimlik inşasının parçası haline gelmiştir. Bu durumu tarihsel bir perspektifle ele alan Arslan, devletin kutsallaştırılmasının ve siyasal meşruiyetin ‘‘hakikat’’ üzerinden değil, ‘‘tarih’’ üzerinden kurulmasının Hegelci bir devlet anlayışının ürünü olduğunu belirtmektedir. Bu anlayış, devleti tarihin mutlak öznesi olarak görmekte; böylece din, ilahî referans olmaktan çıkarılarak devletin sürekliliğini sağlayan kültürel bir araç konumuna indirgenmektedir. Bu

[161] Ebu Davud, Edeb, 121

bağlamda, modern milliyetçi söylem, hem bir tür seküler muhafazakarlık üretmekte hem de İslam'ın evrensel ilkelerini yerel ve tarihsel aidiyetlerle sınırlandırmaktadır. Ona göre bu durum, İslamcılığın da yönünü değiştirmiştir. Başlangıçta ümmet bilincine dayanan eleştirel bir hareket olarak ortaya çıkan İslamcılık, son yıllarda iktidarın bu ''yerli-millî'' kimlik söylemiyle bütünleştirilmiş, tevhidî bir dünya görüşü yerine, devlete bağlı bir dindarlık biçimi haline getirilmiştir. Arslan, bu dönüşümün İslamî kimliği aslî kaynağından kopardığını, İslamî olanın siyasal ve kültürel aidiyetlerin gölgesinde anlam kaymasına uğradığını vurgulamaktadır (2021b).

Bu bağlamda Müftüoğlu ise resmî duyarlılıklarla ya da politik çıkar hesaplarıyla İslam'ı milliyetçilikle uzlaştırma çabasının onun evrensel misyonunu ortadan kaldırdığını vurgular. Ona göre İslam'ın yerli ve millî pragmatizm adına araçsallaştırılması, İslamî bütünlüğün parçalanması anlamına gelmektedir (2015, 2020a). Böyle bir anlayış, İslam'ı ulusal kimliğin sınırları içerisine hapsederek hem onun uluslarüstü mesajını daraltmakta hem de onu düşünsel üretkenliği felç edici bir geleneğe teslim etmektedir. Bu şekilde İslam, hakikatin taşıyıcısı olmaktan çıkarak mevcut siyasal düzene meşruiyet sağlayan bir unsur haline gelmektedir. Yerli-millî retorik, her ne kadar İslam ile milliyetçiliği uzlaştırıyor gibi görünse de, gerçekte Müslümanları evrensel İslamî bilinçten koparmakta ve ''ümmet insanının sonuna'' işaret eden zihinsel bir yabancılaşma üretmektedir (2021a). Ona göre propaganda dili ve romantik bir millî söylemle şekillenen bu anlayış, eleştirel düşüncenin yerini konformizme bıraktığı bir zihinsel atmosfer yaratmakta, bu da iktidara koşulsuz bağlılıkla özdeşleşen bir dindarlık biçimini besleyerek İslam'ın özgürleştirici ufkunu daraltmaktadır. İslam'ın ilk dönemlerindeki çoğulcu entelektüel dinamizmin yerini bugün tek boyutlu bir dindarlığın aldığını vurgulayan Müftüoğlu, dinin milliyetçi meşruiyetin basit bir aracı haline geldiğini ifade etmektedir. Ona göre bu şekilde kutsallaştırılmış otoriteye dayanılarak bir tahakküm rejimi oluşturulmakta ve bu yolla İslam'ın adalet, özgürlük ve hakikat ekseni zayıflatılmaktadır (2021c, 2022d).

3.7. Kemalizm Eleştirisi

Aktörlere göre AK Parti iktidarının özellikle 15 Temmuz sonrasında ortaya koyduğu yönelimler, İslamî referansların kamusal ve siyasal alandaki konumunu dönüştüren yeni bir evreyi ifade etmektedir. Önceki bölümde görüldüğü üzere milliyetçilikle kurulan yakın temas, bu evrenin temel dinamiklerinden biri olarak, iktidarın kimliğini ''ulusal birlik'', ''devletin bekası'' veya ''toplumsal bütünlük'' gibi kavramlar etrafında yeniden tanımlama çabasının zeminini oluşturmuştur. Onlara göre bu yönelim, Kemalizmle kurulan mesafeli yakınlık

biçiminde daha da derinleştirilmektedir. Aktörler, bu süreci ideolojik bir özdeşleşmeden ziyade, iktidarın sürekliliğini garanti altına almaya yönelik stratejik bir tercih, bir tür siyasal meşruiyet inşası olarak yorumlamaktadırlar. Bu çerçevede, Kemalizm iktidar için doğrudan bir referans noktası haline gelmese de, devletin kurucu aklıyla uyumlu hareket etme zorunluluğunun bir sembolüne dönüşmektedir.

3.7.1. Uyum Arayışı: Kurucu Akılla Buluşma

Türkmen'e göre iktidarın 15 Temmuz sonrasında benimsediği yeni yönelim, milliyetçiliğin ötesinde devletin kurucu ideolojisiyle olan tarihsel mesafesini de yeniden tanımladığı bir süreci beraberinde getirmiştir. Bu süreçte iktidar, Atatürk'ün kişiliğini ve mirasını yeniden anlamlandırma yoluna gitmiş, onun özellikle ''bağımsızlıkçı'' söylemini ve ilk dönemlerindeki ''dine hürmetkâr'' tutumunu öne çıkararak Kemalizmle pragmatik bir uzlaşı zemini oluşturmuştur. Türkmen, söz konusu yönelimin, dindar kimliği temsil eden iktidarın laik devletin askerî, diplomatik ve güvenlik bürokrasisiyle kurduğu uyum ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini, böylece ''postmodern dindarlık'' ile ''postmodern Atatürkçülük'' arasında bir sentezin ortaya çıktığını savunmaktadır. Erdoğan'ın bir 10 Kasım münasebetiyle yaptığı konuşmada Atatürk'ün ''çağdaş medeniyet seviyesinin üstüne çıkma'' hedefini kendi politik söylemine dahil etmesi,[162] Türkmen'e göre bu yönelimin çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir. O, bu durumu yalnızca pragmatik bir yakınlaşma olarak değil, İslamî kimlik açısından fikrî tutarlılığı imkansızlaştıran bir yönelim olarak eleştirir. Zira Kemalizm, ona göre kendisini araçsallaştıran her siyasî eğilimi kuşatarak kendi sınırları içine çekmekte, dönüştürmekte ve böylece kendi meşruiyetini takviye etmektedir. Dolayısıyla Kemalizmle uzlaşma çabaları, eninde sonunda onun pozitivist felsefî temellerine ve ilerlemeci insan tasavvuruna teslimiyetle sonuçlanır. Atatürkçülük hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın, vahiy temelli bir dünya görüşüyle bağdaşamaz; çünkü ideolojik köklerini bu pozitivist ve ilerlemeci anlayıştan almaktadır. Bu bağlamda, iktidarın Atatürkçülükle kurduğu yeni ilişki biçimi, dindar kitleleri İslam'ın bütüncül dünya görüşünden uzaklaştıran, seküler devlet kültüyle iç içe geçmiş bir dindarlığı teşvik etmekte; kendi referanslarıyla çelişen melez bir bilinç formu üretmektedir (2022a).

[162] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, 10.11.2021 tarihinde, Atatürk'ün ölümünün 83. yıldönümü münasebetiyle düzen-lenen anma töreninde yaptığı konuşma kast edilmektedir. (https://www.aa.com.tr/tr/gundem/ cumhurbaskani-erdogan-ataturku-anmak-verdigi-mucadeleyi-dogru-tespit-ederek-anlamaktir/2416709)

Kemalizmle uzlaşma çabalarının İslamî kimliğin anlam dünyasında köklü bir sapmaya yol açtığını düşünen Kaya da, bu yönelimin özellikle kamusal alanda tören, anma ve kutlama pratikleri üzerinden görünür hale geldiğini belirtmektedir. Ona göre ‘‘İslamcı’’ kadroların iktidarında siyasal ve toplumsal hayatın hemen her alanında Kemalist söylem, ritüel ve sembollerin belirgin biçimde artış göstermesi şaşkınlık vericidir. İktidar mensupları, geçmişte olduğu gibi kerhen değil, bilakis sahiplenerek ve benimseyerek Atatürk yüceltmelerine girişmekte, işe besmeleyle başlayıp soluğu Anıtkabir'de almakta, ilahiyat hocaları 29 Ekim sevinci ile 10 Kasım hüznüne ortak olmaktadırlar. Yine bu çevreler, Atatürk'ün din karşıtı olmadığını ispatlamak amacıyla etrafında sarıklı ve cübbeli hocaların yer aldığı kalpaklı Atatürk fotoğrafını öne çıkarmakta, Balıkesir Hutbesi'ne başvurmakta ya da 1911 Trablus fotoğraflarına atıfla onun kahramanlığını vurgulamaktadırlar (2019e). Her yıl 10 Kasım törenlerinde Atatürk imajının daha da parlatıldığını belirten Kaya, bu tazime ‘‘muhafazakar’’ medyanın da katılmasını ve hatta bizzat Erdoğan'ın ‘‘Yeni Türkiye’’ söylemine Nutuk'tan referans vermesini[163] bu sürecin göstergeleri arasında saymaktadır (2016c). Ancak ona göre bu tutumun en belirgin biçimde yansıdığı alan iktidarın eğitim politikasıdır. Kaya, AK Parti iktidarında okulların ‘‘Kemalist nesiller’’ yetiştirmeye devam ettiğini; ant dayatmasının kaldırılması, başörtüsü yasağının aşılması gibi birtakım olumlu gelişmelere rağmen eğitim sisteminin ideolojik omurgasının hala Kemalist esaslar üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir (2019e, 2020b). Kaya'ya göre bu tablonun en dikkat çekici yönü, iktidarın tutumunun İslamî camia nezdinde herhangi bir sorgulama sürecine yol açmaması, aksine geniş ölçüde kanıksanmasıdır. Atatürkçülüğün mahiyetini yakından tanıyan dindar kesimlerin iktidarın söylem ve uygulamaları karşısında sessiz kalması, hatta bu durumu giderek içselleştirmesi düşündürücüdür. 15 Temmuz sonrasında milliyetçi rüzgarların etkisine giren İslamî çevrelerin bu kez bir ‘‘Atatürk esintisi’’ne muhatap olduğunu belirten Kaya, iktidarın Atatürk güzellemeleriyle örülü pragmatik yaklaşımının tabanda aşınmalara yol açtığını, bu durumun özellikle dindar genç kuşaklarda Atatürk kültünün yerleşmesine zemin hazırladığını ifade etmektedir (2016c). Ona göre Erdoğan'a duyulan güven ve bağlılık, resmî ideolojik söylemin tabana sirayet etmesini kolaylaştırmakta; en tepede siyaseten söylendiği düşünülen sözler, aşağıya doğru farklı anlam kırılmalarına uğrayarak yeni bir kabullenme biçimine dönüşmektedir (2019e).

[163] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, 10.11.2016 tarihinde, Atatürk'ün ölümünün 78. yıldönümü münasebetiyle düzenlenen anma töreninde yaptığı konuşmada ‘‘Yeni Türkiye’’ kavramının ilk defa Atatürk tarafından Nutuk'ta zikredildiğini söylemesi kast edilmektedir. (https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan -gazinin-adini-agizlarina-almayi-hak-etmiyorlar/682550)

Kaya'ya göre Kemalizm, farklı bir şekilde yorumlansa da öz itibarıyla değişmeyen bir niteliğe sahiptir; bu öz, İslamî kimlik ve talepleri dışlama ve tasfiye etme üzerine kuruludur (2016c). Bu sebeple Kemalizm meselesi, ona göre Müslümanlar açısından konjonktürel bir mesele değil, bir akide ve kimlik meselesidir. Ona siyasî düzlemdeki getiri ve götürülerinden ziyade, inanç ve kimlik bilinci açısından yaklaşmak gerekmektedir. Kaya, bu doğrultuda, Kemalist ideolojinin Müslümanlar nezdinde normalleşmesini tevhid ilkesinin zedelenmesi olarak değerlendirmekte ve bu eğilimin bir ''ilhad dalgası''ına dönüştüğünü belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ın tağutu reddetmeyi imanî bir ön şart olarak koyduğunu hatırlatan Zümer Suresi'nin 17. ayeti bu bağlamda belirleyicidir. Kemalist ideolojiye karşı açık bir tavır almak imanî bir sorumluluk olduğu gibi, ''Allah için dostluk ve Allah için düşmanlık'' ilkesinin de bir gereği olarak görülmelidir (2017e).

3.7.2. Devlet Reflekslerinin Sürekliliği

İktidarın 15 Temmuz sonrasında Kemalizmle bir uyum ilişkisine yönelmesi, devleti asıl özne konumunda gören Taşgetiren'in yaklaşımında ''devlet reflekslerinin sürekliliği'' olgusuyla ilişkilendirilmektedir. Taşgetiren, kimilerinin ''Yeşil Kemalizm'' nitelemesine atıfla, Türkiye'de devletin tarihsel olarak şekillenmiş bürokratik ve ideolojik yapısının kendi sürekliliğini dindar kimliklerle kurduğu yeni bir uzlaşı üzerinden sağladığı yönündeki değerlendirmelerini kayda değer bulmaktadır. Burada ''Yeşil Kemalizm'' kavramı, mevcut siyasal düzende devlet aygıtının, geçmişte karşısında yer aldığı dindar kesimleri kendi güvenlikçi refleksleri etrafında yeniden konumlandırarak sürekliliğini güvence altına alma eğilimini açıklayan bir kavram olarak kullanılmaktadır. İktidarın yöneliminde milliyetçi ve güvenlik merkezli politikaların gitgide ön plana çıkması, Taşgetiren'e göre devletin Kemalist reflekslerinin farklı bir toplumsal taban üzerinden yeniden üretildiğini düşündürmektedir. Bu durum, devletin ideolojik omurgasında esaslı bir dönüşümden ziyade, onun mevcut iktidar yapısıyla kurduğu simbiyotik ilişkinin güçlenmesi şeklinde okunabilir. Öte yandan, iktidar da bu sayede kendi varlığını devletin tarihsel sürekliliğiyle özdeşleştirerek tahkim etme imkanı bulmaktadır (2020e).

Taşgetiren'in işaret ettiği süreklilik, Dilipak tarafından yapısal bir devamlılık yerine, yöntemsel bir devamlılık olarak okunmakta; Kemalizmin yönetim anlayışına dikkat çekilmektedir. Bu doğrultuda Dilipak, Kemalizmi tarihsel bir ideoloji olmanın ötesinde, Türk siyasetinde farklı dönemlerde ve farklı toplumsal kesimler tarafından yeniden üretilen bir yönetme biçimi olarak ele almaktadır. ''Metodik Kemalizm'' adını verdiği bu anlayış, ona

göre yalnızca Kemalist çevrelerle sınırlı kalmamış; yöntemsel düzeyde birçok kesim gibi AK Parti iktidarı tarafından da içselleştirilmiştir (2018g). Dilipak'a göre Kemalizmin esas karakteri, devletin otoritesi aracılığıyla toplumu yeniden biçimlendirme arzusunda yatmaktadır. Bu yönüyle, iktidarın ''dindar toplum'' ideali doğrultusunda yürüttüğü eğitim, kültür ve sermaye politikalarında da benzer bir zihniyetin izleri görülmektedir. ''Yeşil sermaye''nin, ''başörtülü sosyete''nin veya ''dindar Kemalistler''in ortaya çıkışı, Dilipak'a göre bu ''metodik Kemalizm''in günümüzdeki tezahürleridir. Bu bağlamda, AK Parti iktidarının Kemalist refleksleri yöntemsel düzeyde benimsemesi, ideolojik ve içeriksel bir yakınlaşmadan ziyade, mevcut iktidar stratejisinin sürekliliğini sağlamaya dönük pragmatik bir tercih olarak değerlendirilir (2020d).

Bu bölümde ele alınan başlıklarda, aktörlerin eleştirilerinin, AK Parti iktidarının kendi sürekliliğini sağlamak adına geliştirdiği stratejik yönelimlere ve kurumsal tercihlere odaklandığı görülmüştür. Lider kültünün inşası, dinin araçsallaştırılması, din politikalarının yeniden tanımlanması, ekonomi ve dış politikadaki pragmatik tercihler, milliyetçilikle kurulan yeni ittifak ilişkileri ve son olarak Kemalizmle geliştirilen uyum arayışı, bu yönelim ve tercihlerin belirgin tezahürleri olarak değerlendirilmiştir. Eleştiriler, aktörlerin perspektifinden, İslamcılığın iktidar pratiğinin güç ve servet alanlarında yaşadığı dönüşümün tek başına açıklayıcı olmadığını; durumun bunun ötesinde, zihinsel, ideolojik ve yönetsel düzeylerde kapsamlı bir yeniden yapılanma olarak okunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla aktörlerin eleştirileri, İslamcılığın kendi içinden yükselen bir özeleştiri ve muhasebe niteliği taşımakta; hareketin tarihsel iddialarını, değerler sistemini ve meşruiyet kaynaklarını yeniden sorgulamaya davet etmektedir.

Takip eden Sonuç ve Değerlendirme bölümünde, bu içeriden sorgulamanın, İslamcılık düşüncesinin genel serüveni açısından hangi eşiklere ve yeniden inşa arayışlarına işaret ettiği bütüncül biçimde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, Türkiye'de 2010 sonrasında belirginleşen bir eleştiri birikimini, onu yalnızca ‘‘iktidara muhalefet’’ kategorisine yerleştirmekle yetinmeden, İslamcılığın kendi iç mantığına, temel iddialarına ve normatif evrenine ilişkin bir sorgulama imkanı olarak ele almıştır. Çalışmada incelenen metinler, AK Parti iktidarına yöneltilen eleştirilerin önemli bir bölümünün, seküler, sol veya liberal bir çerçeveden değil, İslamî geleneğin içinden konuşan ve İslamî referanslara yaslanan bir dilden üretildiğini göstermektedir. Bu açıdan burada söz konusu olan şey, güncel siyasal pratiklere ilişkin basit bir memnuniyetsizlikten ziyade, İslamcılığın kendi iddialarıyla iktidar tecrübesi arasındaki mesafenin hangi kavramlar temelinde ortaya çıktığı, bu mesafenin hangi noktalarda büyüdüğü ve eleştirel söylemin bunu nasıl anlamlandırdığıdır. Bu nedenle tez, ‘‘AK Parti iktidarı ne yaptı?’’ gibi tek boyutlu bir soruyu değil, ‘‘İktidar deneyimiyle karşılaşıldığında vaatler ile siyasal pratik arasındaki gerilimler içeriden nasıl teşhis edildi?’’ sorusunu merkeze alarak daha üst bir açıklama düzeyine yönelmektedir.

Bu yönelim, İslamcılığın kavramsal ve tarihsel çerçevesiyle birlikte ele alındığında daha anlamlı hâle gelmektedir. Buna göre modern bir siyasî ideoloji olarak İslamcılık, yalnızca ‘‘dinî değerleri koruma’’ refleksine sahip bir hareket olmaktan öte, modernliğin krizleri, toplumsal çözülme ve siyasal gerileme deneyimleri içinde İslam'ı bir dünya görüşü ve siyasal-toplumsal bir proje olarak yeniden kurma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Çalışmada ele alınan eleştirel söylem de, tam bu iddianın sınandığı yerde anlam kazanmaktadır: İslamcılığın kamusal meşruiyetini uzun süre ayakta tutan ‘‘adalet’’, ‘‘emanet’’, ‘‘ehliyet-liyakat’’, ‘‘şûra/istişare’’, ‘‘kul hakkı’’ ve ‘‘israf’’ gibi kavramlar, aktörlerin metinlerinde salt ahlakî birer atıf olmanın ötesinde, siyasal iktidarın meşruiyetini sınayan ölçütler olarak iş görmektedir. Tematik çözümleme, bu kavramların eleştirel söylemde, iktidar performansına ilişkin merkezî bir değerlendirme ölçütü hâline geldiğini ve eleştirinin normatif eksenini belirlediğini göstermektedir. Bu da, çalışmanın en başından itibaren hedeflediği ayrımı güçlendiren bir etki yaratır: Eleştiri, sıradan bir siyasal karşıtlıktan ziyade, İslamcılığın kendi kendisiyle yürüttüğü bir tutarlılık sınaması niteliği taşımaktadır. Burada tartışılan şey, ‘‘ne oldu?’’ sorusundan çok, eleştirel söylemin hangi ölçütlerle ‘‘ne olması gerektiğini’’ yeniden kurma girişimidir.

Tezde izlenen yöntem, bu tutarlılık sınamasını görünür kılmak üzere kurgulanmıştır. İncelenen materyaller, uzun bir zaman dilimine yayılan ve farklı mecralarda üretilmiş metinlerin sistematik bir derlemesiyle oluşturulmuş; kronolojik bir anlatı kurmak yerine, eleştirel söylemde tekrar eden vurguların izini süren tematik ve tümevarımsal bir analiz çerçevesi benimsenmiştir. Böylece amaç, tek tek olayların ayrıntılı dökümünü yapmak ya da gündelik-politik tartışmalara eklemlenmek değil, eleştirilerin hangi problem alanlarında yoğunlaştığını, hangi dayanaklarla gerekçelendirildiğini ve bunların İslamcılığın siyasal tecrübesi açısından ne tür sonuçlara işaret ettiğini ortaya koymak olmuştur. Tam da bu nedenle sonuç bölümünün işlevi, çalışmanın bulgularını yeniden sıralamak değil, bu bulguların işaret ettiği kavramsal gerilimleri daha üst bir düzeyde bütünlüklü biçimde değerlendirmektir.

Tematik çözümlemenin ortaya koyduğu ana örüntü, eleştirel söylemin büyük ölçüde iki eksen etrafında toplandığıdır: ‘‘güç’’ ve ‘‘servet’’ ile sınanma. Bu iki eksen, aktörlerin metinlerinde çoğu zaman birbirini tamamlayan iki hat olarak işlenmektedir. Eleştirel söylem, ‘‘güç’’ ekseninde daha çok hukuk-adalet, eleştiriye tahammül, muhalefet hakkı ve kutuplaştırma gibi başlıklarda yoğunlaşırken; ‘‘servet’’ ekseninde kamu kaynaklarının kullanımı, kayırmacılık, yolsuzluk, israf ve gösterişe ilişkin iddialar ile dindarlaşma–dünyevîleşme gerilimine dair teşhisler etrafında belirginleşmektedir. Bu ayrım, çalışmanın analitik kurgusunda da belirleyici olmuştur, zira aktörlerin söyleminde güç ile servet çoğu zaman aynı meşruiyet tartışmasının iki farklı yüzü olarak okunmaktadır. Gücün merkezîleştiği ve eleştirinin bastırıldığı yönündeki vurgular, servetin dağıtımına ilişkin iddiaların tartışılmasını zorlaştıran bir zemin olarak resmedilirken; servetin yoğunlaştığı ve bunun dinî bir söylemle meşrulaştırıldığı iddiaları ise güç kullanımına ilişkin eleştirilerin tonunu sertleştiren bir unsur olarak çerçevelenmektedir. Dolayısıyla eleştirel söylemde güç ve servet temaları, birbirinden kopuk iki ayrı eleştiri alanını değil, meşruiyet tartışmasının birbiriyle ilişkili iki boyutunu teşkil etmektedir.

‘‘Güç’’ ekseninde görünür hâle gelen ilk problem alanı, aktörlerin metinlerinde sıkça karşılaşılan ‘‘karşıtına dönüşme’’ kavramsallaştırmasıdır. Bu kavramsallaştırma, eleştirel söylemde yalnızca tarihsel bir ironi tespiti olarak değil, muhalefet döneminde kurulan ahlakî üstünlük iddiasıyla iktidar döneminin pratikleri arasındaki mesafenin büyüdüğü yönündeki teşhisi güçlendiren bir çerçeve işlevi görmektedir. Bu noktada ‘‘mesafe’’ ve ‘‘aşınma’’ gibi terimler, tezin kendi hükmü olmaktan çok, aktörlerin eleştirilerinde tekrar

eden bir dilin analitik düzeydeki karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu çözümleme, iktidar pratiğinin bazı alanlarda geçmişte eleştirilen yöntemlere yaklaştığı yönündeki kanaatin eleştirel söylemde belirgin biçimde öne çıktığını göstermektedir. Söz konusu söylem, bu yakınlaşmayı İslamcı geleneğin tarihsel ve normatif iddialarını zayıflatan bir süreç olarak anlamlandırmaktadır.

Bu anlamlandırmanın merkezinde, hukuk ve adalet konusu yer alır. Çalışmada incelenen metinlerde, adalet yalnızca teknik bir hukuk meselesi olarak değil, siyasal meşruiyetin ‘‘aslî şartı’’ olarak konumlandırılmaktadır. Aktörlerin eleştirilerinde tekrar eden vurgu, yargı ve adalet zeminindeki sorunların, dinî referanslar üzerinden kurulan meşruiyet iddiasını da tartışmalı hâle getirdiği yönündedir. Burada eleştirel söylem, yargının siyasallaştığı, adaletin zayıfladığı ya da hukukun eşitlik ilkesinin yara aldığı düşünülen her durumda, dinî meşruiyetin bir ‘‘koruyucu kalkan’’ gibi kullanılabildiğine işaret etmektedir. Çözümleme, bu işaretin yalnızca dışsal bir suçlama olmadığını, dinin araçsallaştırılması tartışmasının adalet iddiasıyla birlikte yürütüldüğünü göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, eleştirilerde, ‘‘adalet’’ sorunu, ‘‘dinin siyasallaşması’’ sorunundan ayrı bir başlık değildir; tam tersine, dinî referansların siyaseti denetlemesi beklenirken, din dilinin siyasal pratikleri örtmeye yaradığı kanaati dile getirilmektedir.

Bu hattın ikinci kritik noktası, eleştiriye tahammülsüzlük ve muhalefet hakkının daralması olarak ortaya konulmaktadır. Aktörlerin metinlerinde eleştiri, sıradan bir ‘‘söz hakkı’’ olarak değil, siyasî ve ahlakî bir denetim mekanizması ve hatta dinî bir sorumluluk (muhasebe, nasihat, hakkı söyleme) olarak temellendirilmektedir. Bu nedenle eleştirel söylem, iktidarın eleştiriyi ‘‘tehdit’’ gibi algıladığını, onu ‘‘fitne’’, ‘‘ihanet’’ ya da ‘‘düşmanlık’’ kategorilerine ittiğini düşündüğü durumları, yalnızca otoriterleşme göstergesi olarak değil, aynı zamanda İslamcılığın kendi normatif zeminini yitirmesi olarak okumaktadır. Tezin tematik çözümlemesi, bu okumanın iki katmanlı ilerlediğini gösterir: Bir yandan aktörler, eleştiri karşıtlığını psikoloji ve ahlak düzeyinde tartışmakta, öte yandan bu tutumun tarihsel ve dinî yorumlara bağlandığını ileri sürmektedirler. Bu bağlamda geleneksel din anlayışında muhalefetin bastırılması, otoriteye itaati kutsayan yorumlar, ‘‘tagallüb’’ gibi meşrulaştırma araçları ve kaderci din anlayışının siyasal teslimiyete zemin hazırlaması gibi vurgular, eleştirel söylemde bir arka plan işlevi görmektedir. Buradaki vurgu, ‘‘bugünkü iktidar böyle yaptığı için bu böyledir’’ gibi basit bir açıklamaya değil, eleştirel söylemin bugünkü tahammülsüzlüğü tarihsel sürekliliklerle

ve dinî yorum gelenekleriyle birlikte düşündüğüne ilişkindir. Bu noktada tez, eleştirel söylemde içkin olan bir ayrımı özellikle görünür kılar: Aktörlerin eleştirileri, ‘‘İslam’’ ile ‘‘geleneksel din anlayışı’’nı özdeşleştirmez; aksine, eleştiri hakkının İslam’ın aslî kaynaklarında meşru olduğu ve hatta bir görev olarak ortaya konduğu fikrini gündeme getirir. Eleştirel söylem, iktidarın eleştiriye tahammülsüzlüğünü ‘‘dinî bir gereklilik’’ gibi sunan her yaklaşımı bizzat dinî meşruiyetin özünü zedeleyen bir araçsallaştırma olarak değerlendirme eğilimindedir. Böylece eleştiri hakkı, aktörler tarafından, dışarıdan modern-demokratik bir norm ithali olarak değil, içeriden ve dinî referanslarla kurulan bir meşruiyet talebi olarak konumlandırılmaktadır.

Eleştirel söylemde bu meşruiyet tartışmasının toplumsal düzeydeki görünümünü, kutuplaştırma siyaseti oluşturur. Aktörlerin metinlerinde toplumun keskin biçimde ‘‘biz ve onlar’’ ekseninde ayrıştırıldığı, siyasal dilin düşmanlaştırıcı bir tonla kurulduğu ve bunun ağırlıklı olarak dinî sembollerle pekiştirildiği yönünde güçlü eleştiriler görülmektedir. Analiz, bu eleştirilerin yalnızca siyasetin sertleştiği tespitiyle sınırlı kalmadığını, din dilinin çatışmacı bir mobilizasyon aracına dönüşmesi riskine özel bir önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda eleştirel söylem, dinin özündeki birleştirici özelliğin siyasal rekabetin sertliğini meşrulaştıran bir dile indirgenmesi ihtimalini ciddi bir gerilim olarak okumaktadır. Bu çerçevede burada ortaya çıkan kavramsal gerilim kendini şu şekilde göstermektedir: İslamcılık, başlangıçta toplumun ahlakî dönüşümünü ve adaletin tesisini hedefleyen bir iddia taşırken, kutuplaştırıcı siyasetin ürettiği güvensizlik bu iddianın toplumsal zeminiyle çatışmaktadır. Eleştirel söylem, bu çatışmayı yalnızca iktidarın bir yöntemi olarak değil, İslamcılığın din ve ahlak temeline dayalı toplum tasavvurunun da aşınması olarak yorumlamaktadır.

‘‘Servet’’ eksenine gelindiğinde eleştirel söylem, yalnızca ekonomik refah artışı ya da sınıfsal yükseliş gibi sosyolojik olgularla ilgilenmez; asıl olarak servetin üretim ve dağıtım biçimlerinin dinî meşruiyetle nasıl ilişkilendirildiğine odaklanır. Aktörlerin eleştirilerinde tekrar eden tema, kamu kaynakları, rant mekanizmaları, nepotizm ve yolsuzluk iddiaları etrafında yeni bir ekonomik elitin oluştuğu; bu oluşumun da ‘‘kul hakkı’’, ‘‘emanet’’, ‘‘adalet’’ ve ‘‘israf’’ gibi temel İslamî ölçütlerle bağdaşmadığı yönündedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tezin, bu iddiaların hukukî ya da ampirik gerçekliği hakkında bir hüküm vermek üzere tasarlanmış olmadığıdır. Tematik çözümleme, aktörlerin eleştirilerinin hangi ahlakî ve normatif çerçeveye dayandığını ve bunun İslamcılığın tarihsel iddialarıyla

nasıl ilişkilendiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla buradaki tartışma, ‘‘yolsuzluk vardır veya yoktur’’ yargısı etrafında değil, ‘‘bu iddialar eleştirel söylemde neye bağlanmaktadır?’’ sorusu etrafında şekillenmektedir.

Bu bağlamda eleştirel söylemin bir başka vurgu alanı, ‘‘gösterişçi dindarlık’’ ve ‘‘itibar’’ tartışmasıdır. Aktörlerin metinlerinde, lüks, ihtişam, sembolik büyüklük ve gösteriş üzerinden kurulan temsil biçiminin, tevazu ve israf karşıtlığı gibi dinî ölçütlerle çeliştiği sıklıkla dile getirilmektedir. Çözümleme, bu eleştirilerin, servet tartışmasını yalnızca maddî dağıtım meselesi olmaktan çıkarıp simgesel düzleme taşıdığını ortaya koymaktadır: Aktörler açısından sorun yalnızca kimin zenginleştiği değil, zenginlik ve iktidarın hangi estetik ve ahlakî söylemle meşrulaştırıldığı meselesidir. ‘‘İtibar’’ kavramı, bu dönüşümde özel bir rol oynamaktadır; eleştirel söylemde itibar, devletin saygınlığı gerekçesiyle sunulan bir söylem olmaktan çıkarak, büyüklük tutkusunu doğallaştıran ve eleştiriyi etkisizleştiren bir retoriğe dönüşme bağlamında tartışılır. Dolayısıyla bu, şu kavramsal gerilimi görünür kılmaktadır: Geçmişte kamusal meşruiyet, ‘‘tevazu’’, ‘‘halkla birliktelik’’ ve ‘‘adalet’’ gibi vurgularla desteklenirken, iktidar tecrübesinde ihtişam dilinin eşlik ettiği bir temsilin güçlenmesi, içeriden eleştirilerde bir ‘‘dünyevîleşme’’ teşhisinin zemini olarak okunmaktadır.

Tezin bulgularının sonuç düzeyindeki en belirleyici katkısı, dönüşümü yalnızca ‘‘bozulma’’ ya da ‘‘karşıtına benzeme’’ gibi ahlakçı bir çerçeveyle sınırlamamasıdır. Çalışmada incelenen eleştirel söylem, birçok noktada iktidarın belli tercihler üzerinden kendi sürekliliğini güvence altına alan ve kendisini yeniden üreten bir siyasal mekanizma kurduğunu ileri sürmektedir. Tezde ‘‘stratejik yönelimler’’ olarak kavramsallaştırılan bu hat, eleştirilerin sonuçların yanı sıra süreçlere de, hataların yanı sıra iktidarın kendisini tahkim etme mantığına da yöneldiğini göstermektedir. Buradaki çözümleme, eleştirilerin bazı alanlarda birbirini tamamlayan bir tablo ürettiğini ortaya koymaktadır: Lider merkezliliğe yönelim ve kurumsal denetimin zayıflaması; dinî söylemin araçsallaştırılması ve din politikalarının siyasallaşması; ekonomi ve dış politikada ilkeler ile pragmatizm arasındaki gerilim; milliyetçi-güvenlikçi dilin güçlenmesi ve devlet refleksleriyle uyum arayışı. Tek tek ele alındığında bir ‘‘alan çeşitliliği’’ gibi görülebilen bu başlıkların sonuç düzeyindeki önemi, eleştirel söylemin bunları bir arada düşünerek ‘‘siyasal inşa’’ fikrine yaklaşmasında yatmaktadır. Lider kültü bu inşa tartışmasının merkezinde yer alır. Aktörlerin metinlerinde liderlik, yalnızca yönetim becerisi ya da karizma düzeyinde değerlendirilmez;

liderin eleştiriden azade hâle gelmesi, kurumsal denetim mekanizmalarının kişiselleşmiş iktidar karşısında zayıflaması ve siyasal alanın ‘‘lider iradesi’’ etrafında yeniden inşası gibi temalar öne çıkarılır. Tematik çözümleme, bu eleştirilerin bir kısmının, lider merkezliliği otoriterleşme tartışmalarıyla ilişkilendirdiğini; bir kısmının ise bunu dinî meşruiyet üretimiyle birlikte düşündüğünü göstermektedir. Özellikle ‘‘kutsama’’, ‘‘dokunulmazlık’’ ve ‘‘eleştirinin hainlikle özdeşleştirilmesi’’ gibi hususlar, eleştirel söylemde lider kültü ile eleştiri karşıtlığının birbirini besleyen iki süreç olarak değerlendirildiğine işaret etmektedir. Burada ortaya çıkan kavramsal gerilim, şûra ve istişare gibi İslamî siyasal ilkelerle lider merkezli siyaset tarzı arasındaki çatışmada yatmaktadır. Eleştirel söylem, istişare ve hesap verebilirlik imkanlarının daraldığı kanaatine vardıkça, lider kültünü yalnızca siyasal bir tercih olarak değil, normatif zeminin aşınması olarak okuma eğilimine girmektedir.

Bu normatif aşınmanın başka bir cephesini dinin araçsallaştırılması ve din politikası tartışmaları oluşturmaktadır. Aktörlerin eleştirilerinde sıkça rastlanan ayrım, sorunun dinin kamusal alanda görünür olmasıyla değil, dinî söylem ve sembollerin iktidarın meşruiyet üretiminde araçsal bir işleve indirgenmesiyle ilgili olduğudur. Tematik çözümleme, bu araçsallığın iki düzeyde tartışıldığını göstermektedir: Birincisi, din dilinin iktidar lehine siyasî bir mobilizasyon aracı olarak kullanıldığı (ritüeller, semboller, kutsallık vurguları); ikincisi ise, dinî kurum ve kuruluşların iktidarın çizgisiyle uyumlu biçimde yeniden konumlandırıldığı iddiası. Bu ikinci düzeyde eleştirel söylem, dinin ahlakî özerkliğini ve eleştirel kapasitesini kaybetmesi riskini gündeme getirmektedir. Bu tartışma, eleştirel söylemin dikkat çektiği bir tersine dönüş ihtimalini görünür kılar: İslamcılığın bir dönem vaat ettiği şey, ahlakın siyaseti denetlemesi ve dinî meşruiyetin iktidarı sınırlaması iken, eleştirel söylem, iktidar tecrübesinde siyasetin dini denetleyen ve onu kendi hedeflerine eklemleyen bir işleyişe yöneldiğini ileri sürmektedir. Bu noktada tez, hüküm vermekten çok, eleştirel söylemin kendi içindeki meşruiyet dilinin nasıl işlediğini görünür kılmaya odaklanmaktadır.

Ekonomi ve dış politika alanlarındaki eleştiriler de bu stratejik yönelimler çerçevesini destekleyen bir içerik sunmaktadır. İncelenen metinler, iktidarın zaman zaman ideolojik iddialarını konjonktürel gereklilikler ve yönetilebilirlik kaygıları doğrultusunda yeniden düzenlediği yönündeki kanaati yansıtmaktadır. Tematik çözümleme, bu kanaatin, ‘‘ilke – pragmatizm’’ gerilimini eleştirel söylemin merkezine taşıdığını gösterir. Aktörlerin bir kısmı, iktidarın ilkesel söylemle kurduğu meşruiyetin pratikte pragmatik hesaplara tabi

kılındığını, bunun da normatif tutarlılığı zayıflattığını öne sürmektedir. Bu tartışma, eleştirel söylemde şu ikilemin ortaya çıkmasına sebebiyet verir: İktidarın sürdürülebilirliği için yapılan stratejik hamleler normatif meşruiyetin dilini daraltmakta; normatif dil daraldıkça da iktidarın dinî referanslarla kurduğu meşruiyet kırılgan hâle gelmektedir.

Milliyetçilikle kurulan ilişki ve devlet reflekslerinin sürekliliği tartışması ise eleştirel söylemde İslamcılığın devletleşme süreciyle ilgili daha geniş bir arka plana oturtulmaktadır. Aktörlerin metinlerinde milliyetçi-güvenlikçi dilin güçlenmesi, tarihsel İslamcılığın evrenselci ve ümmetçi iddialarıyla gerilimli bir yönelim olarak yorumlanmaktadır. İncelenen metinlerde bu eleştiriler, yalnızca ideolojik bir itiraz olarak değil, ittifak siyasetinin meşruiyet dilini giderek daha fazla güvenlik ve devletin sürekliliği vurgusuna yasladığı düşüncesiyle birlikte dile getirilmektedir. Bu çerçevede Kemalizmle ilişki de ideolojik bir yakınlıktan çok, yönetim tarzı ve yöntem düzeyindeki paralellikler üzerinden tartışılmaktadır. Bu bağlamda iktidarın, ideolojik olarak mesafe koysa bile, güvenlik öncelikleri içinde devletçi ve otoriter yönetim tekniklerini daha görünür biçimde kullandığı değerlendirilmektedir. Bu noktada eleştirel söylem, sahip olunan ideolojik etiketlerden çok, bu önceliklerin meşruiyet dilini nasıl biçimlendirdiğine odaklanmaktadır. Tezde, bu yönelim, içeriden yükselen eleştirilerin taşıdığı kavramsal işaretler üzerinden görünür hâle gelmektedir.

Tüm bu bulgular, çalışmanın İslamcılık tartışmalarına ne söylediği noktasında da anlam kazanmaktadır. ‘‘İslamcılık bitti mi?’’ ya da ‘‘Post-İslamcılık mı yaşanıyor?’’ gibi sorular, çoğu kez dışarıdan gözlemler ve geniş genellemeler üzerinden ele alınmıştır. Bu çalışma ise bu tür tartışmaları doğrulamak veya yanlışlamak gibi bir hedefe sıkışmadan, Türkiye’de 2010 sonrasında içeriden biriken eleştirel malzemeyi merkeze alarak iktidar tecrübesiyle birlikte belirginleşen normatif-siyasal gerilimlere ışık tutmayı amaçlamıştır. Tematik çözümleme, içeriden eleştirinin bir yandan ‘‘vaatlerin aşınması’’ yönündeki teşhisi güçlendirdiğini, öte yandan adalet, eleştiri hakkı, şûra/istişare ve siyasal ahlak gibi kavramları ısrarla canlı tuttuğunu göstermektedir. Bu iki yön birlikte düşünüldüğünde, iç eleştirinin varlığının, İslamcılığın normatif evreninin bütünüyle tükendiği gibi bir sonuca doğrudan götürmediği, fakat iktidarın işleyiş mantığıyla gerilimli bir yeniden tanımlanma sürecini ortaya koyduğu açık hâle gelmektedir. Bu nedenle tez, ‘‘İslamcılık öldü/ölmedi’’ gibi bir hüküm vermekten çok, işaret edilen kavramsal gerilimleri Türkiye örneğini anlamaya yarayan bir açıklama imkanı olarak öne çıkarmaktadır.

Bu çerçevede çalışmanın asıl katkısı, İslamcılık tartışmalarında çoğu kez öne çıkan sekülerleşme, modernleşme, demokrasi ve laiklik gibi dışsal çerçeveler yerine, 2010 sonrası Türkiye örneğinde içeriden kurulan eleştiri hattını analizin merkezine alması olmuştur. Bu tercih, eleştirel söylemi kişisel kanaatlerin toplamı olarak değil, bir geleneğin kendi meşruiyet kaynaklarını hatırlatma ve kendi iddialarını yeniden kurma çabasına eşlik eden bir dil olarak ele almayı mümkün kılmış; tematik çözümleme yoluyla da aktörlerin eleştirilerini hangi ölçütlerle kurduklarını, hangi kavramlara dayandırdıklarını ve bu kavramları İslamcılığın iddia evreniyle nasıl ilişkilendirdiklerini görünür kılmayı hedeflemiştir. Tez, temsil iddiası taşıyan niceliksel bir okumaya yönelmemiş; seküler ya da dışsal normatif çerçevelerden hareketle yapılan eleştirileri kapsam dışı bırakmış; kronolojik bir siyasal tarih anlatısı yerine belirli bir dönem aralığında üretilen İslamî referanslı eleştirileri tematik düzlemde çözümlemeyi tercih etmiştir. Bu nedenle ‘‘aktörler haklıdır/haksızdır’’ türü bir hüküm dili yerine, söylemin mantığını açığa çıkaran bir analiz diliyle ilerlemiştir.

Bu yönelim, iktidar tecrübesini tek tek olayların toplamı olarak okumaktan ziyade, meşruiyetin hangi ölçütlerle kurulduğu ve hangi sınırların esnediği soruları etrafında bir muhasebe zeminini görünür kılmaktadır. Böylece çalışma, eleştirinin yalnızca ‘‘neye karşı çıktığını’’ değil, aynı zamanda ‘‘neyi meşru saydığını’’ da ortaya koymaktadır. Tematik çözümleme, aktörlerin eleştirilerinde adalet, kul hakkı, emanet, şûra/istişare, muhasebe, israf karşıtlığı ve siyasal ahlak gibi vurguların ısrarla canlı tutulduğunu; eleştirel söylemin bu yönüyle yalnızca bir itiraz dili olarak kalmayıp, iktidar olmanın dönüştürücü etkisi karşısında meşruiyet ölçülerini yeniden tarif etme çabası da taşıdığını göstermektedir. Eleştirinin sertleştiği noktalar, tam da bu ölçütlerin iktidar pratiğinde kurumsal bir karşılık bulmadığı kanaatinin güçlendiği noktalardır. Bu nedenle içeriden eleştirinin ‘‘mahallenin iç sesi’’ olmanın ötesine geçip temel ilkeler ile tarihsel pratik arasındaki gerilimleri yeniden değerlendiren kapsamlı bir muhasebeye yönelmesi anlaşılır hâle gelmektedir.

Bu muhasebenin dikkat çekici bir boyutu, aktörlerin ortaya koydukları siyasal eleştirinin ‘‘salt siyaset alanına’’ hapsedilmemesi, aksine, siyasal sapmaların arkasında daha derin bir meşruiyet ve anlam çerçevesi bulunduğu varsayımıyla kurulmasıdır. Başka bir ifadeyle, tez boyunca izlenen eleştirel söylem, karşılaşılan problemlerin yalnızca yanlış politika tercihleri, hatalı kadro seçimleri ya da konjonktürel stratejilerle açıklanamayacağını, bunların belirli bir din anlayışı ve teolojik yorum tarzı tarafından mümkün kılındığını ve süreklileştirildiğini ima etmektedir. Bu anlam çerçevesi, aktörlerin dilinde kimi zaman ‘‘geleneksel din anlayışı’’,

kimi zaman ‘‘popüler İslam’’ ya da ‘‘halk İslamı’’, kimi zaman da ‘‘uydurulmuş din’’ gibi adlandırmalarla karşılık bulmaktadır. Bu adlandırmaların ortaklaştığı nokta, aktörlerin siyasal alanda gözlemledikleri sapmaları yalnızca siyasetin tercihleriyle değil, bu tercihleri anlamlı ve savunulabilir kılan bir meşruiyet dili ile birlikte düşünmeleridir. Bu nedenle, aktörlerin siyasal eleştirisi, çoğu zaman zorunlu olarak belirli bir ‘‘din anlayışı’’ eleştirisini içermektedir. Onların perspektifinde siyasal sorunlar, ancak bu dinî-teolojik çerçeve hesaba katıldığında açıklanabilir hâle gelmektedir. Dolayısıyla çözüm arayışı da yalnızca siyasal düzlemde bir düzeltmeye değil, din dilinin ve meşruiyet ölçülerinin tashih edilmesine, hatta daha ‘‘sahih’’ bir zeminde yeniden kurulmasına yönelmektedir. Burada sıkça karşılaşılan ‘‘asla dönmek’’, ‘‘sahih olanı yeniden kurmak’’, ‘‘ölçüyü yeniden tesis etmek’’ ve ‘‘gerçek İslam’’ gibi vurgular, tam da bu yönelimin ürettiği doğal sonuçlar olarak belirir; eleştiri, siyasal alanı dönüştürme iddiasını, verili din anlayışını dönüştürme fikriyle birlikte taşır. Bu söylem, bir yandan mevcut dinî yorum biçimlerini sorgularken, diğer yandan zımnen ‘‘doğru’’, ‘‘aslî’’ ve ‘‘İslamî’’ olanı tayin eden bir bakış açısına yaslanmaktadır.

Bu çerçevenin ürettiği sahihlik vurgusu, aynı zamanda eleştirel söylemin kendi iç sınırlarını ve imkanlarını da görünür kılmaktadır. Zira ‘‘asıl olan’’ı hatırlatma ve ‘‘gerçek İslam’’ adına konuşma iddiası, aktörlerin eleştirisini güçlendirdiği kadar, onu belirli bir özcülük mantığına da yaklaştırmaktadır. Verili din anlayışını problemli bulan eleştiri, çoğu kez, çözümü ‘‘asla dönüş’’ ve ‘‘sahih olanı yeniden kurma’’ dili içinde temellendirirken, zımnen dine ilişkin tekil ve sabit bir ‘‘öz’’ tasavvurunu varsaymaktadır. Böylece eleştiri, bir yandan mevcut iktidar pratiğini meşrulaştıran dinî yorum repertuarına karşı çıkarken, öte yandan kendi önerdiği sahihlik ölçütünü tartışmasız bir referans noktası gibi konumlandırma temayülü göstermektedir. Burada dikkat çekici olan, aktörlerin çoğu kez mevcut yorumun sorunlarına işaret ederken, kendi kurdukları ‘‘sahih yorum’’un da neticede sadece bir yorum olduğunu göz ardı etmeleridir. Eleştirinin sahip olduğu dil, karşısındaki din anlayışını tarihsel süreç içerisinde gerçekleşmiş bir ‘‘tahrif’’, ‘‘bozulma’’ veya ‘‘sapma’’ olarak kodlarken, kendi teklifini daha doğal ve daha kendiliğinden bir hakikat gibi sunma eğilimine sahiptir. Oysa tezin bütünü boyunca izlenen tartışma, dinî olanın kamusal alanda her zaman belirli bir yorum düzeni içinde oluşturulduğunu ve ‘‘İslamî olan’’ın tayininin de kaçınılmaz olarak bu yorum rekabetinin bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan, aktörlerin mevcut din anlayışına yönelttikleri eleştiri kadar, eleştirinin kendisini hangi öz tasavvuru üzerine inşa ettiği ve bu tasavvurun hangi alternatif yorum imkanlarını dışarıda bıraktığı da metin boyunca açığa çıkan bir problem olarak not edilmelidir.

Söz konusu sahihlik vurgusu, yalnızca eleştirinin kurduğu ‘‘gerçek İslam’’ iddiasında değil, bu iddianın nasslara yaslanma biçiminde de belirli sınırlılıklar üretmektedir. Zira aktörler, eleştirilerinde Kur’an ayetlerini, hadîsleri ve kimi tarihî örnekleri çoğu kez belirli bir sorun alanını hedefleyen parçalı bir çerçeve içinde devreye sokmakta; böylece bu atıflar, eleştirinin yöneldiği noktaları teyit eden dayanak işlevi görmektedir. Nassların bu kullanım biçimi, eleştirinin ikna gücünü artırabilse de, çoğu zaman bunların daha bütüncül bir siyasal-toplumsal tasavvurun parçası olarak nasıl okunup uygulanacağına ilişkin daha kapsamlı bir tartışmayı arka plana itmektedir. Kullanılan dinî referanslar, kimi zaman ‘‘yanlış olan’’ı görünür kılmaya yarayan güçlü işaretler üretirken, ‘‘olması gereken’’in ne tür bir toplumsal-siyasal düzen içinde karşılık bulacağı meselesi belirsiz kalabilmektedir. Başka bir ifadeyle, eleştiri, İslam’ın siyaset, toplum ve ekonomi alanlarına ilişkin bütünlüklü bir model önerisi sunmaktan ziyade, mevcut pratiklere yöneltilen itirazı güçlendiren seçmeci bir atıf mantığı üzerinden işlemektedir. Bu durum, ‘‘sahih olanı yeniden kurma’’ çağrısının hangi toplumsal ve kurumsal formlar içinde somutlaşacağı sorusunu büyük ölçüde cevapsız bırakmaktadır.

Bu sorunun cevapsız kalması, bir başka sınırlılığı da aktörlerin dilinde zaman zaman belirginleşen ‘‘entelektüalist’’ tutum üzerinden görünür kılmaktadır. Buradaki problem, sahihlik iddiasının içerdiği özcülükten ziyade, eleştirinin toplumsal-dinî gerçekliği okuma tarzıyla ilişkili görünmektedir. Eleştirel söylem, ‘‘olması gereken’’e dair normatif ölçüleri güçlü biçimde seslendirirken, verili dindarlık biçimlerinin neden bu kadar kalıcı olduğu, mevcut dinî yorumların hangi toplumsal ihtiyaçlara karşılık geldiği ve dinî alanın hangi sosyolojik koşullar içinde üretildiği gibi sorulara çoğu zaman sınırlı yer ayırmaktadır. Böylece eleştiri, yerleşik din anlayışını yalnızca ‘‘yanlış’’ veya ‘‘sapma’’ olarak işaretlemekle yetinip, bu yanlışın hangi mekanizmaların sonucu olduğunu ve hangi pratik örüntüler içinde gündelik hayatın parçası hâline geldiğini ikincil planda bırakabilmektedir. Bu durum, eleştirinin keskinliğini azaltmasa da, aktörlerin normatif önerileri ile toplumsal-dinî gerçekliğin işleyişi arasında bir mesafe doğurmaktadır. Zira dinî alanı dönüştürmeye yönelik çağrılar, toplumsal gerçekliğin direncini, kurumların sürekliliğini ve kültürel yerleşiklikleri hesaba katmadığında, hedeflenen dönüşümün hangi toplumsal süreçler üzerinden mümkün olacağı sorusu bir kez daha gündeme gelmektedir.

Bu noktada, eleştirinin açıklama ufkunu daha geniş bir bağlamla birlikte düşünmek de ayrıca önem kazanmaktadır. Aktörler, iktidarın otoriterleşme eğilimleri, kamusal-siyasal alanın daralması ve servet/rant ilişkilerinin yeniden örgütlenmesi gibi meseleleri çoğu zaman

iç dinamikler üzerinden, özellikle de bu pratikleri mümkün kılan dinî-teolojik meşruiyet diliyle birlikte okumaktadırlar. Bu okuma, içeriden eleştirinin ayırt edici gücünü göstermesi bakımından önemlidir; ancak vurgu bu eksende yoğunlaştıkça, söz konusu yönelimlerin oluşumunda etkili olabilecek daha geniş bağlamsal etkenlerin eleştiri içindeki görünürlüğü azalabilmektedir. Nitekim son yıllarda dünyanın farklı coğrafyalarında gözlemlenen otoriterleşme dalgası, güvenlikçi söylemlerin yükselişi, popülist siyasetin güç kazanması ve neoliberal çağın siyasal-ekonomik rasyonalitesi, iktidarın yönelimlerini daha geniş bir dünya konjonktürünün parçası olarak okumayı da mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, iktidar pratiklerinin tümünü belirleyici biçimde ‘‘yerli’’ dinamiklere ve dinî yorum repertuarına bağlayan açıklamalar, kimi durumlarda, küresel siyasal iklimin ve çağın kurumsal işleyiş biçimlerinin rolünü yeterince hesaba katmayan tek eksenli bir nedensellik kurma riskini taşımaktadır. Dolayısıyla içeriden eleştirinin ortaya koyduğu teoloji temelli açıklama hattı güçlü olmakla birlikte, bu hattın dünya konjonktürü bağlamında düşünülmesi, eleştirinin açıklama ufkunu genişleten tamamlayıcı bir boyut olarak önem kazanmaktadır.

Aktörlerin eleştirel dilinde dikkat çeken bir başka husus, eleştirilerini yalnızca İslamî referanslarla değil, çoğu kez bunlarla yan yana gelecek biçimde modern kavramlar, anlayışlar ve ölçütler üzerinden inşa etmeleridir. Bir yandan ‘‘adalet’’, ‘‘kul hakkı’’, ‘‘emanet’’ gibi İslamî kavramları güçlü bir şekilde seferber ederken, öte yandan ‘‘insan hakları’’, ‘‘hukukun temel ilkeleri’’, ‘‘düşünce ve ifade özgürlüğü’’ gibi modern siyasal-ahlakî repertuardan da yoğun biçimde yararlanmaktadırlar. Hatta kimi örneklerde çağdaş siyaset felsefesinden (örneğin Rawls’un adalet kuramından) hareketle argümanlar geliştirilip bu argümanlar ‘‘kendi geleneğimiz’’le ilişkilendirilerek temellendirilmeye çalışılmaktadır. Benzer şekilde, yolsuzluk, kayırmacılık ve kamu kaynaklarının kullanımı tartışmaları da yalnızca ahlakî bir serzeniş düzeyinde değil, uluslararası endeksler ve çeşitli şeffaflık göstergeleri gibi modern ölçme-değerlendirme kriterleriyle birlikte yürütülmektedir. Bu durum, her ne kadar eleştirinin etkisini artıran bir imkan sağlasa da, eleştirinin hangi ölçüte göre hüküm verdiği sorusunu da açık tutmaktadır. Başka bir ifadeyle, içeriden eleştiri, çoğu zaman salt İslamî bir referans noktasına yaslanmamakta; dinî sahihlik iddiası ile modern kavramsal dil arasında gidip gelen ve ikisini uzlaştırmaya çalışan melez bir eleştiri mantığı içerisinde işlemektedir.

Ancak bu melez referans zemini, aktörlerin söylemine özgü yeni bir tercih olmaktan çok, İslamcılığın tarihsel refleksleriyle uyumlu bir tutum olarak değerlendirilebilir. Nitekim hem Yeni Osmanlılarda hem de Meşrutiyet dönemi İslamcılarında, Avrupa’daki ‘‘modern’’ kurum

ve fikirlerin İslam'da zaten mevcut olduğu varsayılmış; üstü örtüldüğü düşünülen İslamî kavramlar yeniden dolaşıma sokularak bunların Batı'daki kavram ve kurumlara karşılık geldiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede örneğin ''usul-ü meşveret''in demokrasiye, ''şûra''nın parlamentoya, ''biat''ın seçime tekabül ettiği yönündeki eşleştirmeler, İslamî kavramlar ile modern siyasal tahayyülü buluşturma çabasının tipik tezahürleri olmuştur. Bu eşleştirme hamlesi, kavramların yalnızca bir tercümesi değil, modern siyasal formları yerli bir meşruiyet zemininde yeniden temellendirme arayışı gibi görünmektedir. Dolayısıyla bugün aktörlerin, İslamî referanslarla konuşurken modern terminolojiyi de devreye sokmaları, bu geleneğin dışına taşan bir tutumdan ziyade, İslamcılığın ortaya çıkışından itibaren taşıdığı ''İslam ile Batılı fikirleri uzlaştırma'' eğiliminin güncel bir örneği olarak da okunabilir. Ne var ki bu süreklilik, modern kavramların eleştiri içindeki rolünün geçmişte ve bugün aynı işlev ve ağırlıkta olduğu anlamına gelmez: çalışmada ele alınan aktörlerde benzer bir tercüme çabası sürmekle birlikte, kimi örneklerde insan hakları, ifade özgürlüğü ve hukukun üstünlüğü gibi modern ölçütlerin eleştirinin temel referans çerçevesi hâline gelebildiği, hatta ''İslam adına'' yürütülen eleştiride fiilen bir hakem kriteri gibi çalıştığı görülmektedir. Bu durumda eleştirel söylem, bir yandan sahihlik iddiasını korurken, öte yandan değerlendirme ölçütlerini modern hak temelli kavramlara dayandırma ihtimalini de içinde barındırmaktadır. Burada asıl mesele, modern kavramların kullanılıp-kullanılmamasından çok, bunların eleştiri içinde hangi düzeyde ''yorum'' olmaktan çıkıp ''tartışılmaz ölçü'' statüsü kazandığı ve eleştirinin İslamî sahihlik iddiasıyla modern normatif kabuller arasında nasıl bir konum aldığıdır.

Bütün bu tartışmalar bir arada düşünüldüğünde belirginleşen husus, eleştirel söylemin yalnızca iktidarın pratiklerine yönelen bir itiraz düzeyinde kalmaması; aynı zamanda meşruiyetin hangi ölçüler üzerinden konuşulacağını belirleyen bir dil kurmasıdır. Zira bu söylem iktidarı sınarken, kaçınılmaz biçimde kendi imkan ve sınırlarını da tayin etmekte; hangi dayanağın ölçü sayılacağına, hangi gerekçelendirme tarzının geçerli kabul edileceğine dair bir çizgi çekmektedir. Bu çizgi, çoğu zaman sahihlik vurgusuyla, asla dönüş çağrısıyla ve dinî referansların hatırlatıcı gücüyle kurulmakta; bazı yerlerde ise hak, hukuk ve özgürlük dilinin sağladığı imkanlarla şekillenmektedir. Böylece iktidarın meşruiyet iddiasıyla yürütülen hesaplaşma, ister istemez eleştirel söylemin kendi dayanaklarını da açığa çıkarmakta; neyi sınırladığını dile getirirken nereden konuştuğunu da belli etmektedir.

Son tahlilde bu çizgi, içeriden eleştirinin yalnızca iktidar pratikleriyle değil, kendi ölçütleriyle de yüzleştiği bir eşiğe dayanmaktadır: Eleştiri hangi noktaya kadar ''içeride''

kalmakta; hangi noktada içerinin sınırlarını zorlayan ölçülerle konuşmaya başlamaktadır? Bu eşik sabit değildir; iktidar pratiğinin aldığı her yeni biçim, dinî referans ufkuna aidiyet ile iktidara eleştirel mesafenin hangi vurgularla yan yana getirildiğini ve eleştirinin dayandığı zeminin nasıl kurulduğunu yeniden tartışmaya açmaktadır. Bu yüzden burada ulaşılan nokta, tartışmayı tüketen bir kapanıştan çok, içeriden eleştirinin hem imkanını hem de kırılganlığını aynı anda hatırlatan bir yeniden başlama noktası olarak belirmektedir.

KAYNAKÇA

AKBAL, İ. ve HACIFETTAHOĞLU, İ. (2009). Milli Mücadele Dönemi, *Türkiye'nin Politik Tarihi*, Ed. Adem Çaylak vd., Savaş Yayınevi, Ankara.

AKDOĞAN, Y. (2000). *Siyasal İslam – Refah Partisi'nin Anatomisi*, Şehir Yayınları, İstanbul.

AKDOĞAN, Y. (2018). Adalet ve Kalkınma Partisi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

AKŞİN, S. (2000). Siyasal Tarih (1908-1923), *Türkiye Tarihi 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980,* Yay. Yön. Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul.

AKŞİT, B. ve COŞKUN, M. K. (2018). Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

AKTAY, Y. (2000). ''Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı'', *İslamiyat*, c.3, s.3, ss.37-49.

AKTAY, Y. (2003). İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Muhafazakarlık (5. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

AKTAY, Y. (2012). Türkiye'de İslam ve Siyasetin İlişkisine Dair Bir Soykütüğü Denemesi, *Değişen Ortadoğu'da Kültür ve Siyaset*, Ed. Y. Aktay, P. El-Sharkawy, A. Uysal, (115-144), SDE Yayınları, Ankara.

AKTAY, Y. (2018). Sunuş, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ALBAYRAK, S. (1989). *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, Risale Yayınları, İstabnul.

ALTUN, F. (2018). M. Şemseddin Günaltay, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ALTUN, F. (2021). *Modernleşme Kuramı – Eleştirel Bir Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul.

ATAMAN, B. (2009). ''Türkiye'de İlk Basın Yasakları ve Abdülhamid Sansürü'', *Marmara İletişim Dergisi*, Sayı: 14, Ocak 2009, ss.21-49.

AYBUDAK, U. (2021). *Kapitalizme Entegrasyon ve İslamcılık(lar)*, Dün Bugün Yarın Yayınları, İstanbul.

BAYAT, A. (1996). ''The Coming of a Post-İslamist Society'', *Critique*. Critical Middle East Studies 9, ss.43-52.

BAYAT, A. (2016). *Post-İslamcılık – Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul.

BAYRAMOĞLU, A. (2001). *Türkiye'de İslami Hareket*, Patika Yayıncılık, İstanbul.

BECKER, C. H. (1993). Panislamizm, *Siyasi İslam ve Panislamizm*, Der. M. Türköne ve Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara.

BERBEROĞLU, B. (Ed.). (2020). *Global Rise of Authoritarianism in the 21st Century: Crisis of Neoliberal Globalization and the Nationalist Response.* Routledge.

BERKES, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BOLAY, S. H. (1997). *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

BÖLÜKBAŞI, Ş. S. (1995). Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı, İsam Yayınları, Ankara.

BRAUN, V. ve CLARKE, V. (2006). ''Using Thematic Analysis in Psychology'', *Qualitative Research in Psychology,* 3(2), ss. 77-101.

BULAÇ, A. (2009). *Göçün ve Kentin Siyaseti*, Çıra Yayınları, İstanbul.

BULAÇ, A. (2018). İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

BULUT, Y. (2018). İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

CÜNDİOĞLU, D. (1998). *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

ÇAHA, Ö. (2018). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇAKIR, R. (1991). *Ayet ve Slogan – Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul.

ÇAKIR, R. (2013). Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Ed. İ. Kara ve A. Öz, (755-776), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul.

ÇAKIR, R. (2018). Milli Görüş Hareketi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇALIŞ, Ş. H. (2018). İslamcıların Dünyası – Uluslararası İlişkilerin Dini-Politiği, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇALMUK, F. (2018). Necmettin Erbakan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇETİNSAYA, G. (2001). İslamî Vatanseverlikten İslam Siyasetine, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Tanzimat'ın ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇETİNSAYA, G. (2018). İslamcılıktaki Milliyetçilik, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇINAR, M. (2005). *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, İstanbul.

ÇİĞDEM, A. (2014). *Geleceği Eskitmek*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇİĞDEM, A. (2018). İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

DAĞI, İ. (2016). Alaturka Post-İslamcılık, *Post-İslamcılık – Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul.

DAĞLAR, O. (2011). ''2. Meşrutiyet'in İlanının İstanbul Basını'ndaki Yansımaları (1908)'', *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 38, ss.141-159.

DEMİR, Ö. (2018). ''Anadolu Sermayesi'' ya da ''İslamcı Sermaye'', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

DOĞAN, D. M. (2018). Nurettin Topçu, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

DOĞAN, N. (2008). Türk Demokrasi Tarihini Anlamanın Bir Aracı Olarak Meşrutiyet, *Doğu-Batı Dergisi*, (45), ss.133-148.

DUMAN, D. (1995). ''Türkiye'de İslamcı Yayıncılık'', *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c.2, s.4-5, ss.77-94.

DURAN, B. (2018). Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı – İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

EAGLETON, T. (2011). *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

EDİP, E. (1949). ''Allah'ın İnayeti İle İkinci Cilde Başlıyoruz'', *Sebilürreşad*, c.2, Sayı 26, (2-4).

EDİP, E. (1950). ''Partilerin Din Siyaseti'', *Sebilürreşad*, c.4, Sayı 76 (2-10).

EL-AFFENDİ, A. (2016). Sudan'da İslamcılık: Öncesi, Sonrası ve Arası, *Post-İslamcılık – Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul.

ERKİLET, A. (2018). 1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ERKİLET, A. (2022). *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmet'e Nasıl Bakmalı?*, Beyan Yayınları, İstanbul.

EROL, E. (2020). *Tanrıya Uzak Merkeze Yakın – Meksika ve Türkiye'de Çevre Kapitalizminin Tarihsel Sosyolojisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

ETE, H. (2020). Erdoğan ve AK Parti'nin İktidar Serüveni, *Perspektif*, https://www.perspektif.online/erdogan-ve-ak-partinin-iktidar-seruveni-2/

FİLHO, A. S. ve JOHNSTON, D. (2007). *Neoliberalizm – Muhalif Bir Seçki*, Çev. Şeyda Başlı ve Tuncel Öncel, Yordam Kitap, İstanbul.

GEERTZ, C. (1964). Ideology as a Cultural System, *Ideology and Discontent*, Ed. David Apter, New York.

GİDDENS, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GÖKALP, Z. (1952). *Şiirler ve Halk Masalları, Ziya Gökalp Külliyatı 1,* Haz. Fevziye Abdullah Tansel, TTK Yayınları, Ankara.

GÖLE, N. (1998). Batı Dışı Modernitenin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Sempozyum Bildirileri*, Haz. T. Bora, S. Sökme ve K. Şahin, Metis Yayınları, İstanbul.

GÖLE, N. (2019). *Modern Mahrem – Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul.

GÜMÜŞÇÜ, Ş. (2024). ‘‘The AKP and Stealth Islamization in Turkey’’, *Turkish Studies,* 25(3), ss. 371-397.

GÜN, F. (2001). *Din, Siyaset ve Laiklik*, Beyan Yayınları, İstanbul.

GÜN, F. (2016). *Babanzade Ahmed Naim’in Hayatı ve Eserleri*, Beyan Yayıncılık, İstanbul.

GÜNGÖR, E. (1991). *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

GÜREL, B. (2014). İslamcılık: Uluslararası Bir Ufuk Taraması, *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*, Haz. N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü, Yordam Kitap, İstanbul.

HALİFEOĞLU, M. (2019). ‘‘Hangi Hegemonya Projesi? Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Sermaye Birikimiyle İmtihanı’’, *Alternatif Politika (Özel Sayı)*, ss. 120-148.

HEYWOOD, A. (2006). *Siyaset*, Çev. Nasuh Uslu, Liberte Yayınları, Ankara.

HÜLAGU, M. M. (2008). *İslam Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul.

İNALCIK, H. (2007). *Atatürk ve Demokratik Türkiye,* Kırmızı Yayınları, İstanbul.

İNUĞUR, M. N. (1992). *Türk Basın Tarihi (1919-1989)*, Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

IŞIK, Ş. (2005). ‘‘Türkiye’de Kentleşme ve Kent Modelleri’’, *Ege Coğrafya Dergisi*, 14(1-2), ss.57-71.

JAESCHKE, G. (2009). ‘‘Türk Kurtuluş Savaşı’nda Milliyetçilik ve Din’’, Çev. Aytunç Ülker, *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı 2, ss.83-95

KANSU, A. (2009). *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KARA, İ. (2000). ‘‘Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı’’, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), ss.29-55

KARA, İ. (2014). *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergah Yayınları, İstanbul.

KARA, İ. (2018). İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KARA, İ. (2020). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler 1*, Dergah Yayınları, İstanbul.

KARA, İ. (2021). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler 2*, Dergah Yayınları, İstanbul.

KARABAŞOĞLU, M. (2018). Said Nursi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KARAKAŞ, M. (2008). 2. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri, *Yüzüncü Yılında 2. Meşrutiye*t, Ed. A.Öz, Pınar Yayınları, İstanbul.

KARAMAN, H. (1994). ''Cemaleddin Efgani'', TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, c.10, s.456-466.

KARAMAN, H. (2012). İslamcılık Tartışılıyor, *İslamcılık Öldü mü?*, Haz. S. Özkurt, Ufuk Yayınları, İstanbul.

KARAMAN, H. (2013, 16.05.). İslamcı 'Muhalif Entelektüel' midir?, *Yeni Şafak*, https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/islamci-muhalif-entelektuel-midir-37710

KARPAT, K. H. (2005). *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

KARPAT, K. H. (2008). *Türk Demokrasi Tarihi*, İmge Kitabevi, Ankara.

KEMAL, N. (1967). *Namık Kemal'in Mektupları*, c.1, Haz. Fevziye Abdullah Tansel, TTK Yayınları, Ankara.

KENTEL, F. (2018). 1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KIRMIZI, A. (2019), ''19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları'', *Cogito*, Sayı: 94, ss.1-17.

KOYUNCU, A. A. (2018). *İslamcılık ve Demokrasi*, Pınar Yayınları, İstanbul.

KRYSA, I. (2011). *The Rise of Islamism in Turkey: Failure of Kemalism or a New Development Alternative?*, Unpublished Thesis of the Degree of Master of Arts in International Development Studies, Saint Mary University, Ottowa.

KUBİCEK, P. (2011). *Political Conditionality and European Union's Cultivation of Democracy in Turkey*. Democratization, 910-931.

KUNTAY, M. C. (2014). *Sarıklı İhtilalci*, Oğlak Yayınları, İstanbul.

KURTOĞLU, Z. (2018). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KUTAY, C. (1972). *Kurtuluşun ve Cumhuriyet'in Manevi Mimarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

LEVİTSKY, S. ve LOXTON, J. (2018). Populism and Competitive Authoritarianism in Latin America. In *Routledge Handbook of Global Populism* (pp. 334-350). Routledge.

LEWİS, B. (2021). *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Çev. Ünsal Oskay, Kronik Kitap, İstanbul.

MARDİN, Ş. (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought – A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas,* Princeton University Press, New Jersey.

MARDİN, Ş. (1994). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri – 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş. (2001). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş. (2002). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş. (2006). *Türk Modernleşmesi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

MERT, N. (2018). Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

METİNER, M. (2004). *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi*, Doğan Kitapları, İstanbul.

NAFİ, B. M. (2020). *İslamcı Akımlar*, Çev. Burhanûddin Aldiyaî, Yarın Yayınları, İstanbul.

NURSİ, S. (1976). *Beyanat ve Tenvirler*, Sözler Yayınevi, İstanbul.

NURSİ, S. (2009). Münazarat, *Eski Said Dönemi Eserleri*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul.

OĞUZ, H. (2013). 12 Eylül'den 28 Şubat'a Türkiye'de İslamcılık, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık,* Umran Dergisi (Haz.), s.261-268, Umran Dergisi Yayınları, İstanbul.

OKUMUŞ, E. (2017). *Gösterişçi Dindarlık*, Ark Kitapları, İstanbul.

ORAL, Ö. (2018). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ORTAYLI, İ. (1997). ''Osmanlı Devletinde Laiklik ve Hukukun Romanizasyonu'', *Erdem,* 9(27), ss.1201-1208.

ORTAYLI, İ. (2018). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Kronik Kitap, İstanbul.

OSMANOĞLU, A. (1986). *Babam Sultan Abdülhamid – Hatıralarım*, Selçuk Yayınları, Ankara.

OZAN, İ. H. ve ARI, M. S. (2020) ''2. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar'', *Van İlahiyat Dergisi,* 8/13, ss.1-21.

ÖZCAN, A. (2001). ''İttihad-ı İslam'', TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, c.23, s.470-475.

ÖZDALGA, E. (2015). *İslamcılığın Türkiye Seyri – Sosyolojik Bir Perspektif*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZER, Y. (2015). ‘‘AB’ye Üyelik Sürecinde Türkiye’de Demokratikleşme’’, *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 23(2), 143-168.

ÖZİPEK, B. B. (2018). 28 Şubat ve İslamcılar, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZKAYA, C. (2011). 28 Şubat Olmasaydı da İslamcılık Bir Dönüşüm Yaşardı, *Cumhuriyet, Milliyetçilik ve İslamcılık: Türkiye Söyleşileri 5*, Küre Yayınları, İstanbul.

ROY, O. (2020). *Siyasal İslam’ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul.

SAİD HALİM PAŞA, (2009). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul.

SARIBAY, A. Y. (2018). Milli Nizam Partisi’nin Kuruluşu ve Programının İçeriği, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

SARIKOYUNCU, A. (1997). ‘‘Şeyhülislam Mustafa Sabri’nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılapları Karşıtı Tutum ve Davranışları’’, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 8(39), ss.788-812

SARTORI, G. (1969). *Politics, Ideology and Belief Systems,* American Political Science Review, Vol. LXIII, Marc.

SAYYİD, S. (2018). İslamcılık ve Postkolonyal Durum, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

SCHACHT, J. (1986). *İslam Hukukuna Giriş*, Çev. Mehmet Dağ ve Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

SMITH, A. D. (1996). *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Çev. Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, Ankara.

SUNGU, İ. (1999). *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar,* c.2., MEB Yayınları, İstanbul.

ŞANKITİ, M. M. (2021). *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz – Büyük Fitneden Arap Baharına*, Çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul.

ŞAYLAN, G. (1992). *Türkiye’de İslamcı Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara.

ŞENGÜL, S. (2018). İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ŞENTÜRK, H. (2015). *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, Çıra Yayınları, İstanbul.

ŞİMŞEK, S. (2018). İslamcılık ve Kur’an, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

TANSEL, F. A. (1967). (Haz.). *Namık Kemal’in Mektupları*, c.1, TTK Yayınları, Ankara.

TANTİK, A. (2014). *İslamcılığın Arayışı*, Pınar Yayınları, İstanbul.

TEKİN, Y. ve AKGÜN, B. (2018). İslamcılar - Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

TELLİ, R. ve YILMAZ, A. (2020). ''Geç Dönem Osmanlı Modernleşmesine Genel Bir Bakış'', *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 25, Sayı: 100, ss.9-35.

TOKER, İ. (2009). *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Eskiyeni Yayınları, Ankara.

TUĞAL, C. (2011a). ''Cihan Tuğal ile Söyleşi, Pasif Devrim: İslamcılığın Çözülüşü'', *Umran*, Sayı: 198, ss.41-59.

TUĞAL, C. (2011b). *Pasif Devrim: İslamî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, Çev. F. B. Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

TUĞAL, C. (2016). İslam ve Türk Muhafazakarlığının Kırpılması, *Post-İslamcılık – Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul.

TUKSAL, H. Ş. (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara.

TUNAYA, T. Z. (2001). *Türkiye'de Siyasi Gelişmeler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

TUNAYA, T. Z. (2003). *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

TÜRKMEN, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştiri*, Ekin Yayınları, İstanbul.

TÜRKMEN, H. (2013). Seyyid Kutup Türkiye'de Nasıl Algılandı?, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri*, Ed. İ.Kara ve A.Öz, (369-378), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul.

TÜRKÖNE, M. (2003). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara.

TÜRKÖNE, M. (2012a). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*, Etkileşim Yayınları, İstanbul.

TÜRKÖNE, M. (2012b). İslamcılar Şehri Düştükten Sonra, *İslamcılık Öldü mü?*, Haz. S. Özkurt, Ufuk Yayınları, İstanbul.

TÜRKÖNE, M. (2013). İslamcılığın Ölümü, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri*, Ed. İ. Kara ve A. Öz, (750-754), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul.

ÜNSAL, F. B. (2018). Mehmet Akif Ersoy, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

VAMBERY, A. (1993). Panislamizm, *Siyasi İslam ve Panislamizm*, Der. M. Türköne ve Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara.

WALLERSTEİN, I. (2011). *Dünya Sistemleri Analizi – Bir Giriş*, Çev. E. Abadoğlu ve N. Ersoy, BGST Yayınları, İstanbul.

WHİTE, J. (2014). *Muslim Nationalism and the New Turks*, Updated Edition, Princeton University Press, New Jersey.

WİENER, G. (Ed.). (2019). *The Rise of Authoritarianism: A Comparative Analysis*. Greenhaven Publishing LLC.

YAŞAR, M. E. (2018). Mehmet Zahid Kotku, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, H. (2017). *Modernleşen Müslümanlar – Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

YAVUZ, H. (2018). Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

YAVUZYILMAZ, Y. (2012). ''Hareket ve Nurettin Topçu'', *Değirmen*, Sayı 29-30-31, ss. 96-105.

YAYLA,Y. (1984). Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet Kavramı, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c.4, s.948-952, Haz. M. Şahin, İletişim Yayınları, İstanbul.

YEŞİLBAĞ, M. (2016). ''Hegemonyanın Harcı: AKP Döneminde İnşaata Dayalı Birikim Rejimi'', *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(2), ss. 599-626.

YILDIRIM, Ö. A. (2013). ''Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık – Mümtaz'er Türköne'', *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7, ss. 208-214.

YILDIRIM, E. (2014). ''İslamcıların Demokratlığı'', *Umran*, Sayı 240, (26-49).

YILDIRIM, E. (2016). *Neoliberal İslamcılık*, Pınar Yayınları, İstanbul.

YILDIZ, M. (2014). Ulemasız Topluma Doğru: Modern Türkiye'de Ulemanın Tükenişi, *Modernizmin Kıskacında*, Çıra Yayınları, İstanbul.

YILMAZ, İ. (2022). ''Islamist Populist Nation-Building: Gradual, Ad Hoc Islamisation of the Secular Education System in Turkey'', *Religions*, 13(9), 814.

YILMAZ, M. (2018a). Darbeler ve İslamcılık, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

YILMAZ, N. (2018b). İslamcılık, AKP, Siyaset, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık (6. Cilt)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

YÜCEKÖK, A. (1971). Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, Sevinç Matbaası, Ankara.

ZEMNİ, S. (2016). Fas Post-İslamcılığı: Yeni Bir Eğilim mi Kuruntu mu?, *Post-İslamcılık – Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul.

ZÜRCHER, J. E. (2008). *Milli Mücadelede İttihatçılık*, Çev. Nüzhet Salihoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.

DİJİTAL KAYNAKLAR

AKTAŞ, Ü. (t.y.). https://www.ktb.gov.tr/EN-118145/aktas-umit.html?utm_source

AKTAŞ, Ü. (2017, 27.07.). *Adalet Zemini Mümkün mü?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=-EQpjnuFrNg

AKTAŞ, Ü. (2019, 21.11.). *Türkiye'de İslamcılık – Dün, Bugün, Yarın* [YouTube videosu]. https ://www.youtube.com/watch?v=Sa5Cov9jx6A&t=4s

AKTAŞ, Ü. (2021, 26.09.). *AKP ve Siyasal İslam'da Kırılmalar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=8HLGu0bcL9k&t=2s

AKTAŞ, Ü. (2023, 01.01.). *İslamcılığın Sağ'la İmtihanı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=d6WUM_3FXMo&list=WL&index=182

ARSLAN, A. (t.y.). https://www.idp.org.tr/yazar/abdurrahman-arslan-15065

ARSLAN, A. (2009, 09). *İslamcılığı Başkalarına Vererek Müslümanlığı Kendilerine Alanlar*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/okul/islamciligi-baskalarina-vererek-musluman ligi-kendilerine-alanlar-5900yy.htm

ARSLAN, A. (2011, 18.06.). *Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı*. Yeni Şafak. https://www.yeni safak.com/roportaj/kamusal-alan-dindarlari-asindirdi-325386

ARSLAN, A. (2017, 05.05.). *Modern Zamanlarda Müslüman Olmak* [YouTube videosu]. https ://www.youtube.com/watch?v=wmzhVHlxggw&t=2s

ARSLAN, A. (2021a, 14.02.). *Modern Dünyada Müslüman Olmak* [YouTube videosu]. https:// www.youtube.com/watch?v=U8bHZN11s3s&t=4s

ARSLAN, A. (2021b, 05.06.). *Yerlilik-Millilik Söylemi ve Milliyetçilik Üzerine*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/okul/yerlilik-millilik-soylemi-ve-milliyetcilik-uzerine-8484yy.htm

ARSLAN, A. (2021c, 20.06.). *Modernlikle Olan Uyuşmazlığı İslamcılık Yaratmadı*. Birikim. https://birikimdergisi.com/guncel/10646/modernlikle-olan-uyusmazligi-islamcilik-yaratmadi

ARSLAN, A. (2021d, 27.06.). *İslamcılık ve Çokkültürlülük* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=zSkY_bZIhHQ&t=2s

BULAÇ, A. (t.y.). https://www.ekinyayinlari.com.tr/biyografi/130?utm_source

BULAÇ, A. (2014, 07.08.). *AKP İslamcı Bir Parti mi, Değil mi?* T24. https://t24.com.tr/haber/akp-islamci-bir-parti-mi-degil-mi,266865

BULAÇ, A. (2016a, 18.02.). *Milli ve Milli Olmayan*. İlke Haber. https://www.ilkehaber. com/yazi/milli-ve-milli-olmayan-15115.htm#google_vignette

BULAÇ, A. (2016b, 11.07.). *Milli Olan Dini Olanla Karşıt Kutupta Yer Alır, Doğası Gereği Laiktir*. T24. https://t24.com.tr/haber/ali-bulac-milli-olan-dini-olanla-karsit-kutupta-yer-alir-dogasi-geregi-laiktir,349371

BULAÇ, A. (2018, 09.11.). *Baskıcı Yönetimlerin Fıkhi Temeli*. Kişisel web sayfası. https://alibulac.net+baskıcı+yönetimlerin+fıkhi+temeli&sca_esv=bafafc6381751c67&sxsrf=ADLYW

BULAÇ, A. (2019, 09.12.). *İslam Siyasi Düşüncesinin Klasik ve Modern Sorunları* [You Tube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=BVrBnpoSKug&t=1s

BULAÇ, A. (2020a, 12.08.). *Dindar Muhafazakarların Sekülerleşmesi*. Kişisel web sayfası. https://alibulac.net/2020/08/12/dindar-muhafazakarlarin-sekulerlesmesi/?usid=26&utid=9543369072

BULAÇ, A. (2020b, 07.12.). *Devlet Hakim Olmayı Bırakmalı, Hakem Olmalı*. Hemhal. https:// hemhal.org/ali-bulac-devlet-hakim-olmayi-birakmali-hakem-olmali/

BULAÇ, A. (2021a, 25.04.). *Dini Algı ve Yaşayışta Yozlaşma* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=vVIIrY-rLvU&t=1s

BULAÇ, A. (2021b, 07). *Takva Yoksa Ahlak ve Hukuk da Yoktur*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/okul/takva-yoksa-ahlak-ve-hukuk-da-yoktur-8499yy.htm

BULAÇ, A. (2021c, 10). *Tesettürün Özü İhlastır*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/okul/tesetturun-ozu-ihlastir-8546yy.htm

BULAÇ, A. (2021, 17.10.). *İslamcılık Modern Menşeli Söylem ve Sistemlerin Teyidi, Uzantısı ve Meşrulaştırıcısı Değildir (1)*. Independent Türkçe. https://indyturk.com/node/425001/türkiyeden-sesler/ali-bulac-islamcilik-modern-menseli-söylem-ve-sistemlerin-teyidi

BULAÇ, A. (2022, 11.03.). *Mümkün Mertebe* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=YHXuWA_sLzw&t=549s

BULAÇ, A. (2023, 01.02.). *Müslüman Dünyanın Ahlak Krizi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=3--2CiGSelM

DİLİPAK, A. (t.y.). https://www.idp.org.tr/yazar/abdurrahman-dilipak-3817

DİLİPAK, A. (2018a, 03.10.). *Biz Eskiden Eskiden*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/ abdurrahman-dilipak/biz-eskiden-eskiden-25994.html

DİLİPAK, A. (2018b, 05.10.). *Şikayetname*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/sikayetname-26019.html

DİLİPAK, A. (2018c, 03.01.). *Dört Halife Döneminden Bugüne Dersler*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/dort-halife-doneminden-bugune-dersler-26337.html

DİLİPAK, A. (2018d, 02.07.). *Ah Reis Ah!* Haber7. https://m.haber7.com/yazarlar/abdurrahman-dilipak/2660251-ah-reis-ah

DİLİPAK, A. (2018e, 30.07.). *Şeytan Bizimkileri Nasıl Kandırıyor?* Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/seytan-bizimkileri-nasil-kandiriyor-25211.html

DİLİPAK, A. (2018f, 19.10.). *İnni Küntü Minezzalimin*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/inni-kuntu-minezzalimin-26174.html

DİLİPAK, A. (2018g, 15.11.). *Metodik Kemalizm*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/metodik-kemalizm-26471.html

DİLİPAK, A. (2019a, 01.01.). *Bizim Güzel Hayallerimiz Vardı*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/bizim-guzel-hayallerimiz-vardi-26987.html

DİLİPAK, A. (2019b, 10.12.). *Abdurrahman Dilipak Yurt Gazetesine Konuştu*. Yurt. https://www.yurtgazetesi.com.tr/roportaj/abdurrahman-dilipak-yurt-gazetesine-konustu-h146181.html

DİLİPAK, A. (2019c, 09.03.). *AK Parti'de İslamcıların Yüzdesi Kaç?* Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/ak-partide-islamcilarin-yuzdesi-kac-27750.html

DİLİPAK, A. (2019d, 01.06.). *El-Emin Olmak ve Siyaset*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/el-emin-olmak-ve-siyaset-28656.html

DİLİPAK, A. (2019e, 03.06.). *Din, Ahlak, Siyaset, vs*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/din-ahlak-siyaset-vs-28677.html

DİLİPAK, A. (2019f, 12.07.). *Ilımlı İslam, Ilımlı Kemalizm ve Ilımlı Milliyetçilik Siyaseti Tasarlanıyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=BuXtvVPgHUA& t=1s

DİLİPAK, A. (2019g, 13.07.). *Parti Değil Party*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/parti-degil-party-29097.html

DİLİPAK, A. (2019h, 24.08.). *Ahlak ve Siyaset*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/ahlak-ve-siyaset-29523.html

DİLİPAK, A. (2019i, 29.12.). *Hz. Ömer'in Adaleti*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/hz-omerin-adaleti-30825.html

DİLİPAK, A. (2019j, 16.12.). *Abdurrahman Dilipak'a Sordum: Deli mi, Ajan mı, İslamcı mı, Solcu mu, İQ'su Kaç?* HaberTürk. https://www.haberturk.com/yazarlar/oray-egin/2549904-abdurrahman-dilipaka-sordum-deli-mi-ajan-mi-islamci-mi-solcu-mu-iqsu-kac

DİLİPAK, A. (2020a, 04.02.). *Hal ve Gidiş*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/hal-ve-gidis-31213.html

DİLİPAK, A. (2020b, 04.03.). *Bir Kavme Olan Düşmanlığınız*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/bir-kavme-olan-dusmanliginiz-31505.html

DİLİPAK, A. (2020c, 07.06.). *Tayyip Bey'i Bu Hale Getirenler, Etrafına Kendi Topladıkları*. [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=fq2JP-4kpg0&t=1s

DİLİPAK, A. (2020d, 23.06.). *Dilipak, Erdoğan'a Kızgın mı?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=ghT9cZ0bteo

DİLİPAK, A. (2020e, 30.06.). *Kadrolaşma*. Akit Tv. https://www.akittv.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/4581-kadrolasma#google_vignette

DİLİPAK, A. (2020f, 03.07.). *Minare Kılıfı Satılır*. Akit Tv. https://www.akittv.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/4603-minare-kilifi-satilir#google_vignette

DİLİPAK, A. (2020g, 03.07.). *Her Şeyi Satıyorsanız Birileri Size Düşman Üretir ve Oradan İktidar Kurulur* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=qWVzbIwiEY0&t=3s

DİLİPAK, A. (2020h, 12.07.). *Tele1'de Yayınlanan Forum Haftasonu Programına Konuk Oldum* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=CnwgOLqsXTE

DİLİPAK, A. (2020i, 27.07.). *AKP'nin Papatyaları*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/akpnin-papatyalari-33008.html

DİLİPAK, A. (2020j, 10.11.). *AKP'nin de Papatyaları ve Lale Devri Çocukları Var* [You Tube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=PTNm7lLnIXk&t=2s

DİLİPAK, A. (2021a, 05.04.). *Abdurrahman Dilipak, Buket Aydın'la Koltukta Sorular'ı Yanıtlıyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=uQVWEoczYXQ

DİLİPAK, A. (2021b, 29.05.). *Bir Of Çeksem Karşıki Dağlar Yıkılır*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/bir-of-ceksem-karsiki-daglar-yikilir-35937.html

DİLİPAK, A. (2021c(a), 14.06.). *Yer misin Yemez misin!* Yeni Akit. https://m.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/yer-misin-yemez-misin-36081.html

DİLİPAK, A. (2021c(b), 15.06.). *Biz Hepimiz Suçluyuz*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/biz-hepimiz-sucluyuz-36098.html

DİLİPAK, A. (2021e, 11.07.). *AK Parti Davası Kaldığı Yerden Devam*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/ak-parti-davasi-kaldigi-yerden-devam-36347.html

DİLİPAK, A. (2021f, 30.07.). *Başörtüsü mü Dediniz?* Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/basortusu-mu-dediniz-36511.html

DİLİPAK. A. (2021g, 14.08.). *Kurtarıcılardan Kurtulmak*. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/kurtaricilardan-kurtulmak-36640.html

DİLİPAK, A. (2021h, 16.10.). *Sivil, Siyasal, STK, vs.* Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/ yazarlar/abdurrahman-dilipak/sivil-siyasal-stk-vs-37180.html

DİLİPAK, A. (2021i, 04.11.). *Dilipak Kimi Niçin Eleştiriyor?* Akit Tv. https://www.akittv.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/8185-dilipak-kimi-nicin-elestiriyor#google_vignette

DİLİPAK, A. (2022a, 08.01.). *Ben Hala Durduğum Yerdeyim* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=LjoeBovNyns&t=1s

DİLİPAK, A. (2022b, 15.01.). *Dilipak'tan Olay Yaratacak Sözler – AKP 2023 Seçimini Kazanabilecek mi?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=W306WakidSo&list=WL&index=164

DİLİPAK, A. (2022c, 28.05.). *Ne Hayallerimiz Vardı!* Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/ne-hayallerimiz-vardi-39171.html

DİLİPAK, A. (2022d, 30.07.). *Aradığınız Şeyi Kaybettiğiniz Yerde Aramıyorsunuz*. Yeni Akit. https://m.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/aradiginiz-seyi-kaybettiginiz-yerde-aramiyorsunuz-39750.html

DİLİPAK, A. (2022e, 18.08.). *AK Parti Davasında Son Durum*. Akit Tv. https://www.akittv.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/10559-ak-parti-davasinda-son-durum#google_vignette

DİLİPAK, A. (2022f, 07.09.). *Akit Medya Grubu ve Abdurrahman Dilipak Neden Yollarını Ayırdı?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=9e-fjTSZg_w

DİLİPAK, A. (2023a, 28.09.). *Abdurrahman Dilipak, Erdoğan ile En Son Ne Zaman Görüştü?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=BhQZuHprWC4

DİLİPAK, A. (2023b, 05.12.). *İsrail'le Ticaretimiz ve Dostluğumuz?* Haber Vakti. https://www.habervakti.com/israille-ticaretimiz-ve-dostlugumuz

DİLİPAK, A. (2024a, 25.02.). *15 Temmuz Önceden Biliniyordu Diyen Abdurrahman Dilipak, İktidarı Nasıl Uyardığını Tele1'de Böyle Anlatmıştı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=-dNiTOvQhpo

DİLİPAK, A. (2024b, 25.03.). *Muhsin Başkan Neden Tasfiye Edildi? Kimler Katletti?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=IZmN2TaCI7M

DİLİPAK, A. (2024c, 01.04.). *O Düve Kesilirse Ne Olur? Seçim Sonuçları ve Kırmızı Düve Kehaneti* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=1w5vINGX1jY

DİLİPAK, A. (2024d, 03.04.). *Abdurrahman Dilipak'tan Seçim Sonrası Kritik AK Parti Analizi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=hFKRZmtJDhU&t=3s

DİLİPAK, A. (2024e, 04.04.). *İsrail'le Ticaret mi Dediniz?* Haber Vakti. https://www.habervakti.com/israille-ticaret-mi-dediniz

DİLİPAK, A. (2024f, 09.04.). *İsrail'e İhracat Kısıtlaması – Abdurrahman Dilipak İsrail ile Türkiye Ticaret İlişkisini Anlattı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=czFdSJd0stk&t=4s

DİLİPAK, A. (2024g, 18.04.). *İsrail ile Ticaret Bitti mi?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=znmy9DKfw-Y&t=3s

ELİAÇIK, İ. (t.y.). https://ihsaneliacik.com/biyografi/?utm_source

ELİAÇIK, İ. (2009, 03.04.). *Yeni Sınıfın İdeolojisi: Kariyerizm ve Konformizm*. Erdem Yolu. https://www.erdemyolu.com/guncel/yeni-sinifin-ideolojisi-kariyerizm-ve-konfor mizm.html

ELİAÇIK, İ. (2010, 22.05.). *Muktedirin Kaderi*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik. com/muktedirin-kaderi/

ELİAÇIK, İ. (2013a, 22.06.). *28 Şubat'taki Devlet Hortladı, Yazıklar Olsun!* Evrensel. https://www.evrensel.net/haber/60082/28-subattaki-devlet-hortladi-yaziklar-olsun

ELİAÇIK, İ. (2013b, 30.06.). *Gezi Savunması: Neden Oradaydım?* Kişisel web sayfası. https:// ihsaneliacik.com/gezi-savunmasi-neden-oradaydim/

ELİAÇIK, İ. (2014a, 03.04.). *Hırsız Arsız Oldu*. Adil Medya. https://www.adilmedya.com/hirsiz-arsiz-oldu/

ELİAÇIK, İ. (2014b, 21.08.). *Siyasal İslam Nereye Gidiyor?* [Dailymotion videosu]. https://www.dailymotion.com/video/x24jfcd

ELİAÇIK, İ. (2015a, 25.01.). *Ak Saray, Türkiye İslamcılığının Mezarı*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/ak-saray-islamiyetin-mezari-cumhuriyet-gazetes/

ELİAÇIK, İ. (2015b, 11.05.). *Müslümanlığı Dejenere Ettiler*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/muslumanligi-dejenere-ettiler-taraf-gazetesi-roportaji/

ELİAÇIK, İ. (2015c, 12.10.). *Oda Tv Söyleşisi*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/oda-tv-soylesisi/

ELİAÇIK, İ. (2016a, 03.03.). *İsrailleşme Süreci Başladı*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/soylesi-anf-israillesme-surece-basladi/

ELİAÇIK, İ. (2016b, 13.05.). *İhsan Eliaçık'la A'dan Z'ye Herşey*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/ihsan-eliacikla-adan-zye-her-sey-soylesi/

ELİAÇIK, İ. (2016c, 08.06.). *Söyleşi (Yurtsevernews)*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/soylesi-yurtsevernews/

ELİAÇIK, İ. (2017a, 07.04.). *Muhafazakar Mankurt*. Artı Gerçek. https://artigercek.com/makale/muhafazakar-mankurt-13393

ELİAÇIK, İ. (2017b, 22.05.). *İbn Haldun'dan Tek Adam Dersleri*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/ibn-haldundan-tek-adam-infirad-dersleri/

ELİAÇIK, İ. (2017c, 25.05.). *Erdoğan'ın Yeni Asabiyet Çabası Tutmayacak*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/3849/

ELİAÇIK, İ. (2018, 17.04.). *Deist Gençler Tartışması* [TouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=9hM5NcgsAxg&t=5s

ELİAÇIK, İ. (2019a, 19.02.). *Kur'an'da Yönetim İlkeleri*. Kişisel web sayfası. https://ihsaneliacik.com/kuranda-yonetim-ilkeleri/

ELİAÇIK, İ. (2019b, 21.11.). *Rant Coşkusu Siyasal Dincilere Heyecan Veriyor*. [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dfExE4D-ljg&t=2s

ELİAÇIK, İ. (2019c, 30.12.). *Mehdi Tartışması Erdoğan'a Halifelik Hazırlığı mı?* Bizim Tv. https://www.youtube.com/watch?v=XRqDXZnkHEE&t=1s

ELİAÇIK, İ. (2020a, 28.03.). *Kur'an'da Saraylar Lanetlenmiştir* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=oJgjjCOM6Vw&list=WL&index=66

ELİAÇIK, İ. (2020b, 12.05.). *R. İhsan Eliaçık – Forum Haftasonu Programı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=xVAsFY2TwyM&list=WL&index=67

ELİAÇIK, İ. (2020c, 27.06.). *İslam İktisadı Üzerine* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=7DlIn0-joGU&list=WL&index=68

ELİAÇIK, İ. (2020d, 08.10.). *Otur Yerine Edepsiz!* [Facebook videosu]. https://www.facebook.com/asilhedefturkiye/videos/ihsan-elia%C3%A7%C4%B1k-otur-yerine-edepsiz/707517440167595/

ELİAÇIK, İ. (2021a, 09.01.). *Saray'ın Bir Günlük Harcaması 3973 Asgari Ücret* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=ddGSM2UC2VI&list=WL&index=69

ELİAÇIK, İ. (2021b, 25.03.). *Ayasofya İmamı'na Abdestli Kapitalizm Tepkisi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=ISUafFapjlQ&list=WL&index=78

ELİAÇIK, İ. (2021c, 15.07.). *15 Temmuz Darbe Değil Operasyondur* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=GRqY_dfCfC8&list=WL&index=77

ELİAÇIK, İ. (2021d, 02.09.). *Allah Kimseyi Kayırmaz, İktidar Değişirse Yargılanacaklar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=vfKgXb6FwkM&list=WL&index=79

ELİAÇIK, İ. (2021e, 11.09.). *Şeriattan Ne Anlıyorsunuz? Taliban'ı mı İstiyorsunuz?* [You Tube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=K_Zorch9mps&list=WL&index=70

ELİAÇIK, İ. (2021f, 17.12.). *Ayet ve Dua ile Ekonomi Yönetimi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=4YTSKhOI_co&list=WL&index=86

ELİAÇIK, İ. (2022a, 21.01.). *Erdoğan'ın Sezen Aksu'ya Yönelik Sözleri* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=pNed6n6_6Vk&t=2s

ELİAÇIK, İ. (2022b, 25.05.). *İhsan Eliaçık Vakıfların Nasıl İstismar Edildiğini Tek Tek Anlattı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=fVjI96efaXg&list=WL&index=74

ELİAÇIK, İ. (2022c, 19.08.). *Türkiye'de İslamcılıktan Geriye Ne Kaldı?* [YouTube video su]. https://www.youtube.com/watch?v=p46vbcyjqBI&list=WL&index=64

ELİAÇIK, İ. (2022d, 27.08.). *Söyleşiler* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=U2MwuOEylJM&list=WL&index=83

ELİAÇIK, İ. (2022e, 26.09.). *Bakan Kirişçi'nin 'Bu Seçim Kritik, Ahirette Soracaklar' Açıklaması* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Vc3UtncKPn0&list=WL&index=81

ELİAÇIK, İ. (2022f, 15.10.). *Erdoğan'ın 'Kader Planı' ve 'Şehit' Açıklamalarına Tepki* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=qOjC0gS62Dg&list=WL&index= 73

ELİAÇIK, İ. (2023a, 12.02.). *Erdoğan'ın 'Kader' Sözüne Tepki* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=MzhJXojxR-g&list=WL&index=71

ELİAÇIK, İ. (2023b, 19.02.). *Enkazda Ölmek Allah'ın Takdiri midir?* Adil Medya. https://www.adilmedya.com/enkazda-olmek-allahin-takdiri-midir-2/

ELİAÇIK, İ. (2023c, 23.02.). *Dini Diktatörlüğe Hazır mısınız?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=kXeWYCBZrdA&list=WL&index=65

ELİAÇIK, İ. (2023d, 08.03.). *Kızılay'a Bağış Tepkisi – Bağış Paraları İle Ticaret Yapılır mı?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=e2BDCRGerRY&list=WL&index=80

ELİAÇIK, İ. (2023e, 02.06.). *Hırsız Kimdir ve Nerededir?* Adil Medya. https://www.adilmedya.com/hirsiz-kimdir-ve-nerededir/

ERDEĞER, B. Ş. (t.y.). https://timas.com.tr/katilimci/bulent-sahin-erdeger-30df82c6-0549-ef11-816a-00155d00a694?utm_source

ERDEĞER, B. Ş. (2020a, 24.07.). *İslam Kiliselerin Camiye Dönüştürülmesine Nasıl Bakar?* İndependent Türkçe. https://www.indyturk.com/node/215771/türkiyeden-sesler/islam-kiliselerin-camiye-dönüştürülmesine-nasıl-bakar

ERDEĞER, B. Ş. (2020b, 27.10.). *İslamcılığın Türleri ve Özeleştirisi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=_y11ri-6PCk&t=2s

ERDEĞER, B. Ş. (2021a, 25.01.). *AK Parti İslamcı mı? İslamcılık Günah Keçisi mi?* [You Tube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=CDXMBeNfY8c&list=WL&index=179

ERDEĞER, B. Ş. (2021b, 31.01.). *Neyi Kaybettiğimizi Hatırlayalım: Adalet*. İndependent Türkçe. https://www.indyturk.com/node/308821/türkiyeden-sesler/neyi-kaybettiğimizi-hatırlayalım-adalet

ERDEĞER, B. Ş. (2021c, 18.04.). *Hak Yemek Orucu Bozar mı İsmail Abi?* İndependent Türkçe. https://www.indyturk.com/node/346731/türkiyeden-sesler/hak-yemek-orucu-bozar-mı-ismail-abi

ERDEĞER, B. Ş. (2022a, 01.01.). *Bir Emevi Mirası: Sorumluluğu Allah'a Atmak*. İndepen dent Türkçe. https://www.indyturk.com/node/454501/türkiyeden-sesler/bir-emevi-mirası-sorumluluğu-allaha-atmak

ERDEĞER, B. Ş. (2022b, 13.04.). *Şu Siyasal İslam Dedikleri* [Youtube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=kL5u-Wl_zHI&t=1s

ERDEĞER, B. Ş. (2022c, 17.04.). *Muhafazakarlık ve İslamcılık* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Qn4vyuV40D0&list=WL&index=175

ERDEĞER, B. Ş. (2022d, 24.06.). *Kadınların Okuması, Televizyon İzlemesi Yasak – AKP'nin En Büyük Tarikatı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v= 0sE_cYdVf-w&list=WL&index=177

ERDEĞER, B. Ş. (2024a, 02.02.). *Erdoğan'dan Gündemi Sarsan Şeriat Çıkışı Ne Anlama Geliyor?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Eqwccp1axjc&list=WL&index=178

ERDEĞER, B. Ş. (2024b, 04.03.). *İsrail'e Yaptırım Ne Demektir? Sevkiyat Neden Durdurul malıdır?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=J4KI5lJlZWE&list=WL&index=174

GÜLER, İ. (t.y.). https://www.ilhamiyyat.com/biyografi/?utm_source

GÜLER, İ. (2017a, 16.02.). *Mutlak Tanrı Tasavvurunun Siyasal Alana Yansıması Olarak Tahakkümün Tehlikesi*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/a-10/

GÜLER, İ. (2017b, 19.04.). *Kur'an'da Siyasi İktidarın 'Hile-Güç İstenci' ve 'Hikmet' Olarak İki Farklı Tezahürü*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/kuranda-siyasi-iktidarin-hile-guc-istencitagut-ve-hikmet-olarak-iki-farkli-tezahuru/

GÜLER, İ. (2017c, 04.05.). *Bir Makine-Örgüt'e Dönüşmüş Olarak AK Parti'nin Son Hali*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/bir-makina-orgute-donusmus-olarak-ak-partinin-son-hali/

GÜLER, İ. (2017d, 17.06.). *Emlak Rantiyeciliği Politikası Veya Kendi Etini Yemek*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/emlak-rantiyeciligi-politikasi-veya-kendi-etini-yemek/

GÜLER, İ. (2017e, 31.07.). *FETÖ Tarafından Kandırılmanın Veya İstismar Edilmenin Sünni-Ortak Psikolojisi ve Teolojisi Üzerine*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat. com/feto-tarafindan-kandirilmanin-veya-istismar-edilmenin-sunni-ortak-psikolojisi-ve-teolojisi-uzerine/

GÜLER, İ. (2017f, 20.11.). *Şeriatçılıktan Piyasa İslamı'na – Muhafazakar İslamcılığın Trajik Serüveni* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=ZlM2si-tgRI&list=WL&index=105

GÜLER, İ. (2018a, 21.01.). *Mutlak Hakikat İddiası ve Politik Şiddet Arasındaki Genetik İlişki*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/mutlak-hakikat-iddiasi-ve-politik-siddet-arasindaki-genetik-iliski/

GÜLER, İ. (2018b, 28.04.). *Sünniliğin Tarihi-Güncel Teolojik ve Politik Krizi Üzerine*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/sunniligin-tarihi-guncel-teolojik-ve-politik-krizi-uzerine/

GÜLER, İ. (2018c, 18.05.). *Nüfuz Hırsızlığı*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/nufuz-hirsizligi/

GÜLER, İ. (2018d, 24.06.). *Muhafazakar-Sağcı Siyasetin 1950 Sonrası Serencamı Üzerine*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/muhafazakar-sagci-siyasetin-1950-sonrasi-serancami-uzerine/

GÜLER, İ. (2018e, 01.09.). *Türkiye: Politikada Kurumlaşmadan Kişi Kültüne Dönüş-Düşüş*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/turkiye-politikada-kurumlasmadan-kisi-kultune-saltanat-hilafet-donus-dusus/

GÜLER, İ. (2019a, 08.01.). *Türkiye'de Dine İlgi Azalıyor mu?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Bawnz4b3BCQ&list=WL&index=110

GÜLER, İ. (2019b, 26.06.). *İslamcı Muhafazakarların Ahlaki Performansının Teolojik-Politik Kökenleri Üzerine*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/islamci-muhafazakarlarin-ahlaki-performansinin-teolojik-politik-kokenleri-uzerine/

GÜLER, İ. (2019c, 24.07.). *İslamcılık'a Reddiye: Rahmani Siyaset*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/24-07-2019-carsamba-0107islamcilika-reddiye-rahmani-si yaset/

GÜLER, İ. (2019d. 15.08.). *İslamcılık'a Reddiye: Evrensel Ümmetçilik*. Kişisel web sayfa sı. https://www.ilhamiyyat.com/evrensel-ummetcilik/

GÜLER, İ. (2019e, 30.11.). *Kendini Kandırma Girişimi Olarak Muhafazakarlık*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/kendini-kandirma-girisimi-olarak-muhafazakarlik/

GÜLER, İ. (2019f, 11.12.). *Paçozluk İnsanları Dinden Uzaklaştırıyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=hg9dIHKsfeY&list=WL&index=109

GÜLER, İ. (2019g, 20.12.). *İtibarda İsraf Olmaz mı?* Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/itibarda-israf-olmaz-mi/

GÜLER, İ. (2020a, 15.01.). *Siyasette 'Çoban-Sürü' İlişkisi Üzerine*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/siyasette-coban-suru-iliskisi-uzerine/

GÜLER, İ. 2020b, 16.05.). *Rahmani Siyaset ve Evrensel Ümmetçilik* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Ol2KclXESMs&list=WL&index=108

GÜLER, İ. (2020c, 27.07.). *Dindar Ailelerin Çocuklarının Kafası Neden Karışık?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=YFv1xDZIA7E&list=WL&index=111

GÜLER, İ. (2020d, 18.10.). *Siyasette Din Dili ve Milliyetçiliğin Doğurduğu Sonuçlar*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/siyasette-din-dili-ve-milliyetciligin-dogurdugu-sorunlar/

GÜLER, İ. (2020e, 27.11.). *İki Farklı Tanrı Tasavvuru ve İslamcı Siyaset Pratiği*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/iki-farkli-tanri-tasavvuru-ve-islamci-siyaset-pratigi/

GÜLER, İ. (2020f, 26.12.). *Deizm, Toplum ve Gençlik* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=PxXz4xMKct4&list=WL&index=112

GÜLER, İ. (2021, 10.01.). *Türkiye'de Siyaset Sevdası ve Hukuk Nisyanının Politik-Teolojik Genetiği*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/turkiyede-siyaset-sevdasi-ve-hukuk-nisyaninin-politik-teolojik-genetigi2/

GÜLER, İ. (2022a, 16.05.). *Hukuk Devleti ve Dava Siyaseti*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/hukuk-devleti-ve-dava-siyaseti/

GÜLER, İ. (2022b, 29.06.). *Müslüman Zihnin Sürüleşmesi*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/musluman-zihnin-surulesmesi/

GÜLER, İ. (2022c, 29.06.). *Kul Hakkı ve Helalleşme* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=1ke7bwW2x4s&list=WL&index=113

GÜLER, İ. (2022d, 23.07.). *Dinin Değer Kaybı – Çölleşme* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=2mZVyENOUO4&list=WL&index=106

GÜLER, İ. (2022e, 08.08.). *Hukuk ile Siyasetin Rahmaniliği ve Şeytaniliği*. Karar. https://www.karar.com/gorusler/hukuk-ile-siyasetin-rahmaniligi-ve-seytaniligi-1679843

GÜLER, İ. (2022f, 16.08.). *Muhafazakar Siyasetin Savrulması*. Perspektif. https://www.perspektif.online/muhafazakar-siyasetin-savrulmasi/

GÜLER, İ. (2022g, 30.08.). *Ahlaksızlığımızın İki Kökeni: Ajandacılık ve Fırsatçılık*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/ahlaksizligimizin-iki-kokeni-ajandacilik-ve-firsatcilik/

GÜLER, İ. (2022h, 14.09.). *Muhafazakar İktidar ve Kültür: Paçozlaşma*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/muhafazakar-iktidar-ve-kultur-pacozlasma/

GÜLER, İ. (2022i, 22.11.). *Türkiye'de İslamcılık'ın Ahlak Karnesi*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/turkiyede-islamcilikin-ahlaki-karnesi/

GÜLER, İ. (2023a, 16.02.). *Doğal Felaket, Afet ve Kader*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/dogal-felaket-afet-ve-kader/

GÜLER, İ. (2023b, 15.04.). *Asrın Felaketi: Asırların Cehalet-İhmal ve İhaneti*. Kişisel web sayfası. https://www.ilhamiyyat.com/asrin-felaketi-asirlarin-cehalet-ihmal-ve-ihaneti/

İSLAM, C. (t.y.). https://www.tbmm.gov.tr/Milletvekili/MilletvekiliDetay?DonemId=f72877c2-f508-037b-e050-007f01005610&id=f72877c2-dc34-037b-e050-007f01005610

İSLAM, C. (2013, 19.02.). *Muhafazakarlık, İslamcılık ile Arasına Mesafe Koyan ve Özellikle Dışarıya Uyumlu Mesajlar Veren Bir Terim*. Emek ve Adalet. https://www.emekveadalet.org/soylesiler/cihangir-islam-muhafazakarlik-islamcilik-ile-arasina-mesafe-koyan-ve-ozellikle-disariya-uyumlu-mesajlar-veren-bir-terim/

İSLAM, C. (2017a, 10.04.). *Hak ve Adalet Platformu: C. İslam, Ö. F. Gergerlioğlu, N. Ertuğrul* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=wxRlKRMVtX8&list=WL&index=185

İSLAM, C. (2017b, 25.04.). *Başkanlık Sistemi ve İslamcılar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=j7n_CrfNWxo&list=WL&index=183

İSLAM, C. (2017c, 25.05.). *Türkiye ve Dünyada İslamcılık* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=HoZyhXuBq2c&list=WL&index=139

İSLAM, C. (2018a, 27.02.). *Nevşin Mengü ile Bire Bir* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=SvZCMXCVlQI&list=WL&index=190

İSLAM, C. (2018b, 29.03.). *Gençler Dinden Uzaklaşıyor mu?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=LN9IJeldLzI&list=WL&index=189

İSLAM, C. (2018c, 05.04.). *Gençler Dinden Uzaklaşıyor mu?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=yBZ37tyml5s&list=WL&index=188

İSLAM, C. (2018d, 06.04.). *Dinin Güncellenmesi (8): AK Parti'nin Kökenleri*. Duvar. https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/04/06/dinin-guncellenmesi-8-ak-partinin-kokenleri

İSLAM, C. (2018e, 05.11.). *Cihangir İslam'ın Olay Yaratan Sözleri* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=isKHAoNE_tU&list=WL&index=192

İSLAM, C. (2019a, 03.05.). *Çamlıca Camii Kişisel İz Bırakmak İçin Yapıldıysa Bunu En İyi Yapanlar Firavunlardır* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=1nPd-qRpmsM&list=WL&index=191

İSLAM, C. (2019b, 11.07.). *Güne Bakış* [YouTube videosu]. Video bulunamadı. Erişim tarihi: 22.10.2022

İSLAM, C. (2020a, 23.07.). *Cihangir İslam, İmzacısı Olduğu 'Aksaçlılar Bildirisi'ni Anlattı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=IgoTKVlfezs&list=WL&index= 187

İSLAM, C. (2020b, 05.08.). *İslam Denince Akla Barış ve İlim Gelmeli, Kılıç ve Savaş Değil* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=JmrDS9LSuTk&list=WL&index=184

İSLAMOĞLU, M. (t.y.). https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/islamoglu-mustafa?utm

İSLAMOĞLU, M. (2013, 08.06.). *Gezi Parkı Olayları* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=d35V5mOTIFc&list=WL&index=20

İSLAMOĞLU, M. (2016, 28.03.). *İnsan Devleti*. Her Taraf. https://hertaraf.com/haber-insan-devleti--mustafa-islamoglu-1968

İSLAMOĞLU, M. (2017a, 12.05.). *Devlet Küfürle Değil Zulümle Yıkılır* [YouTube video su]. https://www.youtube.com/watch?v=6i3mTU9ZtBs&list=WL&index=18

İSLAMOĞLU, M. (2017b, 27.10.). *Mustafa İslamoğlu ile Türkiye'de İslami Düşünce Üzerine Söyleşi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=1wNuq4GDM2A&list=WL&index=11

İSLAMOĞLU, M. (2019a, 01.02.). *Sözün Gücünü Engelleyenler* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=FMjyMKt98ww&list=WL&index=19

İSLAMOĞLU, M. (2019b, 06.09.). *Adalet Devletin İmanıdır*. Kişisel web sayfası. https://mustafaislamoglu.com/makaleler_e/kurani-hayat-yazilari_c/adalet-devletin-imanidir_d

İSLAMOĞLU, M. (2019c, 06.11.). *Mustafa İslamoğlu ile Siyaset: İslam, İslamcılık, Cumhuriyet, Demokrasi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=iOio542Q-Lk&list=WL&index=12

İSLAMOĞLU, M. (2020a, 06.01.). *Mustafa İslamoğlu: 35 Yıllık Emek Boşa Gitti* [YouTube videosu]. https://www. youtube.com/watch?v= PMbku1pyjPk

İSLAMOĞLU, M. (2020b, 18.04.). *Mustafa İslamoğlu Söyleşisi – Bilgin Erdoğan* [You Tube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=kT_8nivcUvM&list=WL&index=17

İSLAMOĞLU, M. (2020c, 09.05.). *Türkiye'de Muhafazakarlık ve Dindarlık: AKP İktidarında Ne Değişti?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=28Il1o4iUf0&list=WL&index=10

İSLAMOĞLU, M. (2020d, 14.05.). *Mustafa İslamoğlu Biz10 Tv'de – Dindar Nesil Projesi Çöktü mü?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=mqLEtsgBvAE&list=WL&index=16

İSLAMOĞLU, M. (2020e, 14.06.). *Mustafa İslamoğlu ile Şura'dan Kopuş Üzerine Sanal Söyleşi*. Kişisel web sayfası. https://mustafaislamoglu.com/makaleler_e/kurani-hayat-yazilari_c/mustafa-islamoglu-ile-srdan-kopus-uzerine-sanal-soylesi-basyazi_d

İSLAMOĞLU, M. (2020f, 13.09.). *Mustafa İslamoğlu ile Gündemdeki Sorular* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=eN16prfneBM&list=WL&index=9

İSLAMOĞLU, M. (2022a, 09.02.). *Türkiye'de Din ve Siyaset İlişkisi – Mustafa İslamoğlu Anlatıyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Otn5Zt65T9M&list=WL&index=13

İSLAMOĞLU, M. (2022b, 17.02.). *Mustafa İslamoğlu: Ayasofya'nın Camiye Çevrilmesi Kur'an'a Aykırıdır* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=lWqrl6368Hw&list=WL&index=14

İSLAMOĞLU, M. (2022c, 01.05.). *İslamcı Liderler Bile Sıkıştıklarında Batı Ülkelerine Kaçıyorlar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=G1QvUAkngec&list=WL&index=15

KAYA, R. (t.y.). https://www.bernamegeh.com/ridvan-kaya-kimdir/

KAYA, R. (2008, 04.). *Kuşatıcı Yapı Eksikliği ve Zaaflar*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/okul/kusatici-yapi-eksikligi-ve-zaaflar-5497yy.htm

KAYA, R. (2010, 21.05.). *AK Parti İslamcıları Dönüştürdü*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/ridvan-kaya-ak-parti-islamcilari-donusturdu-14650h.htm

KAYA, R. (2015a, 01.08.). *Klasik Devlet Refleksi Hep Mağdur Üretmiştir*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/klasik-devlet-refleksi-hep-magdur-uretmistir-29395yy.htm

KAYA, R. (2015b, 23.12.). *Münasebetsiz Bir İlişki Biçimi Olarak İktidar Savunuculuğu*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/munasebetsiz-bir-iliski-bicimi-olarak-iktidar-savunuculugu-29948yy.htm

KAYA, R. (2016a, 07.09.). *Hayrola, Yeniden 'Suçlu Kitaplar' Dönemi mi?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/hayrola-yeniden-suclu-kitaplar-donemi-mi-31043yy.htm

KAYA, R. (2016b, 03.11.). *Siyaset, İktidar ve Müslümanlar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=cQQn5nJGf1I&list=WL&index=148

KAYA, R. (2016c, 12.11.). *Sırada Ne Var? Kemalizmle Barışmak mı?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/sirada-ne-var-kemalizmle-barismak-mi-31274yy.htm

KAYA, R. (2017a, 08.01.). *İslami Şahsiyetin İnşası* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=65GidADsXLM&list=WL&index=150

KAYA, R. (2017b, 07.02.). *Ayıp, Günah ve de Hukuksuz*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/ayip-gunah-ve-de-hukuksuz-31700yy.htm

KAYA, R. (2017c, 23.07.). *Görkemli Kutlamaları Adaletsizliğe Örtü Yapmak*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/gorkemli-kutlamalari-adaletsizlige-ortu-yapmak-32242yy.htm

KAYA, R. (2017d, 07.11.). *Kendimiz, Başkaları ve Herkes İçin Hukuku Savunmak*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/kendimiz-baskalari-ve-herkes-icin-hukuku-savunmak-32397yy.htm

KAYA, R. (2017e, 15.11.). *Muhafazakar Kimlik Krizi ve Bir İlhad Dalgası Olarak Atatürkçülük*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/muhafazakar-kimlik-krizi-ve-bir-ilhad-dalgasi-olarak-ataturkculuk-32408yy.htm

KAYA, R. (2017f, 28.11.). *Ulustan Ümmete – Yerlilik, Millilik ve Atatürkçülük 1* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=D8M1KjpMfBU&list=WL&index=152

KAYA, R. (2017g, 30.12.). *Mazlum-Der'den Hizbü't-Tahrir'e Yönelik Yargı Zulmü Basın Açıklaması* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=lRaWFh7GZcA&list=WL&index=168. Video bulunamadı. Erişim tarihi: 13.11.2022.

KAYA, R. (2018, 29.09.). *Af'ta Ayrımcılık Değil Eşitlik Hedeflenmelidir*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/afta-ayrimcilik-degil-esitlik-hedeflenmelidir-32847yy.htm

KAYA, R. (2019a, 04.05.). *MHP'yle Ortaklığın Bedeli*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/mhpyle-ortakligin-bedeli-33119yy.htm

KAYA, R. (2019b, 13.05.). *Cezalandırmak İçin Şüphe Yeterli midir? Ayrıca Delil Aranmaz mı?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/cezalandirmak-icin-suphe-yeterli-midir-ayrica-delil-aranmaz-mi-33131yy.htm

KAYA, R. (2019c, 14.10.). *Hamasetle Değil, Adaletle!* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/hamasetle-degil-adaletle-33304yy.htm

KAYA, R. (2019d, 21.11.). *Eleştiren Haindir!* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/elestiren-haindir-33347yy.htm

KAYA, R. (2019e, 21.12.). *İktidardan Topluma Sirayet Eden Kemalist Sapma*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/iktidardan-topluma-sirayet-eden-kemalist-sapma-33377yy.htm

KAYA, R. (2020a, 30.03.). *İnfaz Düzenlemesinde Adalet ve Merhamet Perspektifi Gözetilmelidir*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/infaz-duzenlemesinde-adalet-ve-merhamet-perspektifi-gozetilmelidir-33520yy.htm

KAYA, R. (2020b, 12.12.). *İslami Kesim Neden Hukuksuzluklara Ortak Tepki Vermiyor?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=ehoC21qLIIs&list=WL&index= 164

KAYA, R. (2020c, 28.12.). *Adalet ve Hakkaniyet İlkesinin Yerini Devlet Refleksi Alınca*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/adalet-ve-hakkaniyet-ilkesinin-yerini-devlet-refleksi-alinca-33869yy.htm

KAYA, R. (2021a, 18.03.). *Türkiye Modernleşmesi ve Muhafazakarlar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=0NM5ws4orL0&list=WL&index=149

KAYA, R. (2021b, 24.10.). *Milliyetçi Hamaset Bu Ülkenin Şu An En Az İhtiyacı Olan Şeydir*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/milliyetci-hamaset-bu-ulkenin-su-an-en-az-ihtiyaci-olan-seydir-34193yy.htm

KAYA, R. (2021c, 21.12.). *Nassı Esas Almak Neyi Gerektirir?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/nassi-esas-almak-neyi-gerektirir-34270yy.htm

KAYA, R. (2022a, 15.03.). *Cahili Kuşatmaya Karşı Önceliklerimiz* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=VhwQaj5jUIY&list=WL&index=151

KAYA, R. (2022b, 23.03.). *Süleyman Soylu Hem İdareyi Hem Yargıyı mı Temsil Ediyor?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/suleyman-soylu-hem-idareyi-hem-yargiyi-mi-temsil-ediyor-34381yy.htm

KAYA, R. (2022c, 27.04.). *Gücü Değil Adaleti Öncelemeliyiz!* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/gucu-degil-adaleti-oncelemeliyiz-34430yy.htm

KAYA, R. (2022d, 15.07.). *15 Temmuz Muhasebesi*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/15-temmuz-muhasebesi-34529yy.htm

KAYA, R. (2022e, 21.08.). *Zalimle Uzlaşma Arayışlarının Beyhudeliği*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/zalimle-uzlasma-arayislarinin-beyhudeligi-34577yy.htm

KAYA, R. (2022f, 02.11.). *Ahlak & Siyaset İlişkisi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=kS3EpnU6wEw&list=WL&index=147

KAYA, R. (2023, 16.06.). *Fahşaya Tavır Almak, Münkeri Reddetmek Zorundayız!* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/fahsaya-tavir-almak-munkeri-reddetmek-zorundayiz-34891yy.htm

KAYA, R. (2024, 08.04.). *Basiretsizlikten Öte Bir Durum*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/basiretsizlikten-ote-bir-durum-35207yy.htm

KIRBAŞOĞLU, H. (t.y.). https://www.hayrikirbasoglu.net/?page_id=6&utm_source

KIRBAŞOĞLU, H. (2008, 02.09.). *Müslümanların Üç Et İle İmtihanı*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=504

KIRBAŞOĞLU, H. (2009, 23.02.). *Yükselen Dindarlık mı?* Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=454

KIRBAŞOĞLU, H. (2011, 01.03.). *Türkiye de ABD Gibi Çıkarları Gereği Hiçbir Değer ve Ahlak Tanımıyor*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=387

KIRBAŞOĞLU, H. (2013, 16.09.). *Dindar Kişiyi Kayırmak Hak Yemektir*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=304

KIRBAŞOĞLU, H. (2014, 25.12.). *İslami Hareketler Üzerine*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=395

KIRBAŞOĞLU, H. (2015a, 07.03.). *İslamcılık ve Nasıl Bir İslam Anlayışı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=vH7qwtrJKNw&list=WL&index=95

KIRBAŞOĞLU, H. (2015b, 28.05.). *Diyanet Eleştirisi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=NA461N_oc2Y&list=WL&index=102

KIRBAŞOĞLU, H. (2015c, 19.10.). *İslamcıların Şartı Beşten Üçe Düştü: Masa, Kasa, Nisa*. T24. https://t24.com.tr/haber/prof-hayri-kirbasoglu-islamcilarin-sarti-besten-uce-dustu-masa-kasa-ve-nisa,313464

KIRBAŞOĞLU, H. (2015d, 19.12.). *Türkiye'de Dini Düşünce ve İslamcılık* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=L_-y9IuqGjg&list=WL&index=91

KIRBAŞOĞLU, H. (2016a, 20.03.). *Statükocu İktidar İslamcılığının Ahlak Karnesi*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=448

KIRBAŞOĞLU, H. (2016b, 23.04.). *Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=444

KIRBAŞOĞLU, H. (2016c, 05.08.). *İslami Hareketlerde İşler Niçin Yolunda Gitmedi?* Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=239

KIRBAŞOĞLU, H. (2016d, 05.08.). *İslami(!) Bir Evrim Hikayesi: Karpuz'dan Fıstıklı Çikolata'ya*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=243

KIRBAŞOĞLU, H. (2017a, 13.01.). *Hayri Kırbaşoğlu, İsmail Kahraman'ın 'Laiklik' Açıklamalarını Değerlendirdi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=NCSQGvRerQY&list=WL&index=99

KIRBAŞOĞLU, H. (2017b, 26.02.). *İslami Hareketlerin Uzak Durduğu Üç Kavram: Ahlak, Eleştiri ve Yenilik*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=429

KIRBAŞOĞLU, H. (2017c, 26.02.). *Müslümanların Ahlakı: Kırk Yamalı Bohça*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=421

KIRBAŞOĞLU, H. (2017d, 26.02.). *Müslümanlar Kapitalizm Kıskacında*. Kişisel web sayfası. http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=419

KIRBAŞOĞLU, H. (2017e, 23.03.). *Demokrasi, Özgürlükler ve Müslümanlar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=9hMPykJM0rs&list=WL&index=94

KIRBAŞOĞLU, H. (2018, 09.03.). *Türkiye Dindarlığının Güncel Sorunları* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=9fwJ7dLT__Q&list=WL&index=101

KIRBAŞOĞLU, H. (2020a, 28.03.). *Temel Sorunlar Karşısında İslami Cemaatler ve Diyanet* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=n9WSTutQWnY&list=WL&index=100

KIRBAŞOĞLU, H. (2020b, 17.06.). *Ayasofya'nın Teopolitiği* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Q0vbvsedtBM&list=WL&index=103

KIRBAŞOĞLU, H. (2020c, 23.07.). *Ayasofya'nın İbadete Açılması* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dB6MEqkYcsQ&list=WL&index=104

KIRBAŞOĞLU, H. (2020d, 03.09.). *Diyanet Tarikatlara Karşı Neden Suskun?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=7x9kAGm26IQ&list=WL&index=106

KIRBAŞOĞLU, H. (2021a, 09.09.). *Fatih Ertürk ile Günün Raporu* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=IfJutrkN_lc&list=WL&index=96

KIRBAŞOĞLU, H. (2021b, 11.12.). *Yoksulluğa 'Bakara' Kılıfı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Txy16Pvw_R0&list=WL&index=95

KIRBAŞOĞLU, H. (2021c, 22.12.). *Şirin Payzın ile Sözüm Var* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=jGmWAVaJOk0&list=WL&index=97

KIRBAŞOĞLU, H. (2022a, 09.06.). *Ahlak, Adalet ve Özgürlük* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=nZqjQSqwqt8&list=WL&index=107

KIRBAŞOĞLU, H. (2022b, 21.07.). *İslami Araştırmalar, Diyanet, Din-Siyaset İlişkisi, Başörtüsü ve Ahlak* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=SS4iRvc4pTk&list=WL&index=108

KIRBAŞOĞLU, H. (2022c, *İnan Demirel ile Asıl Mesele* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=aMou4i3c704&list=WL&index=98

KIRBAŞOĞLU, H. (2022d, 17.10.). *Bu Ölümlerin Hiçbiri Kader, Fıtrat, Plan Değil, İhmal* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=rAbYIVu5vJM&list=WL&index=105

KIRBAŞOĞLU, H. (2022e, 22.12.). *Hayri Hoca Ne Yapmak İstiyor?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=UcdPBcV_QUA&list=WL&index=92

KIRBAŞOĞLU, H. (2023, 25.02.). *Diyanetten Riyasete, Mağduriyetten Mağruriyete* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=fhWgBj0IYaw&list=WL&index= 93

MÜFTÜOĞLU, A. (t.y.). https://www.idp.org.tr/yazar/atasoy-muftuoglu-1479

MÜFTÜOĞLU, A. (2013, 21.02.). *İslamcı Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=w2ZAl1jpCQI&list=WL&index=64

MÜFTÜOĞLU, A. (2014, 12.03). *Atasoy Müftüoğlu ile Röportaj*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2014/03/12/atasoy-muftuoglu-ile-roportaj/

MÜFTÜOĞLU, A. (2015, 01.05.). *Muhafazakar Restorasyon*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2015/05/01/muhafazakar-restorasyon/

MÜFTÜOĞLU, A. (2016, 02.01.). *'Muhafazakar Demokrat' Söyleminin Müslümanlar Üzerindeki Etkisi Nedir?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=-oxrTGX7G7k&list=WL&index=66

MÜFTÜOĞLU, A. (2017a, 03.04.). *Türkiye'de ve Dünyada İslamcılık* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=omTacw1mLqo&list=WL&index=63

MÜFTÜOĞLU, A. (2017b, 05.11.). *Zaman Bile Sayılmayan Zamanlar*. Kişisel web sayfası. http://www.atasoymuftuoglu.com/zaman-bile-sayilmayan-zamanlar/

MÜFTÜOĞLU, A. (2020a, 03.03.). *Atasoy Müftüoğlu'ndan 'Siyasal İslam' Yorumu*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2020/03/03/atasoy-muftuoglundan-siyasal-islam-yorumu/

MÜFTÜOĞLU, A. (2020b, 03.10.). *Daha Önce İslamcılık İddiasında Bulunan Kuşaklar Sağ-Muhafazakar Popülizmi İçselleştirdiler*. Kişisel web sayfası. http://www.atasoymuftuoglu.com/daha-once-islamcilik-iddiasinda-bulunan-kusaklar-sag-muhafazakar-populizmi-icsellestirdiler/

MÜFTÜOĞLU, A. (2021a, 03.02.). *Eleştirel Farkındalık Üzerine*. İslami Analiz. https://islamianaliz.com/makale/7429491/atasoy-muftuoglu/elestirel-farkindalik-uzerine

MÜFTÜOĞLU, A. (2021b, 06.07.). *Hiçliğe Doğru Sürüklenmek*. İslami Analiz. https://islamianaliz.com/makale/7464569/atasoy-muftuoglu/hiclige-dogru-suruklenmek

MÜFTÜOĞLU, A. (2021c, 26.09.). *İslamcılık İddialarından Yarar Hesapçılıklarına*. İslami Analiz. https://islamianaliz.com/makale/7840365/atasoy-muftuoglu/islamcilik-iddialarindan-yarar-hesapciliklarina

MÜFTÜOĞLU, A. (2021d, 01.12.). *Popülist Zamanlar, Ölümcül İyimserlikler* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=G4GOv151qq0&list=WL&index=65

MÜFTÜOĞLU, A. (2022a, 01.05.). *Ahlaki Dikkati Kaybetmek*. İslami Analiz. https://islamianaliz.com/makale/10166754/atasoy-muftuoglu/ahlaki-dikkati-kaybetmek

MÜFTÜOĞLU, A. (2022b, 05.05.). *Büyük Anormalliklerin Normalleştirilmesi*. İslami Analiz. https://iktibasdergisi.com/2022/05/05/buyuk-anormalliklerin-normallestirilmesi/

MÜFTÜOĞLU, A. (2022c, 30.05.). *Sahte Umutlar, Sahte İyimserlikler*. İslami Analiz. https://iktibasdergisi.com/2022/05/30/sahte-umutlar-sahte-iyimserlikler/

MÜFTÜOĞLU, A. (2022d, 11.06.). *Her Yol Mübah Değil*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2022/06/11/muftuoglu-her-yol-mubah-degil/

MÜFTÜOĞLU, A. (2022e, 03.09.). *Akılsız ve Düşüncesiz Umutlar*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2022/09/03/akilsiz-ve-dusuncesiz-umutlar/

MÜFTÜOĞLU, A. (2022f, 01.10.). *Duygusal Sömürgecilikler*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2022/10/01/duygusal-somurgecilikler-2/

MÜFTÜOĞLU, A. (2022g, 02.12.). *Propaganda İyimserlikleri ve Karlı Kötülükler*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2022/12/02/propoganda-iyimserlikleri-ve-karli-kotulukler/

MÜFTÜOĞLU, A. (2023a, 02.01.). *Dilin ve Tarihin Afyonundan Kurtulmalıyız* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=SjvGu7HOVrk&list=WL&index=67

MÜFTÜOĞLU, A. (2023b, 03.01.). *Radikal Yabancılaşmalar ve Zilletin Normalleşmesi*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2023/01/03/radikal-yabancilasmalar-ve-zilletin-normallesmesi/

MÜFTÜOĞLU, A. (2023c, 01.02.). *Umutsuz Bir Romantizm*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2023/02/01/umutsuz-bir-romantizm/

MÜFTÜOĞLU, A. (2023d, 05.03.). *Ahlaki Sorgulamalar Yapmak*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2023/03/05/ahlaki-sorgulamalar-yapmak/

MÜFTÜOĞLU, A. (2023e, 01.05.). *Uçsuz Bucaksız Bir Cehalet*. İktibas. https://iktibasdergisi.com/2023/05/01/ucsuz-bucaksiz-bir-cehalet/

MÜFTÜOĞLU, A. (2023f, 12.05.). *İlkesizliğin Sefaleti*. İslami Analiz. https://islamianaliz.com/makale/14963666/atasoy-muftuoglu/ilkesizligin-sefaleti

ÖZTÜRK, M. (t.y.). https://biyografi.co/prof-dr-mustafa-ozturk/8157

ÖZTÜRK, M. (2016a, 21.05.). *Tesettür Modası ve Yozlaşma Tartışması*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/tesettur-modasi-ve-yozlasma-tartismasi-1133

ÖZTÜRK, M. (2016b, 25.06.). *Dini Kahramanlık ve Müslümancılık Tuluatları*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/dini-kahramanlik-ve-muslumancilik-tuluatlari-1429

ÖZTÜRK, M. (2016c, 27.07.). *Bin Nasihat Bir Müsibetten Evla Olsun Artık!* Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/bin-nasihat-bir-musibetten-evla-olsun-artik-1699

ÖZTÜRK, M. (2017a, 10.06.). *İslamcılık Neydi, Ne Oldu?* Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/islamcilik-neydi-ne-oldu-i-4203

ÖZTÜRK, M. (2017b, 17.06.). *İslamcılık ve Muhafazakar Demokratlık*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/islamcilik-ve-muhafazakar-demokratlik-4255

ÖZTÜRK, M. (2017c, 22.07.). *Lümpenleşme Sorunumuz*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/lumpenlesme-sorunumuz-4513

ÖZTÜRK, M. (2017d, 28.10.). *Devlet Katında Kariyer Netwörk'ü Olarak Cemaat(ler) Fenomeni*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/devlet-katinda-kariyer-networku-olarak-cemaatler-fenomeni-5307

ÖZTÜRK, M. (2018, 02.02.). *Ufukta 'Seküler Ahlak' mı Görünüyor?* Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/ufukta-sekuler-ahlak-mi-gorunuyor-6113

ÖZTÜRK, M. (2019, 22.03.). *Dünyada ve Türkiye'de İslamiyet ve Müslümanların Durumu* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=PLaYHaM_PtY&list=WL&index=25

ÖZTÜRK, M. (2020a, 12.09.). *Hamaset*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/hamset-1584944

ÖZTÜRK, M. (2020b, 16.09.). *Tarikatlar, Cemaatler ve İslam* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=rwI7lVaJCrU&list=WL&index=28

ÖZTÜRK. M. (2020c, 10.10.). *Emanet ve Ehliyet*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/emanet-ve-ehliyet-1587364

ÖZTÜRK, M. (2020d, 24.10.). *Fikri İktidar Meselesi*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/fikri-iktidar-meselesi-1587494

ÖZTÜRK, M. (2020e, 14.11.). *Devletin Dini Adalet, Dinin Devleti Hürriyettir*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/devletin-dini-adalet-dinin-devleti-hurriyettir-1587689

ÖZTÜRK, M. (2020f, 17.12.). *Karar Tv Özel Röportaj* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=cHg1ESSp7fM&list=WL&index=34

ÖZTÜRK, M. (2020g, 03.12.). *Bitti, Artık Balık Tutup Fındık Toplayacağım* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=K1BTEG3tPiQ&list=WL&index=31

ÖZTÜRK, M. (2020h, 15.08.). *İslamcılıktan Teberri*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/islamciliktan-teberri-1580067

ÖZTÜRK, M. (2021a, 02.01.). *Bir Fikir, Kudret ve İmkanla Sınanmadıkça*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/bir-fikir-kudret-ve-imkanla-sinanmadikca-1588140

ÖZTÜRK, M. (2021b, 14.01.). *Boğaziçi ve Türkiye'de Üniversiteler* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=wqleR_fyUT8&list=WL&index=32

ÖZTÜRK, M. (2021c, 25.01.). *Karar Tv Söyleşisi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=1YpFJzIl2Ag&list=WL&index=35

ÖZTÜRK, M. (2021d, 06.02.). *'İslamcı' 2. Abdülhamid ve ve İslamcı Muhalefet*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/islamci-ii-abdulhamid-ve-islamci-muha_lefet-1588480

ÖZTÜRK, M. (2021e, 13.02.). *Din, Devlet ve Siyasetin Ortak Yaşam (Simbiyoz) İlişkisi*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/din-devlet-ve-siyasetin-ortak-yasam-simbiyoz-iliskisi-1588542

ÖZTÜRK, M. (2021f) *Son Yılların Türkiye Müslümanlığı ve Muhafazakarlaşma Olgusu Üzerine*. Kişisel web sayfası. https://mustafaozturkarsivi.blogspot.com/2015/04/son-yllarn-turkiye-muslumanlg-ve.html

ÖZTÜRK, M. (2021g, 14.05.). *Dindarlık Değil, Dincilik ve Cahillik İlişkisi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=DMxrd2tFkTo&list=WL&index=50

ÖZTÜRK, M. (2021h, 31.05.). *Biraz Almanya, Biraz İslam Dünyası* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dtJ_QCpvSmY&list=WL&index=37

ÖZTÜRK, M. (2021i, 04.06.). *Otoriterlik Özlemi Olarak İslamcılık* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Yzz_J-notNM&list=WL&index=49

ÖZTÜRK, M. (2022a, 21.01.). *Adem Havva ve Cahillik Meselesi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=vtdJ3tu07iI&list=WL&index=48

ÖZTÜRK, M. (2022b, 12.02.). *İlahiyatçı Mustafa Öztürk Sosyal Medyada Maruz Bırakıldığı Linci Anlatıyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=xqcspwtVBoI&list=WL&index=26

ÖZTÜRK, M. (2022c, 16.02.). *Gençler 'Geleceğimiz Çalındı' Diyerek Dinden Uzak Duruyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=PxZCZDBA9c4&list=WL&index=36

ÖZTÜRK, M. (2022d, 21.07.). *Türkiye'de İslam Anlayışları ve Selefilik* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=hSHTtIneEgU&list=WL&index=29

ÖZTÜRK, M. (2022e, 27.07.). *İpek Özbey ile Kadraj* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=9XNGaXfA18E&list=WL&index=41

ÖZTÜRK, M. (2022f, 01.08.). *İpek Özbey ile Kadraj* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=-iDgSt9cxZ4&list=WL&index=42

ÖZTÜRK, M. (2022g, 26.08.). *İpek Özbey ile Perdenin Önü Arkası* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=-Km02Yh2jHM&list=WL&index=43

ÖZTÜRK, M. (2022h, 05.09.). *Şirin Payzın ile Sözüm Var* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=xzq11s4pJ6E&list=WL&index=44

ÖZTÜRK, M. (2022i, 22.09.). *İpek Özbey ile Sansürsüz* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=wPfITHOmODk&list=WL&index=45

ÖZTÜRK, M. (2022j, 26.09.). *Türkiye'de Dinin Geleceği Aydınlık mı Karanlık mı?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=7O6gDVYQoco&list=WL&index=52

ÖZTÜRK, M. (2022k, 06.10.). *İpek Özbey ile Sansürsüz* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=xb4hEV1dD2w&list=WL&index=46

ÖZTÜRK, M. (2022l, 12.12.). *Şirin Payzın ile Sözüm Var* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dRlcCi3d120&list=WL&index=47

ÖZTÜRK, M. (2022m, 13.12.). *İslam'a En Büyük Saldırı Altı Yaşındaki Çocuğun Evlendirilmesidir* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=6odbqvsm9Nc&list=WL&index=38

ÖZTÜRK, M. (2022n, 22.12.). *Cemaatler Ne İşe Yarar? Prof. Dr. Mustafa Öztürk ile Söyleşi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=K7wE3NT01-o&list=WL&index=27

ÖZTÜRK, M. (2022o, 29.12.). *Mustafa Öztürk, Diyanet'in Yapısını, Son Açıklamaları Değerlendiriyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Lsu2fES3duY&list=WL&index=39

ÖZTÜRK, M. (2023a, 20.02.). *Prof. Mustafa Öztürk ile Söyleşi – Deprem ve Kader Planı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=rq2zqWZ9KEc&list=WL&index=30

ÖZTÜRK, M. (2023b, 23.02.). *İhsan Eliaçık'ın Mealine Yasak Kararına Dair* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=9Bodegf0yFc&list=WL&index=53

ÖZTÜRK, M. (2023c, 24.02.). *Dinin En İşlevsel İstismar Alanlarından Biri Kader Doktrinidir* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=sTn357cIjJA&list=WL&index=33

ÖZTÜRK, M. (2023d, 28.02.). *Helallik Nedir, Ne Değildir?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dV4uUsaBmgY&list=WL&index=55

ÖZTÜRK, M. (2023e, 14.05.). *Ateizm ve Deizm Sorununda Yerli ve Milli Siyaset Faktörü* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=e8x8yn78tBQ&list=WL&index=54

ÖZTÜRK, M. (2024a, 18.01.). *Din mi Laiklik mi Elden Gidiyor?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=NS08b96Bb48&list=WL&index=57

ÖZTÜRK, M. (2024b, 05.03.). *Belediye Seçimleri ve Gazze İstismarı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=KXsKb_sierQ&list=WL&index=56

ÖZTÜRK, M. (2024c, 13.03.). *İçki, Lanet, Diyanet* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=ZCVASgHMPAc&list=WL&index=58

ÖZTÜRK, M. (2024d, 17.04.). *Türkiye Haritası Niçin Kırmızılaştı? Siyasette Turuncu Modasının Sona Erişi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=vs1pgXcRDuc&list=WL&index=59

ÖZTÜRK, M. (2024e, 23.04.). *Neredeeen Nereye Hikayesi – 22 Yıllık İktidar Bize Neler Öğretti?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=kCljRfZYXyE&list=WL&index=60

ÖZTÜRK, M. (2024f, 30.04.). *Mustafa Öztürk, İzleyicilerden Gelen Soruları Yorumladı: İslam ve Siyaset* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=c1GKZqoxnTA&list=WL&index=62

ÖZTÜRK, M. (2024g, 03.05.). *Diyanetzade Mahmud Ekrem'in Araba Sevdası* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=WUiN6nE_lD4&list=WL&index=61

TAŞGETİREN, A. (t.y.). https://www.idp.org.tr/yazar/ahmet-tasgetiren-9637

TAŞGETİREN, A. (2017, 22.09.). *Yazısı Basılmayan Ahmet Taşgetiren Star Gazetesi'nden İstifa Etti*. Medyascope. https://medyascope.tv/2017/09/22/yazisi-basilmayan-ahmet-tasgetiren-star-gazetesinden-istifa-etti/

TAŞGETİREN, A. (2018). *Dava Adamlığıyla Başlayan, Hüsranla Biten Bir Ömür*. Başakşehir Rehberi. https://www.basaksehirrehberi.com/icerik/23206-dava-adamligiyla-baslayan-husranla-biten-bir-omur-

TAŞGETİREN, A. (2019a, 07.01.). *KHK'lar Faciadır, Ama*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/khklar-faciadir-ama-11859

TAŞGETİREN, A. (2019b, 10.01.). *Bizim Cenahtan Sakınılmış Eleştiriler*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/bizim-cenahtan-sakinilmis-elestiriler-8918

TAŞGETİREN, A. (2019c, 18.01.). *Ümmet Nasıl Ayağa Kalkar? – 100 Yılın Muhasebesi* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=-pZkubA4qLA&list=WL&index=120

TAŞGETİREN, A. (2019d, 29.01.). *İslami Kesim ve Adalet*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/islami-kesim-ve-adalet-9090

TAŞGETİREN, A. (2019e, 01.02.). *Çözüm Süreci* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=nR8_hnz-wh0&list=WL&index=121

TAŞGETİREN, A. (2019f, 27.06.). *Liderin 'Etraf' Sınavı*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/liderin-etraf-sinavi-10587

TAŞGETİREN, A. (2019g, 28.09.). *İslam'ın Görünülürlüğü Problemi*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/islamin-gorunulurlugu-problemi-11459

TAŞGETİREN, A. (2020a, 06.01.). *Adalet Iskalanırsa*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/adalet-iskalanirsa-1587324

TAŞGETİREN, A. (2020b, 23.02.). *Bagajların Savunması Zor*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/bagajlarin-savunmasi-zor-1545685

TAŞGETİREN, A. (2020c, 10.05.). *AK Parti, İslamcılık, Davudoğlu*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/ak-parti-islamcilik-davutoglu-1562147

TAŞGETİREN, A. (2020d, 14.05.). *Bir 'Müslüman Yufka Yüreği' Vardı*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/bir-musluman-yufka-yuregi-vardi-1563048

TAŞGETİREN, A. (2020e, 25.06.). *Yeşil Kemalist Düzen*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/yesil-kemalist-duzen-1571063

TAŞGETİREN, A. (2020f, 02.07.). *Muhafazakar Camianın Kalp Sancısı*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/muhafazakr-camianin-kalp-sancisi-1572330

TAŞGETİREN, A. (2020g, 19.07.). *FETÖ-METÖ Denkleminde Bedeller*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/feto-meto-denkleminde-bedeller-1575521

TAŞGETİREN, A. (2020h, 31.07.). *Ayasofya'yı Açmaktan Zor Olan*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/ayasofyayi-acmaktan-zor-olan-1577784

TAŞGETİREN, A. (2020i, 20.10.). *Ömer'i Sorgulayan Halk*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/omeri-sorgulayan-halk-1587453

TAŞGETİREN, A. (2020j, 11.12.). *Hayır İşleri mi, Şer İşleri mi?* Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/hayir-isleri-mi-ser-isleri-mi-1587942

TAŞGETİREN, A. (2020k, 20.12.). *Ömer Olmak Zor*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/omer-olmak-zor-1588021

TAŞGETİREN, A. (2020l, 26.12.). *2023'ün Şafağında İslamcılık – 1*. İndependent Türkçe. https://www.indyturk.com/node/290956/2023ün-şafağında-islamcılık-1-taşgetiren-sivil-islami-bakış-korunmalı-gruplar-da-sınav

TAŞGETİREN, A. (2021a, 26.02.). *Arkadaşlarımız Sıkıntılı, Çünkü*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/arkadaslarimiz-sikintili-cunku-1588669

TAŞGETİREN, A. (2021b, 26.03.). *Ayasofya İmamı ve Politika*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/ayasofya-imami-ve-politika-1588941

TAŞGETİREN, A. (2021c, 02.05.). *Muhafazakar İktidar Tecrübesi*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/muhafazakar-iktidar-tecrubesi-1589318

TAŞGETİREN, A. (2021d, 26.08.). *İktidarda Sınanmak*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/iktidarda-sinanmak-1590426

TAŞGETİREN, A. (2021e, 29.08.). *Müslümanlığımızı Ne Yapmalıyız?* Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/muslumanligimizi-ne-yapmaliyiz-1590453

TAŞGETİREN, A. (2021f, 05.09.). *Nil Mutluer ile Başka Düşünce – AKP'nin Kürt Meselesine Yaklaşımı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Ryl0Jf4nrAk&list=WL&index=122

TAŞGETİREN, A. (2021g, 12.10.). *Kendinizi Yenileyemezseniz*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/kendinizi-yenileyemezseniz-1590884

TAŞGETİREN, A. (2021h, 28.11.). *Dava Üzerine*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/dava-uzerine-1591354

TAŞGETİREN, A. (2022a, 30.01.). *Kimden Yanayım?* Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/kimden-yanayim-1592003

TAŞGETİREN, A. (2022b, 08.02.). *Dünün Erdoğan'ı ve Bugünün Erdoğan'ı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=n3krmfpYW9c&list=WL&index=123

TAŞGETİREN, A. (2022c, 22.03.). *Kemalist Kodlar İslami Hüviyete Büründü* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=W-EX3t3DdaY&list=WL&index=119

TAŞGETİREN, A. (2022d, 15.12.). *Bu İş Böyle Gitmez*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/bu-is-boyle-gitmez-1594977

TAŞGETİREN, A. (2022e, 27.12.). *İslam Adına 'Örneklik' Problemi*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/islam-adina-orneklik-problemi-1595084

TAŞGETİREN, A. (2022f, 29.12.). *Aliya'nın Tarihi İkazını Hatırlamak*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/aliyanin-tarihi-ikazini-hatirlamak-1595110

TAŞGETİREN, A. (2023a, 28.01.). *Medya ve İnsan Hakları* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=lYEHuAnMlwM&list=WL&index=114. Video bulunamadı. Erişim tarihi: 22.04.2023

TAŞGETİREN, A. (2023b, 21.03.). *Cemaat Açıklamaları*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/cemaat-aciklamalari-1595873

TAŞGETİREN, A. (2024, 03.03.). *Siyaset Meydanında Gazze Kurtarmak*. Karar. https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/siyaset-meydaninda-gazze-kurtarmak-1599157

TÜRKMEN, H. (t.y.). https://www.idp.org.tr/yazar/hamza-turkmen-9755

TÜRKMEN, H. (2017a, 24.03.). *Türkiye'de Vesayet ve Referandum İlişkisi* [TouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dDFsh5hWl6I&list=WL&index=160

TÜRKMEN, H. (2017b, 14.07.). *15 Temmuz Darbe İhaneti – Direniş Bilinci ve Adalet Sürecinin Zaafları*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/15-temmuz-darbe-ihaneti-direnis-bilinci-ve-adalet-surecinin-zaaflari-32228yy.htm

TÜRKMEN, H. (2017c, 16.07.). *Ebu Garib ve Guantanamo'daki ABD Cürümlerine Ortak mı Olacağız?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/ebu-garip-ve-guantanamodaki-abd-curumlerine-ortak-mi-olacagiz-95213h.htm

TÜRKMEN, H. (2022a, 05.05.). *İktidarın 'Yeni Atatürkçü' Söylemi Dindar Kesimlere Giydirilebilir mi?* Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/iktidarin-yeni-ataturkcu-soylemi-dindar-kesimlere-giydirilebilir-mi-149800h.htm

TÜRKMEN, H. (2022b, 20.01.). *Ulu'l-Emr Farziyeti Karşısında Arkaik Halifelik İddiası* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=LCtZhieFk04&list=WL&index= 159

TÜRKMEN, H. (2022c, 06.02.). *İslamcılığın Tasnifi ve İslami Yorumun Yenilenmesi 1*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/islamciligin-tasnifi-ve-islami-yorumun-yenilenmesi-i-34324yy.htm

TÜRKMEN, H. (2022d, 12.02.). *İslamcılığın Tasnifi ve İslami Yorumun Yenilenmesi 2*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/islamciligin-tasnifi-islami-yorumun-yenilenmesi-ii-34335yy.htm

TÜRKMEN, H. (2022e, 19.05.). *Sistem ile İlişkilerimiz ve İslami Özgünlüğümüz* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=51OQkIMg8Oo&list=WL&index=158

TÜRKMEN, H. (2022f, 07.08.). *Toplumsal Bozulmanın Kabahatlileri 1*. Haksöz Haber. https://www.haksozhaber.net/toplumsal-bozulmanin-kabahatlileri-1-34557yy.htm

TUKSAL, H. Ş. (t.y.). https://kariyer.kku.edu.tr/akademik/default.aspx?sicil=A-4065&utm_source

TUKSAL, H. Ş. (2012, 01.11.). *Tek Adamlık Terk Edilmeli*. Emek ve Adalet. https://www.emekveadalet.org/genel/yazilar-ve-gundem/alinti/tek-adamlik-terk-edilmeli-hidayet-sefkatli-tuksal/

TUKSAL, H. Ş. (2014, 21.08.). *Siyasal İslam Nereye Gidiyor?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=oP5vi0gLO9g&list=WL&index=119. Video bulunamadı. Erişim tarihi: 08.09.2022.

TUKSAL, H. Ş. (2015, 26.02.). *Ne Oluyor?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=1Bk4mFIpsgM&list=WL&index=130

TUKSAL, H. Ş. (2016, 06.06.). *Türkiye'de İslamcılığın Durumu* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=E5ZhzIlDwF4&list=WL&index=8. Video bulunamadı. Erişim tarihi: 08.09.2022.

TUKSAL, H. Ş. (2017, 05.01.). *Kutuplaşma Üzerine Bir Muhasebe*. Serbestiyet. https://serbestiyet.com/yazarlar/kutuplasma-uzerine-bir-muhasebe-20082/

TUKSAL, H. Ş. (2020a, 23.05.). *Nedir Bu AKP'nin 'Büyük Dava'sı?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=acH8-S0znG8&list=WL&index=124

TUKSAL, H. Ş. (2020b, 02.08.). *Diyanet, İstanbul Sözleşmesi, Dindar Kadınlar ve Gençler* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=L9mRMV97JBk&list=WL&index=128

TUKSAL, H. Ş. (2021a, 12.05.). *Muhafazakarlarda 'İktidar Değişirse Tepemizde Boza Pişirilir' Endişesi Var* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=JvpsFX6cQWw&list=WL&index=125

TUKSAL, H. Ş. (2021b, 23.06.). *Erdoğan'ın Açıklamaları ve 'Yaşam Biçimine Müdahale' Tartışmaları* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=HfME8oPFrMY&list=WL&index=126

TUKSAL, H. Ş. (2021c, 19.11.). *Helalleşmek Mümkün mü?* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=QM5xHqr9aKI&list=WL&index=127

TUKSAL, H. Ş. (2022, 13.03.). *Laiklik, Cemaatler ve Din Politikaları* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=OSCNV-Lk7xA&list=WL&index=129

ÜNSAL, F. B. (t.y.). https://bianet.org/yazar/fatma-bostan-unsal-8194

ÜNSAL, F. B. (2017, 07.09.). *Adaletten Ne Anlıyoruz?* Artı Gerçek. https://artigercek.com/makale/adaletten-ne-anliyoruz-30562

ÜNSAL, F. B. (2018a, 03.02.). *AK Parti: Kuruluşu, İlkeleri, Yaşananlar ve Gelinen Nokta*. Marmara Yerel Haber. https://www.marmarayerelhaber.com/Fatma-Bostan-UNSAL/57583-AK-Parti-Kurulusu-ilkeleri-yasananlar-ve-gelinen-nokta

ÜNSAL, F. B. (2018b, 31.10.). *Mütedeyyin Kesim AKP Politikalarının Farkında Bile Değil* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Y-aX_s5ChU0&list=WL&index=135

ÜNSAL, F. B. (2019, 21.11.). *Türkiye'de İslamcılık – Dün, Bugün, Yarın* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Sa5Cov9jx6A&list=WL&index=139

ÜNSAL, F. B. (2021a, 18.01.). *AKP'ye Neden Katıldıysam Adalet Yürüyüşüne Aynı Nedenle Katıldım* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=7MfYP31p6w4&list=WL&index=138

ÜNSAL, F. B. (2021b, 17.03.). *Nefret Dilinden Kurtulmanın Tek Yolu Eşit Vatandaşlıktan Geçiyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Uxey4v7ann8&list=WL&index=131

ÜNSAL, F. B. (2021c, 08.04.). *Hak Mücadelesine Dönüşen Tutumlar* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=HGgzoR47Pj4&list=WL&index=140

ÜNSAL, F. B. (2021d, 03.10.). *AKP İçi Başörtüsü Yasakları* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=dHbLbq2nH6Y&list=WL&index=136

ÜNSAL, F. B. (2021e, 21.10.). *Taliban'ın Eşit Şartlarda Karşılanması Şüphe Doğuruyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=Rh650sJ1WHo&list=WL&index=132

ÜNSAL, F. B. (2021f, 11.12.). *Hukuk Meslek Etiği Var(mı)dır?* Serbestiyet. https://serbestiyet.com/yazarlar/hukuk-meslek-etigi-varmidir-77711/

ÜNSAL, F. B. (2022a, 16.08.). *Yaraların Önce Kabul Edilmesi Gerekiyor* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=VyXQcSPEBms&list=WL&index=137

ÜNSAL, F. B. (2022b, 23.12.). *Şirin Payzın ile Halk Meydanı* [YouTube videosu]. https://www.youtube.com/watch?v=XzLdx2kO5-Q&list=WL&index=134

ÖZET

Bu tez, Türkiye'de 2010 – 2024 yılları arasında AK Parti iktidarına yöneltilen İslamî referanslı eleştirileri, İslamcılığın kurucu iddiaları ve normatif evreni açısından bir iç muhasebe imkanı olarak incelemektedir. Veri seti, farklı mecralarda üretilmiş yazılı ve sözlü metinlerden derlenen on yedi eleştirel aktörün söylemlerinden oluşturulmuş; kronolojik anlatı yerine tematik ve tümevarımsal bir çözümleme benimsenmiştir. Tematik çözümleme, eleştirilerin iki eksende yoğunlaştığını göstermektedir: güç ve servetle sınanma. Güç ekseninde hukuk-adalet, eleştiriye tahammülsüzlük, muhalefet hakkının daralması ve kutuplaştırıcı dil; servet ekseninde ise kamu kaynakları, kayırmacılık, yolsuzluk iddiaları, israf ve gösterişçi dindarlık öne çıkmaktadır. Eleştiriler, bu sorunları çoğu kez belirli bir din anlayışı ve meşruiyet diliyle ilişkilendirerek siyasal eleştiriyi zorunlu biçimde teolojik bir sorgulamaya dönüştürmekte; ayrıca ‘‘sahihlik’’ iddiası, özcülük ve modern kavramsal repertuarla kurulan melezlik üzerinden meta sorunlar üretmektedir. Çalışma, eleştirilerin doğruluk değerini saptamak yerine, eleştirel söylemin İslamcılığın iktidar tecrübesinde meşruiyet ölçülerini nasıl yeniden müzakere ettiğini görünür kılmaktadır. Bu bulgular, ‘‘İslamcılık bitti mi?’’ türü genellemeleri doğrulama/yanlışlama hedefi olmaksızın, içeriden eleştirinin hem dönüştürücü bir hatırlatma dili hem de kendi sınırlarını üreten bir pratik olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece tez, din – siyaset ilişkisinin, sabit özler üzerinden değil, yorum rekabeti ve kurumsal karşılık arayışı üzerinden işlediğini ileri sürmekte ve İslamîliğin kamusal alanda sürekli yeniden tanımlandığını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, AK Parti, içeriden eleştiri, meşruiyet dili, din-siyaset ilişkisi.

ABSTRACT

This dissertation examines Islamic-referential critiques directed at the AK Party government in Türkiye between 2010 and 2024 as an opportunity for internal self-accounting with respect to Islamism's founding claims and normative universe. The dataset consists of the discourses of seventeen critical subjects compiled from written and spoken texts produced across different media platforms; instead of a chronological narrative, the study adopts a thematic and inductive analytical framework. The thematic analysis shows that the critiques concentrate along two axes: being tested by power and by wealth. Along the power axis, key themes include law and justice, intolerance of criticism, the narrowing of the right to opposition, and a polarizing political language; along the wealth axis, the prominent issues are public resources, favoritism, allegations of corruption, waste, and ostentatious piety. The critiques frequently relate these problems to a particular understanding of religion and a language of legitimacy, thereby transforming political criticism into an inevitably theological inquiry; moreover, the claim to "authenticity," essentialism, and hybridity formed through a modern conceptual repertoire generate further meta-level problems. Rather than determining the truth value of the allegations, the study makes visible how the critical discourse renegotiates the criteria of legitimacy within Islamism's experience of power. Without aiming to confirm or refute generalizations such as "Has Islamism ended?", these findings indicate that internal critique functions both as a transformative language of reminder and as a practice that produces its own limits. Thus, the dissertation argues that the religion–politics nexus operates not through fixed essences but through interpretive competition and the search for institutional counterparts, and it emphasizes that "Islamicness" is continuously redefined in the public sphere.

Keywords: Islamism, AK Party, internal critique, language of legitimacy, religion-politics nexus.