MODERNLEŞME VE MUHAFAZAKÂRLIK KISKACINDA TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIĞIN GELİŞİMİ

Hatem Ete

Siyasal İslâm'a yönelik hakim akademik literatür ya Türkiye örneğinin özgünlüğünü ihmal etmekte ya da sistematik ve detaylı bir analize başvurmadan bu özgünlüğe göndermede bulunmakla yetinmektedir. Dahası, modern Türkiye siyasi tarihine yoğunlaşan çalışmalar, söz konusu özgünlüklerin sınırlı ve kısmî bir çözümlemesini sunmaktalar. Oryantalist yaklaşımların ötesine geçseler de, bu çalışmalar, ya siyasi-ekonomist perspektifler önererek kültürün ve sembolik sermayenin siyasi süreç üzerindeki kurucu rolünü küçümserler ya da siyasi bağlama ve yönetim biçimlerine hiç önem vermeyen kültürel indirgemeciliğe başvurarak kültürel çerçeveyi abartmaktalar. Bu çerçevede, açıklayıcı öncüller ve egemen, kurucu perspektiflerin analitik araçları, Türkiye Siyasal İslâm deneyiminin daha geniş ve sürdürülebilir çözümlemesini sağlamakta güçlük çekmektedirler. Bu yaklaşımların ötesine geçmek üzere, Türkiye'deki Siyasal İslâm'ın oluşumunu, dönüşümünü ve eklemlenmesini muhafazakar-sağcı kültürel sermaye ile belirli bir yönetim tarzı arasındaki karmaşık ilişkilere başvurarak analiz etmeye çalışıyorum. Din sorununa, dinin siyasetle eklemlenmesine ve bunların yeni toplumsallıkların kuruluşuna etkilerine yönelik farklı ve inşa edici/kurucu Kemalist modernizasyon ve yönetim stratejileri ve muhafazakar-sağcı kültürel yapı ile Siyasal İslâm arasındaki gerilimli ama "üretici" ilişkilere dair sürdürülen tartışma, Türkiye'deki Siyasal İslâm'ın özgün niteliklerini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Türk siyasi düşünce ve hareketleri tarihinde, muhafazakar-sağcılığın kurucu rolünü vurgulayan bu çalışma, umuyorum ki, Türkiye deneyiminin özgünlüğünü değerlendirmede yeni bir bakış açısı sunacaktır.

Anahtar kelimeler: Modernleşme, Muhafazakarlık, İslâmcılık, AK Parti, Demokrasi

Entelektüel kökleri daha gerilere götürülebilse de, İslâm dünyasında, toplumsal bir güç olması ve siyasal anlamda bir alternatif oluşturma potansiyeline erişmesi 1970'leri bulan 'toplumsal gerçekliği' tanımlamak adına başvurulan İslâmî Hareket, İslâmcılık, Siyasal İslâm, Fundamentalist İslâm, Radikal İslâm,

vb. adlandırmaların hiçbiri tek başlarına, işaret ettikleri toplumsal gerçekliğin boyutlarını tam anlamıyla karşılamaya müsait değildir. Tanımlama yapmadaki bu zorluk, hem söz konusu oluşumların mevzilendikleri devletlerin farklı tarihsel ve sosyolojik dinamiklere sahip olmalarından hem de işaret edilen toplumsal gerçekliğin total bir bütünlüğe sahip olmayıp giderek karmaşıklaşan, bölünen, çeşitlilik gösteren, hatta zaman zaman birbirleriyle çatışan oluşumların toplamı olmasından kaynaklanır. Ancak, söz konusu toplumsal gerçekliği tanımlamanın olanaklı kılınması adına, bu çalışma boyunca, söz konusu oluşumların barındırdığı farklılıkların bilinçli ve operasyonel bir ötelenmesine başvurularak, hayalî bir 'bileşke' ve 'ortak kesen' zemininde hareket edilecek ve dönüşümlü olarak, İslâmcılık, Siyasal İslâm ve İslâmî Hareket kavramsallaştırılmaları kullanılacaktır. Söz konusu 'bileşke' veya 'ortak kesen'; modernlikle hayat bulan, İslâm'ı siyasal düzenin odağına yerleştirmeye çalışan ve toplumu İslâmî prensipler çerçevesinde yeniden yapılandırmaya yönelen söylem ve girişimlerdir.

İslâmî Hareketi Tanımlamak

Siyasal İslâm'ın 70'lerden itibaren bütün İslâm dünyasında ortaya çıkmasına hangi faktörlerin katkıda bulunduğu ya da belirleyici olduğu üzerine bir dizi çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda birbirini tekrar eder biçimde kurulan söylem, Siyasal İslâm'ın başka alternatif ve politikaların yetersizliğinden beslendiği yani bir eksikliğin (lack) doldurulması olduğudur. Bu söylemi oluşturan tezler, İslâmcılığın yükselişini, İslâm dünyasında siyasi katılımın eksikliğine (Sivan, 1985: 83), küçük burjuvanın krizine (Gilsenan, 1990: 261-263), batı liberalizminin, devlet sosyalizminin ve kabilesel şekilciliğin başarısızlığına (Hanefi, 2000: 122-125), petro-dolarlar ve hızlı-adil olmayan ekonomik büyümeye (Al-Azmeh, 1993: 23, 32), kültürel erozyonun sonuçlarına (Amin, 1989: 79-123) ve ulusal kalkınmacılığın iflasına (Gülalp, 1998: 45-53) dayandırırlar. Bütün bu açıklamalar, İslâm dünyasının yaşadığı krizi tanımlamakta başarılı olsalar da, bu krizden beslenenin neden sadece Siyasal İslâm olduğu konusunda yeterli bir açıklama getiremezler.[1] Başka bir deyişle, bu çalışmaların varsaydığı gibi,

1 Siyasal İslâm'ın ortaya çıkışını İslâm dünyasında kurulan rejimlerin sosyal, siyasal ve kültürel politikalarının başarısızlığına bağlayan tezlerin eksikliğini vurgulayan tezler de bir açıklama modeli olarak yeterli değildirler. Bu tezler, başka bir açıdan tekrar aynı handikapa düşmektedirler. Örnek iki çalışma için bkz. Göle (1998: 70-81) ve Gülalp (1998: 43-53). Bu tezleri eleştirip tutarlı bir bütünlük içinde açıklama getiren müstesna bir çalışma için bkz. Sayyid (2000).

İslâm dünyasında iktidarda olan rejimlerin yol açtığı krizin tanımlanmasıyla Siyasal İslâm'ın alternatif olma durumları otomatik olarak açıklanmış olmaz. İktidardaki rejimlerin krizde olması başka şeydir, Siyasal İslâm'ın alternatif olarak belirmesi başka şey. Sorulması gereken soru hala cevaplanmış değildir: İslâm dünyasında yaşanan bu krizler neden alternatif olarak liberalizm veya sosyalizme değil de İslâmcılığın filizlenmesine yol açıyor?

Bu soruyu cevaplayabilmek ve İslâmcılığın yükselme olgusuna alternatif bir açıklama getirebilmek için İslâm dünyasının kısa bir analizini yapmak gerekir. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde 1947-61 yılları arasında iktidara gelen sömürge-sonrası (de-colonization) rejimler[2], büyük oranda Türkiye'deki Kemalist projeden de ilham alarak (Cleveland, 1983: 15) modernleştirici, laikleştirici ve milliyetçi bir yapıya büründüler. Bütün bu rejimlerin ortak özelliği hilafet-sonrası bir dönemde kurulmuş olmalarıydı. Bu şu anlama geliyor: Müslümanlar ilk defa İslâmî olmayan bir devletin yönetimi altında bulunuyorlardı.[3] Hilafetin kaldırılması ve modernleşmeci elitlerin halka tanımlayıcı öğe olarak İslâm yerine ulusal kimlikleri sunması, halk nezdinde İslâmî devlete olan ihtiyacı zorunlu kıldı. Başka bir deyişle, İslâmî bir siyasal anlayışı Müslüman halk için gerekli kılan şey, bizzat mensup oldukları ülkelerin yöneticilerinin kendilerini İslâm'a referansla tanımlamamalarıydı. Entelektüel ve politik birikimlerini ülkelerinin sömürgeden kurtulmasına hasreden Müslümanlar, ülkelerinde iktidara gelen rejimlerin İslâmî söylemi siyasal düzenin temel belirleyicisi olarak kurgulamak bir yana, dışlayan bir yapı ve eğilimde olduğunu fark ettiklerinde İslâmcılık bir alternatif olarak siyasal söyleme büründü. Zaten, bu ülkelerdeki İslâmcılığın söyleminde 'bağımsızlıkçı' ve 'kurtuluşçu' öğeler belirgindir. Bu öğeler, sömürgeden kurtulma çabalarının bir yansımasıdır. Kaldı ki, bu ülkelerdeki rejimlerin sömürgecilik-sonrası kurulduğu tarih ile Siyasal İslâm'ın yükselmesi arasındaki kısa zamansal aralık göz önünde bulundurulduğunda Siyasal İslâm'ın, varlık sebebinin Müslüman toplumların yöneticilerinin politikaları neticesinde girilen kriz olduğunu ve bu krizin, Müslümanların İslâmî bir bilince sahip olmalarını mümkün kılacak sosyolojik ortamı yarattığını savunan tezlerin yanlışlığı kolayca fark edilebilir. Zaten, 5-10 yıllık bir süre, yeni kurulan bir rejimin politikalarının yanlışlığının tescil edilmesi, sonuçlarının kitleleri rahatsız etmesi ve bu rahatsızlığın bu denli geniş çapta bir muhalefeti oluşturması için yeterli bir süre değildir.

2 Burada sürdürülecek tartışmaya istisna teşkil eden Türkiye'ye daha sonra ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Bu nedenle buradaki çözümlemeler büyük oranda Türkiye'deki İslâmcılığın oluşumunu açıklamaya elverişli olmayabilir.

3 İslâmcılığı, hilafetin yokluğuyla açıklayan iki çalışma için bkz. Aktay (1997); Sayyid (2000).

İslâmcılığın Tanımlanma Bağlamı: Evrensellik versus Yerellik

İslâmcılığı içerden ve dışardan tanımlamaya ve anlamaya çalışan literatürü meşgul eden noktaların başında İslâmî Hareketlerin 'özcülüğü' ve 'evrenselliği' olmuştur. Bu, başka bir adlandırmayla, 'ümmet' ile 'millet' arasındaki gerilimin dışavurumudur. Müslümanların aynı dine mensup olmaları ve global anlamda aynı tarihsel tecrübeye muhatap olmaları bağlamında 'ümmet' kategorisi ile tanımlanmaları işlevselleşirken, hilafet sonrası dünyada farklı ulus devletler bünyesinde farklı uluslaşma politikalarına maruz kalmaları ve farklı gündemlerle karşılaşmaları anlamında 'millet' kategorisi ile tanımlanmaları işlevsellik kazanmıştır. Bu kaçınılmaz gerilim, İslâmcılığı tanımlamaya çalışan geniş literatür içerisinde tartışma konusu yapılan ve olgunun içinden çıkılmazlığı çerçevesinde çözüme kavuşturulamayan bir gerilimdir.[4]

Tabi ki, İslâmî hareketin belli bir Müslüman ülkedeki sorunları, İslâm dünyasının başka coğrafyalarındaki Müslümanların sorunlarından ayrı düşünülemez. Modernliğin 'bir kez ve bütün zamanlar için' (genel anlamda kapitalizmin ve teknolojinin yaygınlaşması, özel anlamda da İslâm dünyasında iktidara gelen rejimlerin modernleşme ve laikleşme politikalarını yürürlüğe sokması aracılığıyla), dini anlama ve yaşama biçimlerini dönüşüme uğratması ve Müslümanları din-dünya ikilemiyle yüz yüze bırakması, Müslümanların çoğunlukta olduğu bütün coğrafyalarda neredeyse benzer sorunların yaşanmasını zorunlu kılmıştır. Modernleşmeyle beraber Müslümanlar, kendi varlıklarını, varoluşlarını anlamlandırabilecek araçlardan yoksun bırakılmışlardır. Ancak bu, her ülkenin özgül tarihi ve sosyolojik kısıtlanımları çerçevesinde ifade bulan İslâmcı hareketlerin, tarihsellik sınırlarını görmezden gelerek, yaşadıkları ve beslendikleri toplumun toplumsallık deneyiminde anlamlı olduklarını unutmaları ve ümmetçi bir evrenselliğin donanımlarıyla yaşadıkları toplumların gerektirdiği özgül dili ihmal etmeleri anlamına gelmez. Bu anlamda, yerlilik, bir tercih değil ontolojik bir zorunluluktur. Ancak, İslâmcı hareketlerin tarihinde, her ülkenin özgün sorunlarıyla yoğrulmuş İslâmî söylemlerin, ülkelerin tarihi ve siyasi farklılıkları gözetilmeden birbirine tercüme edildiği, tercüme edildiğinde de aynı sonuçların alınacağının umulduğu, teşebbüslere rastlamak hatta bütün İslâm dünyasındaki siyasi söylemlerin

4 Türkiye'deki İslâmcılığı tanımlama çerçevesinde İslâmcı hareketlerin 'evrenselliği' ve 'yerelliği' etrafında sürdürülen bir tartışma için bkz. Aktay (1992: 24) Çiğdem (1991: 10-26); Küskün (1992: 25-30).

bir kaç kaynaktan beslendiğini tespit etmek mümkündür[5]. Bunun sonucu, İslâmcı hareketlerin, Türkiye örneğinde de üzerinde duracağımız gibi, kendi toplumsal dinamiklerini görmezden gelerek evrensel bir ideal adına savaşım vermeleri ve bu yüzden de ciddi bir politik güç olabilme potansiyellerini yitirmeleri/tüketmeleri olmuştur.

Türkiye'deki İslâmcılığın Sosyolojik Bağlamı

Türkiye'deki İslâmcılık analiz edildiğinde, modernliğin dünya tasavvurundan kaynaklanan geri döndürülemez dönüşümlerin bütün İslâm dünyasının ortak paydasını teşkil etmesinin yanı sıra, Türkiye'deki İslâmcılığın özgünlüğü ve farklılığı iki noktada sergilenebilir: Cumhuriyetin modernleşme politikalarının izlediği yol ve yol açtığı sosyallik durumu ile Türkiye toplumunun kültürel yapısının İslâm dünyasının diğer toplumlarından sergilediği farklılık.

Bu çerçevede sorulması gereken sorular şunlardır: İslâm dünyasının hiçbir ülkesinde görülmemiş türden radikal bir laik devrim olan (Harris, 1979: 21) ve bu özelliğiyle sömürge sonrasında kurulan birçok İslâm ülkesine örneklik teşkil eden Cumhuriyetin modernleşme politikalarının, halkın büyük çoğunluğu tarafından ciddi bir destek ve taban bulamamasına rağmen büyük çaplı bir çatışmaya yol açmamasının nedeni nedir? Dahası, modernleşme politikalarına diğer bütün İslâm ülkelerinden önce başlamış olan Türkiye'de, bu politikalardan rahatsızlık duyarak filizlenen İslâmcılık, neden diğer İslâm ülkelerinden sonra ve büyük oranda bu ülkelerin İslâmcı düşünürlerinden yapılan tercümelerle ortaya çıkmıştır? Ve son bir soru: 1969 yılından bu yana Türk siyasal hayatı içerisinde yer alan, ve Siyasal İslâm'ın en büyük temsilcisi olarak değerlendirilen MSP-RP çizgisi, hilafetin merkezi olan bu topraklarda, neden 1990'lara kadar %20'leri bile bulamayan bir oy oranıyla yetinmek durumunda kalmıştır? Türkiye'deki İslâmcılığın tanımının bu soruların cevaplanmasından geçtiğini düşünüyorum. Bu soruların ve bu sorulara verilecek cevapların, aynı zamanda Türkiye'nin diğer İslâm ülkelerinden ve Türkiye'deki İslâmcılığın

5 Roy, İslâmcı hareketlerin üç kaynaktan beslenen üç coğrafi ve kültürel kutbu olduğunu söyler: Sünni Arap Ortadoğu kutbunu besleyen Müslüman Kardeşler'in ideologları Hasan el Benna ve Seyyid Kutub'ken; Sunni Hint altkıtasını besleyen Ebul Ala Mevdudi; ve İran-Arap Şii alanını besleyen Humeyni, Talegani, Bakır es-Sadr ve Ali Şeriati'dir. Bkz. Roy (1995: 11, 16). Arap ve Hint dünyasından kopuk Türkiye, biraz sonra inceleneceği üzere, büyük oranda bu düşünürlerden yapılan tercümelerle beslenmesinin yanısıra kendine özgü bir yapılanmaya sahiptir.

İslâm dünyasındaki diğer İslâmcı akımlardan farkını ortaya koyacak temel sorular olduğunu düşünüyorum. Bu yazının geri kalan kısmı bu soruların tartışımına dairdir.

I. Türkiye Modernleşmesi

Türkiye'deki İslâmcılığı tanımlayabilmek için, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı elitleri eliyle yürütülen ve 20. yüzyılda da Kemalist elitlerce devralınıp sürdürülen Türk modernleşme tarihinin yeniden değerlendirilmesi gerekir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşme hareketlerinin temel amacı, devleti muhafaza etmekti. Sivil ve askeri bürokraside, eğitim ve adli sistemde gerçekleştirilen reformlar merkezi devleti güçlendirerek gerilemeyi ve çöküşü engellemeyi ve son zamanlara doğru da dinî yapının etkisini kırmayı amaçlıyordu (Cizre, 1999: 84-85). Bu laik modernleşme politikaları ulemanın bürokratik etkisini azaltmış ve meşruiyetini dinden alan Osmanlı'nın yerine laik bir Cumhuriyetin kurulması için uygun bir atmosfer oluşturmuştur. Ancak nedenleri ne olursa olsun geliştirilen politikalar, sonuçta, İslâm'ın Osmanlı'da ihtiva ettiği sosyolojik anlamı etkisizleştirmiş ve Müslümanlarla gayri-müslimlerin dinsel temelde tabakalaşmasına dayanan millet sisteminin çözülmesine neden olmuştur. Osmanlı devlet erkanı eliyle 'devleti kurtarma' refleksiyle uygulanan modernleşme politikaları, 'klasik' Osmanlı idaresinin mümkün kıldığı ve Osmanlı kimliğinin tanımlayanları olan din ve etnik-kültürel çeşitliliği yok sayıyordu. Böylece, çok kültürlü toplumsal dokunun çözülmesine yol açılarak etnik ayrımcılığa mazeret teşkil edecek bir yola girildi. Etnik ayrımcılık ve batılılaşma paradoksunu aşmak üzere, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük şeklinde ifade edilen bütünleşme stratejilerine başvuruldu. Bu projeler modern anlamda inşa edici zihniyetin başlangıç noktalarını oluştursalar da, en azından niyet düzeyinde, geçmişle kopuştan ziyade sürekliliğe işaret etmekteydiler. Örneğin, İslâm'dan vazgeçmekten ziyade, onu milliyetçi bir ideoloji ile eklemleme yoluna başvuruluyordu.

Aynı geleneğin radikal bir versiyonunu hayata geçiren Cumhuriyet, özellikle laikleşme politikaları çerçevesinde düşünüldüğünde sözü edilen inşa edici zihniyetin de ötesine geçmekle bir kopuşa, sürekliliğin kırılışına işaret etmektedir. Türk modernleşmesi bağlamında Cumhuriyet dönemini Osmanlı döneminden ayıran en önemli özellik, Osmanlı'da 'nizam için terakki'nin yürürlükte olmasına karşın, Cumhuriyet projesinde 'terakki için nizam'ın öngörülmesidir (Kadıoğlu: 1999: 24-29). Osmanlı'da, modernleşmeyi devletin gücünü geliştirme bağlamında bir teknik, bir araç olarak algılayan anlayışın

yerini Cumhuriyetle beraber, modernleşmenin bir proje ve amaç olma durumu almıştır. Başka bir deyişle, artık yürürlükte olan, devletin bütünlüğünü muhafaza etmek için razı olunan modernleştirici düzenlemeler değil, ciddi bir "medeniyet" ve ilerleme arzusudur.

Kurtuluş savaşı yıllarında ülkenin düşmanlardan kurtarılması ve misak-ı milli sınırları içinde yeni bir düzenin tesis edilmesinden sonra, Kemalist seçkinler, o zamana kadar hasıl olan ihtiyaca binaen İslâmî söylemle ve Müslüman liderlerle kurduğu ittifakı sona erdirmiş ve Osmanlıdan beri devam eden modernleşme politikalarını daha güçlü ve radikal bir düzeyde devam ettirme yoluna gitmiştir. Bu anlamda, Osmanlı ve Cumhuriyet arasında bir kopukluktan öte bir süreklilik mevcuttur.[6] Değişen şey, Cumhuriyet'in laik ve milli bir temele dayanan yeni bir ülke ve toplum kurma yönündeki kararlığı ve bu kararını pratiğe geçirebilmek için sınırlayıcı koşullardan kurtulmuş olmasıdır. Cumhuriyetin bu doğrultudaki politikalarını, 'Türkleştirme yoluyla Batılılaştırma' (Yıldız, 2001: 115) şeklinde özetlemek mümkündür. Ulusal kurtuluş hareketlerinin ilk örneği olan ve bu haliyle, sömürge sonrası Müslüman toplumlarca model alınan Kemalist ulusçuluk, sömürgeleşme tecrübesi yaşamasa da, Frantz Fanon'un (1984: 189) tarif ettiği sömürgeleştirilmiş elit kadronun, kendi kültürünü batı kültürü haline getirme çabasıyla tanımlanan self-kolonizatör rolünü yerini getirmiştir. Bu projenin temel taşları, milliyetçilik ve laiklik politikalarıdır. Kemalist seçkinlerin laiklik politikalarıyla güdülen amaç, İslâm dininin ve temsilcilerinin siyasal, toplumsal ve kültürel alanlardaki yetkilerini, güçlerini ve görünürlüklerini ortadan kaldırmaktı. Bu çerçevede, sembolik düzeyden hukuksal ve kurumsal düzeye yapılan bir dizi düzenlemenin temel amacı, dini bir tasavvur karşısında milliyetçi ideolojiyi etkin kılmaktı.

Milliyetçi ve laik politikaların sembolik düzeydeki en önemli faaliyeti, Mart 1924'te halifeliğin kaldırılmasıdır. Halifelik, sembolik göstereniyle, Müslümanların uluslaşmasını engelleyen ve sınırlar ötesi bir bağlılığı vurgulayan bir kurumdur. Bu yüzden, Kemalistlerin kurguladığı biçimiyle, ulusçuluğun İslâm'ın yerini tam olarak alabilmesi ve doldurabilmesi için başka bir aidiyet ufkunu çağrıştıran halifelik kaldırıldı. Halifeliğin kaldırılması ve onu izleyen bir dizi milliyetçi ve laik reformlar Türkiye Cumhuriyeti'nin İslâm'la ve Müslüman dünyayla ilişkisini kesmesine yol açtı (Ahmad, 1991: 6). Hilafetin kaldırıldığı gün, Millet Meclisi İslâmî eğitim kurumlarını (mektep ve medreseler)

6 Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı modernleşmesinden bir kopuşu mu, Osmanlı modernleşmesiyle bir süreklilik halini mi ihtiva ettiği tartışmaları geniş bir literatüre sahiptir. Bu literatürün güzel bir özeti ve değerlendirmesi için, bkz. Kansu (1995).

kaldırıp bütün eğitim kurumlarını devlet kontrolüne bağlayan *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nu çıkardı. 1924'ün Nisan'ında şer'î mahkemeler kaldırıldı. 1925'te 'medeni olmayan' başlıkların giyilmesinin yasaklanması bağlamında fes ve peçe kaldırılıp *Şapka Kanunu* çıkarıldı. 1926'da İsviçre Medeni Hukuku kabul edildi. 1928'de Latin Alfabesi kabul edildi ve İslâm'ın devlet dini olduğunu belirten ifadenin kaldırılmasıyla İslâm'ın tüm kurumsallığı ortadan kaldırıldı.

Bütün bu reformlar, İslâm'ı ve onunla ilişki olan bütün kurumları yeni Cumhuriyetten uzaklaştırmak üzere işle(til)di. Cumhuriyetin uygulamaya koyduğu biçimiyle laiklik, devlet ve din kurumunun birbirinden ayrılmasını değil aynı zamanda zihinlerin İslâmî kavram ve pratiklerden arındırılmasıydı (Özdalga, 1998: 19-20; Shaw, 1977: 384). Kemalizm, İslâm'ı bir kültür olarak bırakmanın ona bir cemaat olma yolunu açık bırakacağının, aynı şekilde, dini tamamen ortadan kaldırmanın da var olan hissiyatın kontrol edilemez kanallara akmayı sağlayacağının farkındalığıyla, kendine özgü bir strateji geliştirdi. Bu strateji çerçevesinde, Kemalizm 'geleneksel' İslâmî kavram ve kurumların ortadan kaldırılmasıyla yetinmeyip yerine yeni bir İslâm, 'devlet İslâmı' anlayışını da yerleştirdi. Kemalist seçkinler, reform adı altında geliştirilen politikalar çerçevesinde İslâm'ı, Fransız Devrimi sonrası Avrupa'da yürürlüğe giren Hıristiyanlık biçiminden ilhamla Protestanlık benzeri, bireysel bilince vurgu yapan ve dini özel alana hapseden bir din anlayışına dönüştürme amacı güdüyordu (Heper, 1981: 351; Sayyid, 2000: 94). Bir yandan, Kuran'ın ve Hadislerin Türkçe'ye çevrilmesi ve Elmalılı Hamdi Yazır'a bir tefsir yazdırılmasıyla bireysel İslâm cesaretlendirilirken, öte yandan, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve Arapça ezanın yasaklanıp Türkçe'ye çevrilmesiyle halk İslâm'ı baskı altına alındı. Bu politikalar birbirleriyle çelişki içinde olmayıp, güdülen amaç, İslâm'ın gerek kültürel gerekse siyasal anlamlarıyla, Müslüman bir cemaat ve önderlik çerçevesinde algılanmasını engelleyip kamunun görülen alanlarından soyutlanması ve bireyin özel alanına hapsedilmesidir. Başka bir deyişle, Kemalizm'in uygulamaya koyduğu haliyle laiklik, İslâm'ın dışlanması değil, bir din olarak yeniden tanımlanmasıydı. Bu anlayışı tanımlayan en önemli gösterge, 'yeni' dinî anlayışı yerleştirmek ve işletmek amacıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıdır.[7] Böylece, Kemalizm, İslâm'ı yok etmekle davet

7 İslâmcılığın Türkiye'de bir toplumsal güç olarak belirdiği ve siyasal tartışmalarda yer aldığı 80'lerin sonu ile 90'ların başında, İslâmcılar tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sıkça eleştiriye maruz kalması ve bunun Kemalizm'in laiklik anlayışının dinle devletin birbirlerinden ayrılmasından öte, devletin din üzerindeki tahakkümüne dayandığı tezine bir gösterge teşkil ettiğinin dile getirilmesi yukarıdaki tezi destekler mahiyettedir.

edebileceği bir dizi tehlikeyi yeni bir İslâm tanımı yapıp işlerlik kazandırarak bertaraf etmeye çalışmıştır. Ancak, gerek bu yeni haliyle İslâm, gerekse İslâm'ın yerine ikame edilmek üzere devreye sokulan milliyetçilik, İslâm'ın o güne kadar halkın anlam dünyasını belirleme ve oluşturma anlamında ifa ettiği görevi yerine getirememiş ve halkı yeni arayışlara başvurmaktan alıkoyamamıştır.

Bu çerçevede 1930'un sonlarında meydana gelen, Derviş Mehmet isimli bir Nakşibendi'nin yol açtığı *Menemen Vak'ası* olarak bilinen olay, küçük bir olay olsa da Kemalist seküler elit üzerinde travmatik bir etki uyandırdı. Hasan Fehmi Kubilay'ın öldürülmesine yol açan bu olaydan, Kemalistler, İslâm'ı dışlamak yerine yeni bir tanımlamayla özel alana hapsetmek şeklindeki, Yakup Kadri'nin dine liberal bakış dediği (Ahmad, 1991: 8) tavırlarını değiştirme kararı aldılar. 30'ların militan laiklik politikalarını belirleyen Kemalistlerin bu yeni politikaları çerçevesinde İslâm tamamen dışlandı ve yerini seküler milliyetçilik anlayışına bıraktı. 1924'te Darülfünün'da kurulan İlahiyat Fakültesi, 1933'de kapatılarak İslâm Araştırmaları Enstitüsüne dönüştürüldü. 1926'da 20 İmam Hatip Okulu ve bunlarda öğrenim gören yaklaşık 2258 öğrenci varken, bu sayı, 1932'de biri İstanbul'da, biri Konya'da olmak üzere 2 İmam Hatip Okulu ve 10 öğrenciye düştü. 1935'de din ilk ve orta okulların ders programından çıkarıldı ve bu durum 1948'e kadar devam etti (Özdalga, 1998: 19-20). Bu göstergelere ek olarak, yürürlüğe konulan militan sekülerliğin din algısı, İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın, Meclis'te yaptığı konuşmada kendini gösteriyordu: "Dinler amaçlarını tükettiler ve fonksiyonlarını yitirdiler; onlar, artık organizmalarını yenileyemeyecek ve canlanamayacak kurumlardır" (Ahmad, 1991: 8). Böylece, İslâm, 1945'te çok partili hayata geçişe kadar politik söylemden ve kamusal alandan tamamen dışlandı.

Bu politikalarla, İslâmî öğelerin toplumsal ve siyasal hayattan tamamen dışlanması ve yerlerini milliyetçiliğe bırakması amaçlanıyordu. Ancak, İslâm'ın Osmanlı toplumunda sosyal ve siyasal alanlarda gördüğü işlevleri karşılamak adına devreye sokulan milliyetçi ideoloji, bu amacı hakkıyla yerine getirememiş ve toplumla devlet arasında bir uyuşmazlık hakim olmuştur. Cumhuriyet seçkinlerinin temel muhatap olarak 'Türk-laik yurttaş'ı alması, din (İslâmcılar ve diğer dinî azınlıklar) ve etnik (özellikle Kürtler ve Türklüğün dışında kalan diğer etnik unsurlar) temelli bütün yapı, unsur ve talepleri dışlamış ve devlete küstürmüştür. 30'lardan sonra yürürlüğe konulan militan laiklik uygulamaları, Cumhuriyetin o döneme kadar uyguladığı, yeni bir 'devlet İslâm'ı tanımı yaparak dini milliyetçi ideolojiye eklemlemek şeklindeki politikaları işlevsiz kılsa da çok partili dönemden sonra bu uygulamaların olumlu etkileri görüldü ve devlet bu uygulamaya tekrar geri döndü.

Kemalizm'in, gerek ilk yıllarda dini tanımlayıp milliyetçi düşünceye eklemleme koşuluyla yaşatmak gerekse sonraki dönemde tamamen ortadan kaldırmak şeklindeki politikasıyla iki şeyi başardığı söylenebilir: Türkiye'deki Müslümanların İslâm dünyasındaki diğer Müslümanlarla ilişkisini uzun bir süre boyunca kesmek ve İslâmî bir canlanmayı geciktirmek. Ancak, Türkiye'deki İslâmî canlanmanın diğer Müslüman ülkelerdeki İslâmî canlanmaya göre görece gecikmesinin ve başladığında da çoğunlukla Türkiye dışındaki İslâmî deneyimlenmelerin entelektüel birikimlerinden beslenmesinin tek sebebi bu politikalar değildir. Esasen, İslâmcılık baz alındığında Türkiye'nin diğer İslâm ülkelerinden farkı, özellikle 40'ların sonlarında çok partili hayata geçişle beraber devlet'in din politikasının sağcı partilerin iktidar deneyimleriyle hayata geçirilmesindeki özgünlüğünde yatar. Gerek devletin din politikasının, İslâm'a tekdüze bir yaklaşım yerine konjonktüre bağlı olarak katmanlı ve değişken stratejilerle dinamik bir politikayı devreye sokması ve böylece İslâmî yapılanmayı sürekli olarak devletin kontrolüne ve çıkarlarına eklemlemesi, gerekse, devletin dini milliyetçiliğe eklemleme politikasından da etkilenen ama esas olarak tarihi çok eskilere giden Türk toplumundaki milliyetçi muhafazakar İslâm algılanışı,[8] Türkiye İslâmcılığının sosyolojik bağlamını oluşturur.

II. Demokrasi Sürecinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametreleri

Çok partili hayata geçişle beraber, 1950 yılında, Demokrat Parti merkezdeki laik kadrolara karşı çevreyi temsil misyonuyla iktidara geldi. DP'nin dine bakışı Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulamaya konulan bakışın bir benzeridir. Tek farkla ki, DP, İslâm'ın kültürel görünümlerine ve bir ideolojiden ziyade gelenek olarak yaşantılanmasına izin vermiştir. Bu çerçevede geliştirilen politikalar şunlardır: ilkokullarda isteğe bağlı olarak din dersleri konuldu, Arapça ezan yeniden getirildi, kısa bir süre önce açılan İmam Hatip Liseleri sayıca arttırıldı ve Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açıldı. Buna karşın, dinin siyasi görünümlerine izin vermemede Kemalizm'e sadık kalındı: Said Nursi'ye karşı davalar açıldı, *Ticanilere* karşı sert önlemlere başvuruldu ve Kemalizm'in muhalifleriyle mücadelede *'Atatürk Kanunu'* çıkarıldı (Cizre, 1999: 92-95).

8 Türkiyedeki İslâmcılığının sağcılıkla malul oluşunun bu yazı çerçevesinde ifade edilen etkenler dışında başka etkenleri de ifade edilebilir. Bu çerçevede, Sünniliğin Eşarilik tarafından sınırları çizilen siyaset algısından Hanefiliğin siyasal teolojisinin Osmanlı içindeki 'devlet ebed müddet' şeklinde özetlenebilecek yapılanışına kadar uzun bir zaman dilimine yayılmış geniş bir literatür, Türkiye İslâmcılığının sağcı izler taşımasının muhtemel açıklama biçimleri olarak yardıma çağrılabilir.

Türkiye Cumhuriyetinde daha sonra süreklileşecek darbe geleneğinin ilk örneği olan 1960 askeri darbesinin yürürlüğe koyduğu 1961 Anayasası, liberal demokrasi ve siyasi çoğulculuğa dönük önlemleri içeriyordu. Bu dönemdeki demokratikleşme sayesinde, Siyasal İslâm'ın sesi duyulur hale gelmiş ve 1969'da kesintilere rağmen bu günlere gelen ve Siyasal İslâm'ın en önemli damarını oluşturan bir geleneğin ilk göstergesi olan MNP siyasi arenada yer almıştır. Ancak bu dönemde de, İslâm'ı laik-mutedil ve gerici olmak üzere ikiye ayıran ve laik İslâm'ın güçlendirilmesine yatırım yapan Cumhuriyetin 1930 öncesi İslâm politikasının temel stratejisi sürdürülmüştür. 1980 darbesine kadar iktidarın dine yönelimini belirleyen AP'li yılların İslâm politikasını belirleyen unsurların başında, çok sayıda İmam Hatip Lisesi'nin açılması gelir. Bu çerçevede, ilerici ve laik imamların yetiştirilmesine ve çağa uygun İslâm'ın oluşturulmasına özen gösterilmiştir (Cizre, 1999: 96). Bu dönemi belirleyen bir diğer nokta ise, İslâm'ın milliyetçi muhafazakarlıkla eklemlenerek komünizme karşı bir silah olarak kullanılmasıdır. Sonuç olarak, AP'nin İslâma ilişkin politikaları, devletin temelini oluşturan laiklik ve modernleşme politikalarıyla çatışmamış, aksine tarikatlarda örgütlenen İslâmî birikimi sisteme eklemleme ve laik bir din adamı yetiştirme eğilimiyle, halkı 'devlet İslâm'ına uydurmak ve İslâmı milliyetçiliğe bir kılıf teşkil etmek şeklindeki Cumhuriyetin din politikalarının pekiştirilmesine önayak olmuştur.

1980 sonrası dönemi önceki dönemlerden ayıran en temel fark, Siyasal İslâm'ın Kemalizm'e karşı bir alternatif olma iddiasıyla ortaya çıkmasıdır. Bu dönemdeki Türkiye İslâmcılığının genel hatları üzerinde ileride duracağız ama devlet-İslâm ilişkilerinin seyri bağlamında bu döneme bakıldığında, devletin dine yönelik politikalarında esasa yönelik hiçbir değişikliğe başvurmadığı söylenebilir. Uygulanan politikalar, düzeyi ve biçimi itibariyle değişiklik gösterse de, devletin İslâm'ı kontrol altında tutması şeklindeki Kemalist paradigma bağlamında temel bir değişikliğe gidildiği söylenemez. Başvurulan politikalar bilindik politikalardır: İslâmizasyon politikalarına hız verip 'devlet İslâm'ı söylemine güç kazandırmak. Bu amaçla, Siyasal İslâm'ın artan etkisinin 'çağdaş' din eğitiminin eksikliğinden kaynaklandığı inancından hareketle, darbe sonrası askeri yönetim, ilk ve orta dereceli okullara zorunlu din dersi koydu. Dönemin Cumhurbaşkanı Evren bu kararın savunusunu şu biçimde yapıyordu:

Dinî eğitim çocuklara aileleri tarafından verilemez. Aslında aile bu eğitimi vermeye çalışsa bile, yanlış, eksik veya kendi bakış açısından öğretebilir; dolayısıyla bu uygunsuzdur... Size çocuklarınızı yasadışı Kuran kurslarına göndermemenizi daha önce de söylemiştim. Şimdi bunu anayasa hükmü

haline getirdik. Artık din, çocuklarımıza devlet tarafından devlet okullarında öğretilecek. Şimdi biz laikliği çiğniyor muyuz, yoksa ona hizmet mi ediyoruz... Laiklik Türk insanını dinî eğitimden mahrum bırakıp, onu din istismarcılarının eline teslim etmek değildir (aktaran, Cizre, 1999: 111).

Askeri erkânın İslâmizasyon politikalarına eşlik eden bir diğer politika, daha önce DP ve AP tarafından desteklenen tarikatçı yapılanmaların ANAP tarafından içerilmesiydi. ANAP, Nakşibendi ve Süleymancı tarikatlarıyla Nurcuların desteğini arkasına alarak onlara yarı-resmi bir serbestlik tanımaya ve ekonomik liberalizm çerçevesinde seferber ederek düzene entegre etmeye çalıştı.[9]

Devletin dine yönelik politikasını tekrar gözden geçirmesi ve bu bağlamda özü aynı kalmakla beraber koşullara uygun yeni politikalara başvurmasının son örneği 28 Şubat 1997'de ki 'post-modern' darbedir. Her darbeyle beraber gözden geçirilen İslâm-devlet politikası, 28 Şubat'ta tekrar gözden geçirilmiş ve aslında her darbenin yaptığı şeyi farklı dozlarla aynen yapmıştır: Darbe sonrası dönemlerde merkez partilerin İslâmizasyon politikalarına kendilerine göre vazedişleriyle, İslâm'ın yaşantılanmasına dair açılan özgürlükçü parantezin tekrar kapatılması. 28 Şubat'la beraber, Kur'an Kurslarının kısıtlanması ve devletin denetimine alınması, İmam Hatip Liselerinin ve İlahiyat Fakültelerinin işlevsizleştirilmesi, başörtüsüyle kamu kurumlarına (eğitim kurumları da bu çerçevede değerlendiriliyor) girmenin bir gün ortadan kalkacağına dair umudun bile tahayyüllerden silinmesi, öte taraftan, devlet dininin ideologlarının göreve çağrılması, Türk İslâm'ının dillendirilip Arap ve Acem İslâmlarından üstünlüğü söyleminin kurulması şeklinde yürürlüğe konan yeniden-laikleşme politikalarının Cumhuriyet dönemindeki dini Protestanlaştırma politikalarından pek bir farkı yoktur.

---

9 Burada bir parantez açılarak şu söylenebilir: DP'den bu yana, özellikle AP ve ANAP tarafından sürdürülen merkez partilerin İslâm'a dair politikalarını bir komplo mantığı içerisinde Cumhuriyetçi iradenin sivil tabanı olarak adlandırmak gerçeği tam olarak açıklamaktan uzaktır. Esasında söz konusu merkez partilerin İslâm'a yönelik politikalarının hangi veçhelerinin 'iradî' hangi veçhelerinin 'zoraki' olduğunu belirlemek kolay değildir. Modernleşmeci Cumhuriyet seçkinleri, mevzilendikleri askeri ve sivil bürokrasi, her on yılda bir gerçekleştirimiyle rutinleşen darbe geleneği ve cumhuriyet iradesinin yöneldiği kapitalist ekonomik model çerçevesinde İslâm'ı kontrol altında tutma tavırlarını tahkim etmiş ve merkez partilere çok fazla seçenek bırakmamışlardır. Bu durum, Siyasal İslâm'ın en büyük tecessümü olarak adreslenen MNP-MSP-RP geleneği için de söz konusudur ve İslâm yanlılığını ilan etmekten çekinmeyen bu partinin hareket alanı da merkez partilerinkinden pek farklı değildir.

Sonuç olarak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde devletin İslâm karşısında izlediği politikaların, değişen bir çok veçhesine rağmen değişmeyen tek ilkesinin, devletin dini ortadan kaldırmak ya da yasakladıktan sonra kendi haline bırakmak yerine farklı strateji ve politikalarla kendisini İslâm'ın dönemsel varlığına göre şekillendirerek, İslâm'ı sürekli kontrol altında tutması olduğu söylenebilir. Türkiyedeki İslâmî Hareketin neden İslâm dünyasında boy gösteren İslâmî hareketlerden daha sonra ortaya çıktığı, ortaya çıktığındaysa teorik düzlemde büyük oranda bu hareketlerden beslendiği sorusuna cevap vermek üzere başvurulması gereken, Türkiye'deki İslâmî Hareket'in beslendiği özgül tarihsel ve sosyolojik dinamiklerin en önemli sacayaklarından biri, devletin din karşısında sürdürdüğü bu 'sabit' ama 'dinamik' stratejisidir.

III. Milliyetçi-Muhafazakar Türk Sağı ile İslâmcılık Arasındaki İlişkinin Parametleri

Türk modernleşme pratiği çerçevesinde devletin din politikasının yanı sıra Türkiye İslâmcılığını anlamak için hayatî öneme sahip olan bir diğer unsur, Türk modernleşme projesinin din politikasının arka planında sürekli belirleyici olduğu, Türk muhafazakar-milliyetçi sağıyla İslâmcılık arasında sürdürülen ilişkinin mahiyeti ve bunun İslâmcılık üzerindeki etkilerinin analizidir.

Osmanlının son dönemini inceleyenlerin karşısına çıkan en belirgin tespit, milliyetçilik ile İslâmcılığın iç içeliğidir. Aslında Müslüman halklar arasında politik bir ilke olarak milliyetçiliğe olan ilgi, Batı ile temasa geçilmesi ile mümkün olmuştur. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da bulunmuş olan birkaç Türk ve Mısırlı Arap, vatan ve ulus gibi Batılı kavramlardan haberdar oldular (Dawn, 1998: 136). Tahtavi ile başlayıp Afgani, Abduh ve Reşit Rıza ile devam eden Arap milliyetçiliğine dair ilk fikirler aslında İslâmî kaygılarla şekillenmişti. Başka bir deyişle, 'Arap milliyetçiliğinin teorisi, Müslümanların gerilemelerine yönelik modernist teşhisten ve Müslümanların uyanışları için öne sürülen reçeteden neşet' etmişti (Dawn, 1998: 155). Dini ihya etme ve devleti kurtarma gayretinin milli bir yönelimle birleşmesi Osmanlı'da da belirgindir. Henüz İttihat Terakki'nin milliyetçi politikaları başlamadan bile, Osmanlı'nın İslâmcı aydınları, milliyetçi mefkureden etkilenmiş ve İslâm cemaatine bir millet olarak bakmaya başlamışlardı (Türköne, 1991: 245-270). Şerif Mardin, bu süreci, İslâmî bağın bir proto-milliyetçilik biçimini alması olarak adlandırır (Mardin, 1991: 56). Buna karşın, İslâmcı aydınlar, Jön Türklerin milliyetçiliği, etnik unsurların toplumsal bir kimlik olarak kurgulaması şeklindeki tasavvur ve politikalarına karşı durdular. Jön Türklerle beraber, milliyetçilik hala İslâmî öğelere göz kırparken, esas olarak, seküler bir milliyetçiliğe

doğru ilk adımlar da atılmaya başlandı. Ancak, Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişle beraber, Milliyetçilikle İslâm arasındaki ayırım muğlaklaştı. Bu dönemde aynı anda, hem milliyetçilik hem de İslâm adına mücadele yürüten Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve kısmen Ahmet Ağaoğlu İslâm'ı milliyetçi düşünceyle beraber düşünmenin yanı sıra asıl olarak, İslâm'ı milliyetçiliğin meşrulaştırılması amacıyla kullandılar (Bora, 1999: 114-116). Bu dönem boyunca, seküler yönelimli Türkçülüğe karşı İslâm ile dini toplumsalın ayrılmaz bir kertesi olarak alan milliyetçilik arasında kurulan ittifak, büyük oranda milliyetçi çerçeve içinde olmuştur.

Cumhuriyetin ilk döneminde baskın olan, seküler bir milliyetçilikti. Bu milliyetçilik, II. meşrutiyet döneminin dinsel motifleri toplumun kaynaştırıcı öğeleri olarak gören milliyetçilik anlayışına bile mesafeliydi. Cumhuriyetin bu seküler vurgusu karşısında bütün muhafazakar eğilimler ittifak içine girdi. Böylece, İslâmcılığın meşrutiyet dönemindeki İslâmî tecdit söylemi tamamen değişirken, İslâmcılık kurulan bu muhafazakar-sağ ittifak içinde eridi. Bu çerçevede, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı, istisnalar olmakla beraber, sağ-muhafazakar bir söylem olarak gelişti (Mert, 1998: 50-51). 1940'larla beraber milliyetçilik, ya da geniş anlamda muhafazakarlık ile İslâmcılık arasındaki ilişkide yeni bir safhaya girildi. DP iktidarıyla beraber devletin, sosyal bir *ethos* yaratma zaafını gidermek ve cumhuriyetin kurguladığı yeni topluma manevi bir gıda aşılamak adına, dini kültürel alana davet etme girişimi ile İslâm, milli ahlakın resmi bir vecibesi olarak kurumlaşmaya başladı (Bora, 1999: 125). 1949'da yeniden açılan Türk Ocakları, milli ile dini olanı kaynaştırmak gibi bir işlev yüklendi. Bu dönemdeki İslâmcıların milliyetçi muhafazakarlıkla sürdürdükleri ilişkiyi tasvir eden bir gösterge olarak dönemin önde gelen İslâmcılarından Eşref Edip'in sözlerine başvurulabilir: "dinsiz Türkçülük yerine Müslüman Türkçülük kaim olursa yeni Türk Ocakları'nın hakiki sürette milli bir müessese halini alır.", "Milliyeti vücuda getiren unsurların hepsine din karışmıştır." ve "Samimi bir Müslüman ve Türkçü olan merhum Halim Sabit her zaman şu hakikati tekrar ederdi: Hakiki bir Türkçü Türk milletinin benimsediği akideleri milli akide olarak tanır" (aktaran, Kara, 1994b: 45-46). İslâmcılıkla milliyetçiliğin eklemlenişinin bir başka durağı olarak Necip Fazıl Kısakürek'e de not düşülebilir. Kısakürek'in tanımladığı biçimiyle İslâm hiçbir zaman Türklükten ayrı düşünülemez. O açıkça Türkleri diğer etnik gruplara önceler ve bunu da Türklerin Müslümanlığı ya da İslâm'a yaptığı hizmetleriyle gerekçelendirir.

Nihayetinde, iktidara gelen sağ partilerin de kanalize etmesiyle, İslâmcılıkla milliyetçi ideoloji eklemlenerek resmi ideoloji içinde var olma ve kabul

edilme yollarını aradı ve 50'ler, 60'lar boyunca Türk sağının ideolojik koordinatlarını çizen milliyetçi-muhafazakar söylemi oluşturdu. Bu denklemi pekiştiren bir diğer kurum *Aydınlar Ocağı*dır. Ocak, devletin temeli olarak Türk milliyetçiliğinin muhafazakar unsurlarıyla İslâm'ın sentezlenmesini önermesiyle, 1970'lerden beri rejimin ideolojisinin oluşturulmasına katkıda bulunmuş ve böylece 1980'lerde resmi bir niteliğe kavuşmuştu (Cizre, 1999: 112).

1980'lere kadar milliyetçi muhafazakar Türk Sağı ile İslâmcılığın ilişkisinin koordinatları şu çerçevede tanımlanabilir: İslâmcılık barındırdığı kısık farklı seslere rağmen sağ-muhafazakar bir söylem olarak gelişti. İslâmcılıkla milliyetçi-muhafazakarlık arasındaki kırılma, milliyetçi-muhafazakarlığın rejime muhalefetin geleneksel meşru kanalı olarak görünürleşen misyonundan, 1970'lerden itibaren, toplumsal tepkiye maruz kalan seküler-milliyetçiliğin yerini alması ve 'resmi' söylem halini almasıyla, vazgeçmesi ile gerçekleşti. Türk-İslâm sentezi diye nitelenen söylem bu sürecin ürünüdür ve 12 Eylül darbesiyle resmileşme sürecini tamamlamıştır (Mert, 1998: 50). İslâmcılıkla milliyetçi-muhafazakarlık arasında bir gerilim ve kırılmanın[10] yaşanmasına sebebiyet veren nedenlerden biri, milliyetçi-muhafazakarlığın yukarıda tanımlanan dönüşümü iken, bir diğer nedeni bu ittifakın İslâmcılık kanadındaki dönüşümdür. İslâmcılığın hangi koşulların etkilemesiyle ve hangi nitelikleri barındıran bir güçlenme süreci yaşadığına bir sonraki bölümde bakılacaktır. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken şey, İslâmcılığın, epistemolojik olarak kendi özgünlüğüne kavuşması ve kendisini hiçbir ideolojinin şemsiyenin himayesine bırakmadan tanımlamasından sonra görünürleşen İslâmcılık ile muhafazakarlık arasındaki gerilimdir. Başından beri var olan bu gerilim ancak, İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakar paradigmanın etkisinden kurtulması ile su yüzüne çıkmıştır.

Esasında söz konusu gerilim, her iki eğilimin kuramsal ve siyasal kurgulanımlarında içkin olan bir gerilimdir. İslâmcılık, İslâm'ı evrensel bir ilkeler bütünü olarak görürken, muhafazakarlık için din, kültürün bir öğesidir. İslâmcılık, toplumu İslâmi ilkeler çerçevesinde dönüştürmeyi hedefleyen niyetiyle iktidarı karşısına alırken, muhafazakarlık, modern toplumun değişim temposuna karşı önemli bulduğu kurum ve değerleri muhafaza etmek iddiasıyla toplumun tutucu reflekslerini ayakta tuttuğu ölçüde iktidarların emniyet sübabıdır. Muhafazakarlık açısından savunulması ve korunması gereken Türk-İslâm'ıdır çünkü, tarihsel olarak dayanıklılığı test edilmiş bir

10 İslâm'ı sağ ile sol karşısında eşit uzaklıkta tanımlayan İslâmcı bir çalışma için, bkz. Bulaç (1989).

kurumdur. Başka bir deyişle, muhafazakarlık, tarihsel sürecin ve toplumsal iktidarın onayladığı dini savunmak durumunda olduğu için, 80'lerden itibaren, Türkiye'deki İslâmcıların temsil ettiği biçimiyle dinin evrensel ilkelerine ve dinin siyasal-toplumsal eleştirinin referansı olmasına tahammül edemez (Mert, 1998: 51). İşte İslâmcılığın, eleştirel bir hüviyet kazanması ve toplumsal muhalefetin sözcülüğünü temsil etme niyetini belli etmesidir ki, İslâmcılıkla muhafazakarlık arasındaki bağı tartışmaya açmıştır. Aslında, riskli de olsa şu bile söylenebilir: muhafazakarlıkla bağlarını koparmaya çalışmasıdır ki İslâmcılığı mümkün kılmıştır.

Muhafazakarlıkla İslâmcılığın kuramsal ve siyasal düzlemleri arasında, yukarıda tesbit edilen derin farklılıklara rağmen, Türkiye'deki İslâmcılığın sosyolojik koordinatlarına bakıldığında, büyük oranda bu tespitler, teorik açıdan bütün doğruluklarına rağmen, kurgusal bir analiz olarak kalmaya mahkumdurlar. Aşağıda, Türkiye İslâmcılığını tanımlama bağlamı çerçevesinde şimdiye kadar sürdürülen tartışmalar perspektifinde İslâmcılığın Türkiye'deki serüveni üzerinde genel hatlarıyla durulacaktır.

Türkiye'deki İslâmcılık

İslâmcılık adına bir teşebbüsün, özelde bu topraklardaki ve genel olarak da bütün İslâm dünyasındaki, varlığı ancak 19. yüzyıla götürülebilir. İslâm dünyasının genelinde Afgani, Abduh ve Reşit Rıza, Türkiye özelinde de Namık Kemal, Suavi ve Ziya Paşa[11] ile temsil edilen bu çizgi, temel olarak, modernliğin İslâm dünyasına yapıp ettikleri ile ilgilense ve halkta bir İslâmî bilincin uyanmasına yoğunlaşsa da, bu gün tartışılan İslâmcılıktan çok farklı bir yere sahiptir. Bu açıdan, günümüz siyasal gündeminin değişmez unsurlarından olan Siyasal İslâm ile 19. yüzyıl İslâmcılığı arasında bir rabıtanın bulunduğunu iddia etmek veya Siyasal İslâm'ın gelişmesinde etkilerinin keşfine çıkmak yanlıştır. Bu çerçevede, 1970'lerden sonra Dünya ve Türkiye siyaset gündeminin merkezine yerleşen, teorik öncülleri, toplumsal tabanı ve siyasi niyetleri itibariyle 'Siyasal İslâm' adlandırmasının göndermede bulunduğu 'olgu'nun, söz konusu İslâmcılıkla ciddi bir ilişkisi yoktur. Aralarındaki en temel fark, Hilafetin varlığı-yokluğu olgusudur. Hilafetin varlığında ve gözetiminde, çabalarını Müslümanların ve bu anlamda İslâm devlet(ler)inin güçlenmesi ve batı karşısında

11 Yeni-Osmanlılar olarak adlandırılan bu düşünürler hakkında iki önemli çalışma için, bkz. Mardin (1996), Türköne (1996). Ayrıca, Osmanlı'nın son dönemlerindeki İslâmcı akımların yoğun ve ayrıntılı bir analizi için, bkz. Kara (1994a).

ezilmemesi misyonuna teksif eden İslâmcılık, doğal olarak, gündelik hayatı İslâmlaştırmak ya da devletin İslâmlaşmasını sağlamak gibi niyetlere sahip değildir. Buna karşın, günümüz Siyasal İslâm'ını tanımlayan temel özellik, Halifesiz bir toplumun ürünleri olmalarıdır. Bu, İslâm devletinin olmadığı bir deneyimi ifade eder ve dolayısıyla da, İslâm devletinin kurulmasına yönelik bir talebe ve gündelik hayatın İslâmlaştırılması çabalarına denk düşer. Bu bağlamda, kaynaklara dönüş, geleneklerin hurafe pratiklerinden sıyrılma ve modernleşmenin yarattığı koşullara karşı İslâmî bilince dönme gibi argümanlarda İslâmcılık ile Siyasal İslâm arasında bir sürekliliğin izleri sürülebilirse de, var oluş gayeleri, siyasi iddiaları ve kamusal hayatı örgütlemeye dair öngörüleri itibariyle böyle bir irtibatın izlerini sürmek mümkün değildir.

İslâm'a ve Osmanlı'ya dair bütün hayat tasavvurlarının kesintiye uğratıldığı Cumhuriyet modernleşmesiyle beraber modern Türkiye'de İslâm ve İslâmcılık adına yeni bir tarih başladı. Yukarıda uzunca analiz edildiği üzere, devletin İslâm politikası, ve bunun belirleyiciliği altında İslâm'ın milliyetçilikle eklemlenmesi, daha doğrusu, İslâm ile milliyetçi-muhafazakarlık arasında kurulan pragmatik ve konjonktürel ittifakların belirleyiciliği altında İslâm'ın sağcı bir hüviyete bürünmesi neticesinde 1960'ların sonlarına kadar, kendine özgü bir sese ve stile sahip bir İslâmcılık olgusundan bahsetmek mümkün değildir. Bu döneme kadar, çabalarını 'iman'ın korunmasına teksif eden Said Nursi önderliğinde nurcuların ve 'Kur'an'ın öğretilmesine adayan Süleyman Hilmi Tunahan'ın önderliğinde Süleymancılar'ın yer altı çalışmalarının tohumlarına ve DP-AP geleneğinin gölgesi altında varlıklarını sürdürmelerine rastlanabilir. Bu tarihe kadar henüz gelişme devrelerinin başında olan bu iki gelenek, daha sonra İslâmcılığın kültürel ve toplumsal anlamda besleyicisi olan geleneğin en temel iki damarı olacaklardır. Filizlenme dönemlerinin Cumhuriyetin ilk yıllarına denk gelmesi ve bu bağlamda sağcı bir eklemlenme içinde yaşama zorunluluğunda olmaları yüzünden bünyelerinde taşıdıkları milliyetçi-muhafazakar eğilimler dolayısıyla İslâmcılığın sağcılığının belirleyicisi olmuşlardır. Gerek bu iki geleneğin, gerekse daha sonraları RP'yi de uzun süre himayesinde bulunduracak, Zahit Kotku'nun önderlik ettiği ve esasında Nakşibendiliğiyle tarikata da uzanan İskender Paşa Cemaati'nin Kültürel İslâm içerisinde anlamlandırılabilecek konumları, Türkiye'deki İslâmcılığın Kültürel İslâm eksenli bir yapıda olmasını sağlamıştır.

Bir Parantez

Türkiye'de İslâmcılığın yükselişi bağlamında, başvurulan kanıtların çoğunun bu gelenekler tarafından sergilenmesi, Siyasal İslâm literatürünün bir açmazı-

nı sergiliyor. Siyasal İslâm literatürü içerisinde, fundamentalizm ve gericilikle özdeşleştirilen ve baş edilmesi gereken bir yönelim olarak adreslenen Siyasal İslâm'a karşı, Kültürel İslâm'ın kabul edilebilir bir İslâm'ın tanımı olarak selamlanmasının yanlışlığı Türkiye örneği bağlamında tespit edilebilir. Başka bir deyişle, Siyasal İslâm'ın karşısında Kültürel İslâm'ın davet edilmesi şeklindeki literatür, Türkiye'deki İslâmî eğilimi/oluşumu tanımlamak için elverişli bir araç değildir. Bir yandan, Türkiye'deki İslâm'ın tarihsel nedenlerle ve sosyolojik dokusu itibariyle büyük oranda kültürel olmasından, öte yandan, kültürel İslâm diye nitelenen oluşumların siyasal bir duruşa sahip olması ve Siyasal İslâm'ın oluşmasına kaynaklık etmesinden dolayı, bu tez burada işletilemez. Türkiye siyasal-sosyoloji tarihi, Kültürel İslâm'ın Siyasal İslâm'a evrilmesinin örnekleriyle doludur. Bu nedenle, Siyasal İslâm nitelemesi, vurguladığımız bu özelliklerden dolayı, bu çalışma boyunca, Kültürel İslâm'ın dışında değil, onunla 'kaynaşık' bir çağrışımla kullanılacaktır.

1960'lı yıllarda, Seyyid Kutub ve Mevdudi'den yapılan çevirilerle, geleneksel gövdeden farklı genç bir kesim üniversitelerde mevzilenmiş ve 1969 yılında, MTTB seçimlerindeki rekabet çerçevesinde İslâmcı gençler milliyetçi-sağ kamptan ayrışmaya başlamıştır (Akdoğan, 2000: 161). 1969 yılında MNP'nin kurulmasıyla, kamusal alanda ve siyasal hayatta özgün bir duruş olarak ilk nüvelerini atan İslâmcı Hareket, bu geleneği oluşturan gövdenin büyük bir kesiminin sağcılıkla bağlarını kesmemesi dolayısıyla, 80'lere kadar bir güç ve duruş olarak varlık bulmamıştır. 80'lerin ortalarından itibaren, bu geleneği oluşturan kesimlerden bir kısmının sağcılıktan kopması ve asıl olarak bu geleneğin dışında ama yörüngesinde/kıyısında yepyeni bir İslâmî çizginin gelişmesiyle beraber, bu gün tanımlanan haliyle Siyasal İslâm başlamıştır. İran'da İslâmî bir Devrim'in gerçekleşmesiyle beraber, İslâm'ın modern dünyada varlık alanına sahip olabileceği güveninin işaretlerini alan İslâmcılar, gerek İslâm Dünyasından yaptıkları çevirilerle, yayın hayatına soktukları onlarca dergi ve yüzlerce kitapla gerekse bütün yurt çapında uzanımları olan cemaat, kitabevi ve vakıf örgütlenmeleriyle toplumsal düzeyde bir varlık mücadelesine girmişlerdir. İslâmcı Hareket içerisinde yer alan İslâmcıların sağcılığın düzleminden farklı konularla ilgilenmeye başlamaları da bu dönemde başlamıştır. Bu çerçevede, gerek, Türkiye dışındaki Müslümanların gündemlerinin izlenmesi[12] gerekse

12 1990-93 yılları arasında yayın hayatında yer alan ve düzenli olarak üç aylık aralıklarla 15 sayı olarak yayımlanan *Dünya ve İslâm* dergisinin İslâm Dünyasındaki Müslümanların gündem ve sorunlarını gerek telif gerekse çeviri yazılarla Türkiye'ye taşıması, hem Türkiye'deki Müslümanlara evrensel bir bakış kazandırarak onların

Türkiye'deki farklı toplumsal ve etnik kesimlerin sorunlarıyla[13] ilgilenilmesi İslâmcılığın nüfuz alanını genişletmiş ve 'kimlik' politikalarının önemsendiği bir platforma kavuşulmuştur. İslâmcılık bu yıllarda geçmişini sorgulamaya da başlamıştır.[14] 80'lerin ortasından '90'ların ikinci yarısına kadarki liberalleşme döneminde bir bahar havası içinde varlık bulan ve güçlenen İslâmcılık zaman zaman birbirleriyle telif edilemeyecek karakterde farklı unsurlar tarafından temsil edildi. Ümmetçilikten milliyetçiliğe, devlet düşmanlığından devletçiliğe, Türkçülükten Kürtçülüğe, pasifistlikten şiddet yanlılığına bir çok farklı şemsiyeler altında mevzilenen bu unsurlar, o yılların yükselen değeri ve hegemonyası olan İslâmî Hareketin içerisinde yer aldılar.

Bu unsurların büyük bir çoğunluğu, gerek 90'ların ikinci yarısında yükselişe geçen RP'nin hegemonyası altında kalarak, gerekse 28 Şubat 1997'deki askeri müdahaleyle dönüşüp çözülerek özgünlüklerini büyük oranda yitirdiler. Geçirdiği deneyimlere ve edindiği birikim ve donanıma rağmen, İslâmcılığın bu gün itibariyle, geldiği nokta, yine sağcılığın sularında gezinen bir yapıdadır. Her darbeden sonra tekrar ve yeniden dizayn edilen kamusal alan, bu darbeden sonra da İslâmi öğelerin siyasi bir donanımla varlık alanını sürdürmesine kapanmış, ve İslâm(cılık) merkeze sürülmüştür. Bu çerçevede, İslâmcılığın Türkiye'deki serüveninin bir parantezi ihtiva ettiği söylenebilir. 45'lerden 70'lerin sonuna kadar sağcılığa eklemlenerek varlık bulan İslâmcılık, 80'lerden 90'ların sonlarına kadar özgün bir ses ve kimlik olarak varlıklarını anlamlandıran oluşumlara ev sahipliği yapmış ve 90'ların sonundan itibaren de tekrar sağcı bir adrese doğru yol tutturmuştur. Böylece, yüzyılın son çeyreğinde açılan parantez henüz yüzyıl bitmeden tekrar kapanmıştır.

---

sağcılıkla bağlarını koparıp Türkiye'deki (Kürt) ve İslâm Dünyasındaki halkların (Keşmir, Moro, Filistin, Afganistan ve Arap ülkeleri) sorunlarıyla ilgilenmesini sağlamış hem de teorik donanım kazandırmıştır.

13 *Girişim* dergisi'nin, Nisan 1987 yılındaki kapağını "Güneydoğu'da Neler Oluyor?" başlığıyla Kürt sorununa ayırması, Türkiye'deki İslâmî Hareketin yöneliminde bir ilkin habercisidir. *Girişim*'in Kürt Sorununa ilgisi daha sonraki sayılarında da sürdü: 1988 Mayısında Halepçe katliamını kapaktan verdi, 1988 Ekim'inde de dergi, "Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunu" başlığıyla çıktı. Gerek *Girişim* dergisinin genel bir analizi gerekse Kürt sorununa yaklaşımları ve bu nedenle diğer Müslüman kesimlerden aldıkları tepkinin bir değerlendirmesi için, bkz. Çakır (1991: 140-155).

14 Geçmişin sorgulanmasının izleri iki konu üzerinde test edilebilir: İslâm(cılık)'ın sağcılıkla ve milliyetçilikle ilişkilerinin sorgulandığı İslâmcı birkaç metin için bkz. Arslan (1993: 16-30), Bulaç (1995, 1989), Çelik (1993: 67-84). İslâm(cılık)'ın Kürt sorununa duyarsız kalışının sorgulandığı İslâmcı birkaç metin için, bkz. Bulaç (1992),

Sonuç

Sonuç olarak, gerek Türkiye modernleşme projesinin kendine özgü din politikası, gerekse ülkenin özgün siyasal tarihinin ve sosyolojik dinamiklerinin oluşturduğu bağlamsallıkta milliyetçi-muhafazakar sağ ideolojinin neredeyse bütün kimlik taleplerini içermesi ve dönüştürmesi neticesinde Türkiye'de İslâmcılık, içerdiği bazı eğilim ve oluşumların istisnaî karakterleri paranteze alındığında, alternatif bir kimlik iddiası olamamış ve kendine özgü bir 'ses'e kavuşamamıştır. Yukarıda uzun uzadıya tartışılan modernleşme politikasının ve sağ ideolojinin İslâmî oluşumlar üzerindeki ilk etkisi, diğer İslâm ülkelerinden görece geç bir tarihte ve donanımsız ortaya çıkmış olması, bununla ilişkili ikinci yansıması da, gecikmişliği doğuran sebeplerin 'özgünlüğü' engellemiş olmasıdır. Bu çerçevede, 80'lerin ortalarında açılıp 90'ların sonlarında kapanan parantez, bir kenara bırakıldığında İslâmcılık, bu toprakların sosyolojik kısıtlanımlarının mahkumu olmuş ve yerelliğin yerliciliğe kurban edildiği bir durumun ifadesi olmuştur. 80 ortası ile 90 sonu arasındaki dönemde, gerek düşünsel öncülleri gerekse toplum tasavvurlarıyla, diğer İslâm ülkelerindeki İslâmî hareketlerle kıyas yapılabilecek bir formasyona bürünen Türkiye'deki İslâmcılık, içerdiği telif edilmesi zor farklılıklara rağmen, sağcılıkla bağlarını koparmak adına 'bu ülkenin' sosyolojik gerçeğini hesaba katmayan, ümmetçiliğin yerelliği dışlayan bir anlayışla benimsendiği bir yapıda varlık bulmuştur. Böylece, sağcılık, Türkiye İslâmcılığını oluşturan ana gövdede, 'özgünlüğü' ve 'kendi iddialarına sahip olmayı' imkansız kılan bir eklemlenmeyi mümkün kılarken, ana gövde dışındaki İslâmcı akımların gelişiminde bir tepkiselliğe yol açıp 'ülke gündemini hesaba katmayan', sahih İslâm adına yerelliğin evrensele kurban edildiği bir anlayışa yol açmıştır. İslâm dünyasındaki İslâmcı akımların başardığı toplumsal kabülü Türkiye'deki İslâmcılığın başaramamış olmasının sebeplerinden en önemlisinin, İslâmla sağcılık arasında anlamlı bir ilişkinin gerçekleştirilememesi, başka bir deyişle, 'ülke gerçekleri'nin farkında olan ama bu gerçeklere 'mahkum da olmayan' bir kimliklenme politikasının hayata geçirilememesi, olduğu söylenebilir.

Referanslar

Ahmad, Feroz. 1991. "Politics and İslâm in Modern Turkey", *Middle Eastern Studies*. 27: 3-21.

Akdoğan, Yalçın. 2000. *Siyasal İslâm*. İstanbul: Şehir Yayınları

Aktay, Yasin. 1997. *Body, Text, Identity, The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, yayınlanmamış doktora tezi, ODTÜ: Ankara.

Aktay, Yasin. 1992. "İslâmî Hareket Tartışmaları", *Tezkire*. 2: 8-24.

Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. London: Zed.

Arslan, Abdurrahman. 1993. "Peygamber Ümmetinden Ulus'un Devletine". *Bilgi ve Hikmet*, ss. 16-30.

Bora, Tanıl. 1999. *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: Birikim.

Bulaç, Ali. 1989. *Bir Aydın Sapması*. İstanbul: Beyan.

Bulaç, Ali. 1992. "İslâmî Bir Perspektiften Kürt Sorunu", *Kitap Dergisi*. 61-62

Bulaç, Ali. 1995. *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: İz.

Cizre, Ümit. 1999. *Muktedirlerin Siyaseti*. İstanbul: İletişim.

Cleveland, William L. 1983. "Atatürk Viewed by his Arab Contemporaries", *International Journal of Turkish Studies*, 2: 15-23.

Çakır, Ruşen. 1991. *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis.

Çelik, Ömer. 1993. "Modern İdrakin Tabii Hasılası", *Bilgi ve Hikmet*. ss. 67-84.

Çiğdem, Ahmet. 1991. "İslâmî Hareket, Meşruiyet ve Demokrasi", *Tezkire*. 1: 10-26

Dawn, C. Ernest. 1998. *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*. İstanbul: Yöneliş.

El-Azmeh, Aziz. 1994. *Islams and Modernities*. Londra: Verso.

Fanon, Frantz. 1984. *Yeryüzünün Lanetlileri*. İstanbul: Burhan Yayınları.

Gilsenan, Michael. 1990. *Recognizing Islam*. London: I.B.Tauris.

Göle, Nilüfer. 1998. "Modernleşme Bağlamında İslâmî Kimlik Arayışı", Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (ed.)*Türkiyede Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. ss. 70-81.

Gülalp, Haldun. 1998. "Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslâmcı Siyaset", Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (ed.)*Türkiyede Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. ss.43-53.

Hanefi, Hasan. 2000. "Modern Muhafazakarlığın ve İslâmî Fundamentalizmin Kökeni", çev. Şerif Esendemir, *Tezkire*. 17: 121-130.

Harris, George S. 1979. "Islam and the State in Modern Turkey", *Middle East Review*, 11.

Hatipoğlu, Ömer Vehbi. 1992. *Bir Başka Açıdan Kürt Sorunu*. Ankara: Mesaj Yayınları.

Heper, Metin. 1981. "Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective", *The Middle East Journal*. ss. 345-363.

Kadıoğlu, Ayşe. 1999. *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*. İstanbul: Metis.

Kansu, Aykut. 1995. *1908 Devrimi*. İstanbul: İletişim.

Kara, İsmail. 1994a. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz.

Kara, İsmail. 1994b. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*-3.cilt. İstanbul: Pınar.

Kürd Soruşturması, 1992. Ankara: Sor Yayıncılık.

Küskün, Ahmet. 1992. "Ne O Ne de Öteki: Yasin Aktay'a Cevap",. *Tezkire*. 2: 25-30.

Mardin, Şerif. 1996. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim.

Mardin, Şerif. 1991. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.
Mert, Nuray. 1998. "Cami Gölgelerinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslâm Edebiyatı", *Tezkire*. Vol. 14-15: 43-53.
Özdalga, Elisabeth. 1998. *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. Curzon Press.
Roy, Oliver. 1995. *Siyasal İslâmın İflası*. İstanbul: Metis.
Sayyid, S. 2000. *Fundamentalizm Korkusu*. Ankara: Vadi.
Shaw, S. J. (ed.). 1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol.II. Cambridge: Cambridge University Press.
Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.
Türköne, Mumtazer. 1991. *İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.
Yıldız, Ahmet. 2001. *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*. İstanbul: İletişim.
Yüksel, Müfit. 1993. *Kürdistan'da Değişim Süreci*. Ankara: Sor Yayıncılık.