

**T.C.
ATILIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**TÜRKİYE'DE İSLAMCI HAREKET
GELİŞİMİ, İLİŞKİLERİ, AYRILIKLARI VE DÖNÜŞÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Necmi UZUN**

**Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Hayriye ÖZEN**

Ankara-2011

**T.C.
ATILIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**TÜRKİYE'DE İSLAMCI HAREKET
GELİŞİMİ, İLİŞKİLERİ, AYRILIKLARI VE DÖNÜŞÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Necmi UZUN**

**Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Hayriye ÖZEN**

Ankara-2011

ATILIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Necmi Uzun tarafından hazırlanan “Türkiye’de İslamcı Hareket: Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü” başlıklı bu çalışma 05/09/2011 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

[İmza]

Yrd. Doç. Dr. Fatma Ülkü Selçuk (Başkan)

[İmza]

[İmza]

Yrd. Doç. Dr. Hayriye Özen (Danışman)

[İmza]

[İmza]

Yrd. Doç. Dr. Poyraz Gürson (Üye)

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, İslamcı hareket kavramının Türkiye’de ortaya çıkışı, bu çıkışta etkili olan siyasal ve sosyal etmenler, hareketi temsil eden farklı grupların temel düşünceleri, laik Kemalist sistem ile ve kendi aralarındaki ilişkileri, görüş ayrılıkları ile Türkiye’nin ekonomik, siyasal ve sosyal değişkenlerine bağlı olarak yaşadıkları değişim ve dönüşüm ele alınmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇALIŞMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. TOPLUMSAL HAREKET YAKLAŞIMLARI.....	5
1.1.1. Kolektif Davranış Yaklaşımı ve İrrasyonel Kalabalıklar.....	6
1.1.2. Rasyonalist Yaklaşımlar.....	8
1.1.2.1. Kaynak Mobilizasyonu Yaklaşımı.....	9
1.1.2.2. Siyasi Süreç Yaklaşımı.....	11
1.1.3. Yeni Toplumsal Hareketler Yaklaşımı.....	14
1.2. TOPLUMSAL HAREKET YAKLAŞIMLARI VE İSLAMCI HAREKET.....	18
1.2.1. Değerlendirme ve Sonuç.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU

2.1. İSLAMCILIK KAVRAMI.....	40
2.1.1. İslamcılığın Temsili.....	42
2.1.2. İslamcılığın ve İslamcıların Özellikleri.....	44
2.1.3. İslamcılığın Diğer Fikir Akımlarıyla İlişkileri.....	47
2.1.3.1. Batıcılar İle İlişkileri.....	47
2.1.3.2. Türkçüler İle İlişkileri.....	48
2.1.4. II. Abdülhamit ve Pan-İslamizm.....	49
2.1.5. İslamcılar, Milli Mücadele ve Mustafa Kemal.....	51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCILIĞIN FETRET DEVRİ

3.1. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE İSLAMCILIK.....	55
3.1.1. Hilafetin Kaldırılmasının Etkisi.....	55
3.1.2. Cumhuriyetin Kutsallık Arayışı.....	56

3.2. İSLAMCILARIN TEPKİLERİ.....	61
3.2.1. Mehmet Akif Ersoy.....	62
3.2.2. Hem Terk Hem Tepki: Mustafa Sabri Efendi.....	65
3.2.3. Said Nursi ve Nurculuk Hareketi.....	65
3.2.4. Süleymancılık Hareketi.....	69
3.3. KEMALİSTLERİN İSLAMDA REFORM YAPMA VE MİLLİ DİN KURMA ÇABALARI.....	77
3.3.1. Türkçe Ezan.....	78
3.3.2. Cami Yerine Halkevleri.....	80
3.3.3. İslamcıların Tepkileri ve Yerel Ayaklanmalar.....	80
3.3.3.1. Menemen Olayı.....	81
3.3.3.2. Bursa Ulucamii Olayı ve Diğerleri.....	82

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇOK PARTİLİ DÖNEM VE İSLAMCILIĞIN YÜKSELİŞİ

4.1. İSLAMCILIĞIN YÜKSELİŞİ.....	85
4.1.1. Kemalizmin Otoriter Yapısı.....	86
4.1.2. Çok Partili Döneme Geçiş Ve Partilerin Dine Yaklaşımı.....	88
4.1.2.1. Cumhuriyet Halk Partisi'nin İlk Yaklaşımı.....	88
4.1.2.2. Diğer Partilerin Yaklaşımı.....	89
4.1.2.3. Demokrat Parti'nin Yaklaşımı.....	90
4.1.2.4. Cumhuriyet Halk Partisi'nin İkinci Yaklaşımı.....	90
4.1.3. Demokrat Parti ve İslamcılık.....	92

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAMCI HAREKET DÖNEMİ

5.1. İSLAMCILIKTAN İSLAMCI HAREKETE GEÇİLMESİ.....	94
5.1.1. Ticanilerin Katkısı.....	94
5.1.2. 1945 Sonrası İslamcı Hareketlilik.....	98
5.1.3. Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu Hareketi.....	101
5.1.4. 1950 Sonrası İslamcı Hareketlilik.....	105
5.1.4.1. Cemaatlerin Siyasi Duruşu.....	107

5.1.4.2. Tarikatların Canlanması.....	110
5.1.4.3. İslamcıların Milliyetçileşmesi ve Türk-İslam Sentezi.....	113
5.1.4.4. Laik Kesimlerin Güçlenmesi ve İslam Algıları.....	117
5.1.4.5. 27 Mayıs Darbesi ve İslamcı Harekete Etkisi.....	118
5.2. SİYASAL İSLAMCI HAREKET.....	120
5.2.1. Milli Türk Talebe Birliği (MTTB).....	120
5.2.1.1. MTTB'nin Kemalist Milliyetçilik Dönemi.....	120
5.2.1.2. MTTB'nin İslamcı Dönemi.....	123
5.2.2. Akıncılar.....	127
5.2.3. Milli Görüş Hareketi.....	131
5.2.3.1. Milli Görüşün Özelliği ve Toplumsal Tabanı.....	133
5.2.3.2. Milli Nizam Partisi (MNP).....	136
5.2.3.3. Milli Görüşün Avrupa Teşkilatlanması.....	139
5.2.3.4. Milli Selamet Partisi (MSP).....	140
5.2.3.5. Refah Partisi (RP).....	143
5.2.3.6. Fazilet Partisi (FP).....	152
5.2.3.7. Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti).....	154
5.2.3.8. Saadet Partisi (SP).....	161
5.2.4. Radikal İslamcı Hareket.....	162
5.2.4.1. Hizbu't Tahrir ve Ercüment Özkan.....	164
5.2.4.2. Radikal İslamcı Hareketin Dergileri.....	166
5.2.4.3. İran İslam Devrimi ve Afganistan Cihadı.....	168
5.2.4.4. 1980 Sonrası Radikal İslamcı Hareket.....	169
5.2.4.5. Radikal İslamcı Hareketin Dağılması.....	179
5.3. KÜLTÜREL İSLAMCI HAREKET	
5.3.1. Fethullah Gülen Hareketi.....	183
5.3.2. İslamcı Hareketin 1980 Sonrası Kitlesele Yükselişi.....	203
5.3.2.1. İmam Hatip Liseleri.....	209
5.3.2.2. İslamcı Hareketin Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Yükselişi.....	221
5.3.2.3. İslamcı Hareketin Zayıflaması.....	233

SONUÇ.....	237
KAYNAKÇA.....	243
TÜRKÇE ÖZET.....	259
İNGİLİZCE ÖZET.....	261

GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren Cumhuriyetin kurucu kadroları, "irtica" olarak tanımladıkları "İslamcılık" sorunuyla mücadeleyi birincil hedef seçmişlerdir. Bunun için birçok yasal düzenleme ve rejime müdahale yapılarak halkın ibadet özgürlüğü ve dine ait araç ve sembollerin yasaklanması yoluna gidilmiştir. Bunun karşısında ise, geleneksel olarak dinini yaşamak isteyen dindar halk kitlelerinin dışında dini, siyasal, sosyal, ekonomik ve küresel bir yönetim sistemi olarak algılayan ve Türkiye'de "İslamcı hareket"i temsil eden oluşumlar gelişmiştir.

Çalışmanın amacı, Türkiye'deki İslamcı düşüncenin ve bununla ilgili örgütlenmelerin nasıl oluştuğunu ve ne tür bir mücadele yürüttüğünü, diğer yandan ise İslamcı düşünce içindeki temel görüş ayrılıklarını ve İslamcı gruplar arasındaki ilişkileri, rekabet ve ittifakları ile Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadıkları değişimi ortaya koymaktır. İslamcılık üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda belli bir artış göstermiş olmakla birlikte, bir 'toplumsal hareket' olarak İslamcılığın doğuşuna ve gelişimine odaklanan çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışma tarihsel bir perspektif ile İslamcı hareketin doğuşuna ve gelişimine odaklanarak yalnızca İslamcılık literatürüne değil, aynı zamanda toplumsal hareketler literatürüne de katkı yapmayı hedeflemektedir. Toplumsal hareket çalışmaları genellikle güncel toplumsal hareketler üzerinde durur ve tarihsel toplumsal hareketleri ihmal ederler. Ayrıca toplumsal hareketler literatüründe bir toplumsal hareketi oluşturan çeşitli gruplar arası ilişkiler en az çalışılmış konulardan birisidir. Bu çalışma hem İslamcı hareketin oluşumunu tarihsel olarak ele alarak hem de hareketi oluşturan farklı gruplar arasındaki ilişkilere odaklanarak toplumsal hareket literatürüne katkıda bulunacaktır.

Çalışmada tarikat, siyasi parti, cemaat temsilcileri ve/veya kanaat önderleri, yazarlar, akademisyenler, işadamları, eğitimciler ve öğrenciler ile birebir görüşmeler yapılarak bilgi ve görüşler toplanmıştır. Bunun dışında, geniş bir literatür taraması en önemli yöntem olarak kullanılmıştır. Konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgili akademik çalışmalar, kitaplar, hatıratlar, gazete ve dergiler, sesli ve görüntülü kasetler ve

araçlar ile elektronik kaynakların taraması yapılarak kullanılmıştır. Araştırmacının kendi gözlem ve tecrübeleri de çalışmada kullanılmıştır.

Türkiye’de İslamcı hareket çok geniş bir yelpazede seyretmektedir. Ancak, bunların tamamını incelemek imkansız olduğundan, bu çalışmada İslamcı hareketin Türkiye serüveni belli başlı aktörleri ve unsurları etrafında ele alınmıştır. Bu aktör ve unsurlar hem Kemalist sistemle hem de kendi aralarındaki ilişkiler düzeyinde incelenmiştir. Bunun için öncelikle, düşüncelerin ve hareketin ortaya çıkışı, cemaat ve grupların oluşumu tarihsel bir perspektifle ele alınarak, cemaat ve grupların bir yandan devletle ilişkileri, diğer yandan ise kendi aralarındaki ilişkileri, bağlantıları, görüş ayrılıkları ve çatışmaları irdelenmiştir. Tarihsel bir perspektif kullanılması aynı zamanda İslami hareketin deneyimlediği değişim ve dönüşümü de ortaya koyma imkanı vermiştir. Kısaca, bu çalışmada Türkiye’deki İslamcı hareketin nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği, amaçları, mevcut politik sistemle ilişkileri, hareketi oluşturan toplumsal gruplar, bu grupların kendi aralarındaki ilişkileri ve hareketin tarihsel süreç içerisinde nasıl ve ne yönde değiştiği sorularına cevap aranmaktadır.

Türkiye’deki İslamcı hareket İslam dünyasındaki hareketlerle paralel şekilde gelişmemiştir. Birçok İslam ülkesindeki İslamcı hareketlerin tersine, Türkiye’deki İslamcı hareket düşünsel ve kuramsal bir altyapı üzerine bina edilmekten çok, konjonktürel toplumsal ve siyasi gelişmelere göre şekil almıştır. Bu nedenle hem Kemalist sistem ile ilişkilerinin hem de İslamcı aktörlerin kendi aralarındaki ilişkilerin biçimlenmesinde toplumsal ve siyasal değişkenler önemli rol oynamıştır.

İslamcı hareket, Osmanlı’nın son döneminden itibaren dine soğuk bakan, İslam’ı Türkiye’nin geri kalmasında en önemli faktör gören ve ilerlemek için bundan kurtulması veya toplumsal hayattan tamamen soyutlanması gerektiğini savunan ve erken Cumhuriyet döneminden itibaren yönetimi ele geçirerek bu düşüncelerini uygulama fırsatı bulan katı laikçi, jakoben, Kemalist yönetici elitler ve aydınlara karşı bir mücadele içinde olmuştur. Diğer bir deyişle, İslamcı hareket, bu elit kitleye karşı geleneksel olarak dindar kabul edilen Türkiye toplumu ile onların dini yaşama arzularını süreç içerisinde sisteme muhalif bir harekete dönüştürerek mücadele etme

çabasında olmuştur. Bu mücadele homojen olmayıp, farklı İslamcı gruplar arasında sistemle işbirliği, şartlı anlaşma, takiiye ve şiddeti de içeren çeşitli formlarda ortaya çıkmış ve eğitimden siyasete, ekonomiden uluslararası ilişkilere kadar farklı alanları kapsayan geniş bir platformda yürütülmüştür.

Çalışmanın önemli birkaç sınırlılığı bulunmaktadır: Birincisi, Cumhuriyet'ten günümüze kadar İslamcı hareket içinde değerlendirilebilecek birçok olay ve irili ufaklı çok sayıda tarikat, cemaat, parti, hizip, grup, kişi ve yayın organı yer almış ve almaktadır. Bunların hepsini bu çalışmaya almak zaman, imkan ve kapsam olarak mümkün değildi. Bu nedenle çalışmada sadece Türkiye'deki İslamcı harekette gerek görüşleri, gerek eylemleri ve gerek etki ve yaygınlıkları ile öne çıkmış belli başlı kişi, oluşum ve yöntemleri ele alınmıştır. Ayrıca bu oluşumların, çalışmada ele alınamayan diğer İslamcı görüş ve fraksiyonları içerik olarak temsil ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, çalışmada ele alınan İslamcı mücadele yöntemleri dışında çok farklı bir yöntem kullanan oluşumlar bulunmamaktadır. Bununla birlikte örneğin Alevilik gibi farklı dinsel veya mezhepsel inançların temsilcileri İslamcı hareket içinde değerlendirilmedikleri için çalışmada yer almamışlardır. İkinci bir sınırlılık ise konuyla ilgili çok fazla yerli ve yabancı çalışma yapılması ve konunun muhataplarının çok fazla görüş, beyanat, yayın ve eserlerinin bulunmasıyla ilgilidir. Bu kaynakların tamamına ulaşmak ve ulaşılanları da incelemek ve taramak hem teknik olarak hem de sınırlı zaman nedeniyle mümkün olmamıştır.

Çalışma, Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin ideolojik bir formatta anlaşılmasının tartışması ve İslamcılık kavramının geleneksel ve ideolojik karşılıkları ile başlamaktadır. İlk bölümde, Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan fikir akımları ile İslamcılık düşüncesinin etkileşimi ele alınmaktadır. Daha sonra, Cumhuriyetin kurulmasıyla Kemalist kadroların dine ve İslama bakış açıları çerçevesinde İslam'ı kamusal, hatta toplumsal alandan çıkarmak için girişilen sistemli politikalar ve buna karşılık olarak II. Meşrutiyet'ten gelen İslamcı aktörlerin tepkileri ve bu tepkilere yönelik Cumhuriyetçi kadroların karşı uygulamaları açıklanmaktadır. İslamcı aktörlerin tepkileri, Mehmet Akif Ersoy gibi bireysel tepkiler olabilirken, Nurculuk ve Süleymancılık gibi informal olarak örgütlenen

cemaat oluşumlarını doğuran toplumsal tepkiler de olmuştur. Ayrıca, aynı dönemde Kemalist aydınların Türkçe ezan ve Türkçe ibadet projeleri kapsamındaki milli din yaratma girişimleri yerel düzeyde kalkışmalara ve Kemalist sembollere karşı bireysel eylemlere dönüşmüştür.

1945'ten sonra uluslararası alanda ve Türkiye'deki gelişmelerin de etkisiyle İslamcılık yükselmeye başlamıştır. Çalışmanın ilgili bölümünde önce bunun nedenleri üzerinde durulmakta ve çok partili hayata geçilmesiyle birlikte partilerin dine bakışı açıklanmaktadır. Bu dönemde Necip Fazıl Kısakürek ve bazı dergiler etrafında toplanan İslamcıların katkıları üzerinde durulmuştur. Laik kesimlerin İslama karşı olan algı ve tutumları ile hukuksuz yollarla engelleme çabalarından sonra 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle fırsat alanları daha da genişleyen İslamcılık'ın bundan sonra İslamcı hareket olarak gelişmesi çalışmanın en geniş bölümünü oluşturmaktadır. İslamcılık'ın İslamcı harekete dönüşü tarikatlar, cemaatler ve siyasal İslam'ın temsilcileri olarak partiler bağlamında ele alınmaktadır. Bu kapsamda, Türkiye'de İslamcı harekete olan etkileri ve aralarındaki neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak Milli Türk Talebe Birliği, Milli Görüş hareketi, Akıncılar hareketi, Fethullah Gülen hareketi ve Radikal İslamcı hareketler geniş bir şekilde açıklanmış ve yorumlanmıştır.

Türkiye'de İslamcı hareketin önemli bir birikime ve güce sahip olduğu öne sürülmektedir. Ancak İslami hareket, merkezi güçlerin engellemelerini hiçbir zaman aşamamıştır. Bu nedenle dini anlamda hazır bir potansiyele sahip merkezkaç güçlerin desteğini alarak çok çeşitli formlarda faaliyetlerini yürütmektedirler. Bu farklı yapılar hem kendi içlerinde hem de merkezle olan ilişkilerinde çeşitli uzlaşma ve çatışma süreçleri yaşamaktadır. Bu süreçte önemli merhaleler aldıkları gibi önemli bir değişime ve dönüşüme de uğramışlardır. Bu çalışma ayrıca, bu değişim ve dönüşümün yönünü ve geldiği noktayı da araştırmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇALIŞMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Türkiye'deki İslamcı hareketi analiz edebilmek için onun dayanakları ve üzerinde yükseldiği dinamikleri üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. İslamcı hareketin belli başlı aktörleri üzerinden yola çıkarak bu çalışmamızın pratik bölümlerinde bu konuyu ayrıntılı bir biçimde yapıyoruz. Diğer taraftan, sözkonusu eylemselliğin teorik izdüşümlerini görmek ya da göstermek en az onun kadar önemlidir. Bu açıdan, literatürdeki toplumsal hareket yaklaşımları bize bu imkanı sunmaktadır. Ne varki, Batılı sosyal yapılara göre geliştirilmiş bu yaklaşımlar İslamcı toplumsal hareketleri inceleyenlere hazır kalıplar bahşetmiyorlar. Bu durumda bize düşen ise, İslamcı hareketi toplumsal hareket kuramları altında incelemek değil, konuyu biraz tersinden alarak İslamcı hareketi, toplumsal hareket kuramları ile sınamak olmuştur. Bu sınama için öncelikle bu kuramların referans alacağımız yönlerini inceleyeceğiz. Ardından İslamcı hareketi bu açılardan tartışacak ve değerlendirmeye çalışacağız.

1.1. TOPLUMSAL HAREKET YAKLAŞIMLARI

Son yüzyılda ortaya çıkan toplumsal hareket yaklaşımlarına bakıldığında birbirine zıt iki uç olduğu görülmektedir. Bir uçtakiler, aslında toplumsal hayatın ve sorunlarının içinde olmayan protestocu kişileri irrasyonel kimseler addedip onları küçümserken diğer uçtakiler ise onları çıkarıcı rasyonelliğin en aşırı biçimi olarak sunmuşlardır (Jasper, 1997: 49). Kronolojik bir tasnife göre ise toplumsal hareket yaklaşımları erken ve çağdaş olmak üzere yine iki grupta toplanmakta ve Marksist ve Kolektif Davranış kuramları erken, Rasyonalist ve Toplumsal İnşa kuramları ise günümüz kuramları olarak sınıflandırılmaktadır (Özen, 2007: 16-17). Bu kuramlara, makro veya mikro düzeyde farklı yaklaşımlar getiren ve farklı toplumsal hareket unsurlarına odaklanan Kaynak Mobilizasyonu ve Siyasi Süreç Kuramı ile günümüzde üzerinde en çok çalışılan Yeni Toplumsal Hareket yaklaşımı geliştirilmiştir. Her ne kadar birbirinden bağımsız oldukları savunulsa da bu kuramların birbirlerinden etkilendikleri, birbirinin eksikleri üzerine inşa edildikleri

görülmektedir. Üzerine kurmaya çalıştıkları parametrelere ve hedef kitlelerinin ağırlığına göre ABD’de ve Avrupa’da farklı düzeyde rağbet gören yaklaşımların tamamının ortak özelliği ise batı tipi toplumlar esas alınarak geliştirilmiş olmalarıdır.

1.1.1. Kolektif Davranış Yaklaşımı ve İrrasyonel Kalabalıklar

Toplumsal hareketlerle ilgili ilk akademik yaklaşım Gustave le Bon tarafından Kalabalıklar yaklaşımı ile getirilmiştir. Temel olarak, kitle hareketlerini düzensiz ve belli bir mantığı olmayan irrasyonel eylemler olarak gören bu yaklaşıma göre, normal insan güdülerinin ve deneyimlerinin dışında kalan bir kitle psikolojisinin özelliklerini taşıyan “zıvanadan çıkmış kalabalık miti” varsayımıdır (Jasper, 1997: 52). The Crowd (Kalabalıklar) adlı kitabında le Bon, kitle içindeki birey ile tek başına olan bir bireyin birbirlerinden ayrı olduklarını, kalabalıkların bireylere kolektif bir ruh aşıladığını ve bu ruh hali ile kitle içine giren bireyin akli melekelerinin ve şahsiyetinin silindiğini, tek başınayken kendini frenlemek durumunda olan insanın kitle içinde içgüdüleriyle hareket eden bir mahluk ve vahşi bir insana dönüştüğünü savunmaktadır (Akt. Çetinkaya, 2008: 20-21). Ona göre kalabalıkların bir araya gelmesi de bu kişilerin, tek başlarındaki his, düşünce ve hareketlerinin çok farklı bir şekle dönüşmesine neden olan bir tür kolektif zihne sahip olmalarına yol açar (Akt. Jasper, 1997: 52). Oluşan bu kitleler zekaca normal insanların da aşağısındadırlar; o kadar ki, bir bilim adamı ile bir ahmak eşit hale gelirler (Akt. Çetinkaya, 2008: 20).

Kolektif Davranış yaklaşımının temelini oluşturan bu yaklaşımda le Bon’un insanı, kitle içerisinde irrasyonel davranan ve şiddete eğilimli, amaçsızca ve panik içinde koşuşturan protestocu bir mahluk olarak görmesi onu izleyen Kolektif Davranış kuramcılarının daha yumuşak yaklaşımlar geliştirmelerine neden olmuştur. Bunlardan Herbert Blumer’e göre insanlar, kalabalık içinde istekleri konusunda kararsız ve isteksiz olduklarından, izlenecek tutarlı yollar yerine sadece etrafındaki insanların davranışlarını taklit ederler (Akt. Jasper, 1997: 52). Ona göre kolektif davranış; toplumsal yaşam içindeki bireyler arasındaki günlük ilişkilerden ve etkileşimden oluşur ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ile ilgili olarak, “alışlagelen yaşam biçimi veya yaşam rutinlerindeki müdahaleden kaynaklanan

rahatsızlık” sonucu oluşan “toplumsal rahatsızlık” ve “yeni bir plan veya yaşam sistemi olduğu umudu ve dileği” olması halinde ortaya çıkar. Blumer’e göre toplumsal rahatsızlık toplumsal hareketlerde kritik bir rol oynar çünkü eğer bir toplumsal rahatsızlık varsa yani insanlar için yaşam şekilleri artık tatmin edici değilse toplumsal hareketler yeni bir yaşam şekli sunarak yükselirler. Toplumsal hareketler yoluyla da yeni bir yaşam biçimi geliştirilir (Özen, 2007: 18-19).

Kolektif Davranış geleneği içinde iki ana ayrım olduğu fark edilmektedir. Birincisi toplumsal harekette bireysel katılıma odaklanmakta ve kolektif hareketi bireysel davranışların toplamı olarak görmektedirler. Örneğin Kornhauser’e göre toplumsal hareketler toplumdaki tecrit edildiğini düşünen insanlar içinde gelişir. Bu bakış açısı, dışlanmış insanların aidiyet duygusu elde etmek için toplumsal hareketlere katıldıklarını iddia eder. Aynı şekilde, Davies de toplumsal hareketlerin, kendilerini önceki şartlarından yoksun olduklarını düşünen insanlar arasında yükselir (Özen, 2007: 18).

Kolektif Davranış yaklaşımı içinde bir de toplumsal yaklaşımlar vardır. Smelser’e göre hareketler, yapısal gerginliği düzeltmek için yükselirler (Özen, 2007: 18). Smelser, aynı zamanda bu tür davranışların dayanaklarını da açıklamaya çalışmıştır. Yani, kitlesel tepkilerin toplumsal kaynağı nedir? İnsanlar neden gerilim yaratırlar ve taşkınlıkta bulunurlar? Blumer, ani toplumsal değişimlerin yarattığı gerilim gibi nedenler üzerinde dururken Smelser bu yapısal gerilimi kolektif eylem için gerekli bir koşul olarak görmüştür (Jasper, 1997: 52-53). Smelser’in temel argümanı; gerginlik içindeki insanların, genelleştirilmiş inançlar çerçevesinde toplumsal düzeni yeniden organize etmek için hareketlenmeleridir. Kolektif bilinci, “toplumsal hareketi yeniden tanımlayan inanç temelinde hareketlilik” olarak tanımlar. Smelser’e göre, kolektif davranış, başka tür davranışlardan ayrılır ve sıradan davranışlardan farklı olarak genelleştirilmiş inançlar üzerine kuruludur (Akt. Özen, 2007: 21-22).

Bu görüşlere paralel olarak, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan Kitle Toplumu Kuramı’na göre ise kitle eylemleri ve toplumsal hareketler

modernitenin neden olduğu eşitsiz düzenlerin sonuçlarıdır. Modernite, özellikle alt halk gruplarını mağdur etmiş ve onların tepkilerini çekmiştir. Ancak modernitenin nimetleri tatmin edilmemiş bu kitlelere yayıldıkça, bu hareketler de ortadan kalkacaktır (Çetinkaya, 2008: 20-21).

Daha sonra gelen Kolektif Davranış ekolüne mensup kuramcılar ise salt irrasyonellik tezlerinden vazgeçerek anlık bir yaratıcılığı savunmuşlardır; Ralph Turner ve Lewis Killian gibi teorisyenler, bireylerin kitle içinde birbirleriyle yeni bilişsel, normatif ve duygusal anlayışlar yaratacak şekillerde etkileşime girdiklerini belirterek kolektif davranışın, “patolojik veya irrasyonel değil, normal” olduğunu ileri sürmüşlerdir (Jasper, 1997: 53, 56). Buna rağmen Kolektif Davranış kuramcıları, psikolojik davranışlara bağlı kaldıklarından ve kültürün etkisini dışladıklarından eleştirilmişlerdir. Ayrıca çoğu, protestonun duygusal ve yaratıcı yönlerinin eylemcileri irrasyonel kıldığı sonucuna varmışlardır (Jasper, 1997: 56).

1.1.2. Rasyonalist Yaklaşımlar

Bireyleri, sürü psikolojisiyle hareket eden ve irrasyonel davranışlar gösteren kişiler olarak gören Kolektif Davranış yaklaşımına karşılık, aynı zamanda ekonomist olan Mancur Olson tarafından geliştirilen Rasyonalist yaklaşıma göre birey, her eyleminde kar-zarar hesabı yapan bir çıkarıcıdır (Çetinkaya, 2008: 21). Olson, bireylerin, kolektif bir harekete katılmadan önce, bunun getireceği kişisel muhtemel kar ve maliyeti hesaplamaya çalıştığını öne sürmüştür (Jasper, 1997: 56). Olson’un yaklaşımı yöntemsel olarak bireyseldir ancak bireylerin tercihlerine değil, bireysel tercihlerin toplamı üzerine odaklanmıştır (Özen, 2007: 23). Bu kurama göre insanlar seçimlerini çeşitli seçeneklerin getiri ve maliyetlerini hesap ederek rasyonel bir biçimde yaparlar. Bir başka deyişle, Hirschman’a göre kendi çıkarlarını düşünen birey, eylemlerin muhtemel maliyetlerini ve karlarını hesapladıktan sonra çeşitli alternatif eylemler arasında kendisine en uygun seçeneği özgürce ve rasyonel şekilde yapar (Akt. Jasper, 1997: 57). Rasyonalist yaklaşımda toplumsal durum, bireyin seçimini çok etkilemez. Çünkü insanlar, her toplumda aynı temel güdülere, özellikle de refahı azamileştirme güdüsüne göre hareket etme eğilimi taşırlar (Jasper, 1997: 57). Jasper’e göre Rasyonalistlerin bir çoğu, insanların ve örgütlerin kazanç ve

kaynakları azamileştirmekten çok, belli bir kazanç ve kaynak miktarıyla “tatmin olabilmeyi” amaçladıklarını kabul etmiştir (Jasper, 1997: 58).

Rasyonalistler içinde de salt kar amacı gütmeyen tek başına, toplumsal hareketleri açıklayamadığı kabul edilmektedir. Dennis Chong’a göre, belli bir gruba özgü maddi teşvikler, insanları üye olmaya yeterli bir motivasyon kaynağı ise, o zaman hareketin hedeflerine ilgi duymayan ya da karşı olanların da harekete katılmak için aynı dürtüye sahip olmaları gerekir (Akt. Jasper, 1997: 62). Chong, rasyonalistlerin genellikle dışladığı, duyguların dile getirilmesi, eylemden alınan haz, kişinin ya da örgütün itibarının yükselmesi gibi güdülerin de rasyonel seçimlerde rol oynadığını göstermeye çalışır. Ona göre, arkadaşlık kurma ya da bunu devam ettirme, toplumsal duruşu koruma, toplum dışına itilmekten kaçınma, ün, onur, güç gibi motivasyonların da bireylerin kolektif eyleme katılmalarına neden olan örgüte özgü teşvikleri oluşturan toplumsal hedefleridir ve bu toplumsal mülkiyetlerin gerek manevi gerekse başka türlü ödülleri. Bu nedenle rasyonalist varsayımları ihlal etmeksizin bireyleri motive edebilirler (Akt. Jasper, 1997: 62-63).

1.1.2.1. Kaynak Mobilizasyonu Yaklaşımı

Rasyonalist gelenek içinde sayılmakla birlikte 1970’li yıllarda geliştirilen Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımı başlı başına bir kuram olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşımın Rasyonalistlerle ortak noktası, toplumsal hareketlerin merkezine yerleştirdikleri toplumsal örgütlerin iktisadi rasyonellikeleridir. Özen’e göre, kaynak mobilizasyonu yaklaşımı toplumsal hareketleri irrasyonel patlamalar olarak görmez. Aksine onların, akılcı hareketler arasından çıktığını varsayar. Bu açıdan, kolektif hareketin çıkışı ve gelişmesi ve uzun süreli yaşaması için kurumlara ihtiyaç duyar. Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımı, katılımcılarının anlayışı bakımından da kolektif davranış yaklaşımlarından ayrılır. Kolektif Davranış yaklaşımları, geneli itibarıyla toplumsal hareket katılımcılarını marjinal, dışlanmış veya uyum sağlayamamış bireyler olarak görürken Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımı bir hareketin katılımcılarının “geçmişte aktif ve göreceli olarak sakinlik içinde iyi entegrasyon sağlamış” kişilerden oluştuğunu iddia eder (Özen, 2007: 23-24).

John McCarthy ve Mayer Zald tarafından geliştirilen Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımına göre, toplumda siyasetin neden olduğu bir gerginlik her zaman olagelmıştır. Aslında bu gerginlik tarihin her aşamasında da mevcuttu. Ama asıl olan bunları örgütleyebilmek ve bir hareket haline getirmektir. Toplumsal hareketleri, bireylerin irrasyonel davranışlarından kaynaklandığı tezinden uzaklaşmak amacındaki McCarthy ve Zald, bu tepkinin ancak bireylerin örgütlenerek formal örgütler aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini savunmuşlardır. Kaynak Mobilizasyonu kuramcıları toplumsal hareketleri mevcut sistem içerisinde işleyen ve normal siyasi süreçlerin bir parçası olarak görürler. Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımına göre toplumsal hareketler, siyasetten dışlanmış grupların çıkarlarını temsil eder. Toplumsal hareketler, toplumsal yapıları değiştirmekten çok, toplumsal yapının ancak bazı elementlerini değiştirmeye odaklanır (Özen, 2007: 23-24). Kaynak Mobilizasyonu taraftarları protesto gösterilerinin, “göründüğünden daha organize olduğunu ve örgütlenmenin geleneksel formlarının protestoları da içerdiğini” düşünürler. Bununla birlikte toplumsal hareketlerin resmi örgütlenmelerini toplumsal hareketlerin analizi için temel bir birim olarak alırlar ve toplumsal hareketleri bu hareketler açısından açıklamaya çalışırlar (Akt. Özen, 2007: 25-26).

Jasper’e göre mobilizasyon kuramcıları, sadece bireylerin değil, grupların ve örgütlerin de getiri ve maliyet hesabı yaptıklarını kabul ederler ve kurama resmi örgütler ile siyasi ve tarihi unsurları da dahil eden rasyonalistlerdir (Jasper, 1997: 66). Yani başka bir deyişle Rasyonalist kuram, Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımı ile ekonomik çıkarını düşünen rasyonel protestocu bireyden yine aynı amaçlı rasyonel örgütlere doğru evrilmiştir.

Çetinkaya’ya göre bu örgütler iktisadi teşekküller gibi davranıyorlar, kaynak topluyorlar, personel oluşturuyorlar ve fikirlerini potansiyel alıcılara aktarıyorlardı. Hatta bu durum, rekabet nedeniyle bir toplumsal hareket endüstrisi yaratmıştır (Çetinkaya, 2008: 24). Jasper, bu endüstri sayesinde kariyerini protesto grupları kurma ve yürütme işine adanmış profesyonellerin ortaya çıktığını belirtmektedir (Jasper, 1997: 66).

McCarthy ve Zald'ın örgütlerin ayakta kalmak için ihtiyaç duydukları kaynaklar üzerine odaklanmaları, örgüt ve parayla bağlantılı metaforlardan oluşan zengin bir dilin yaratılmasının yanı sıra özellikle bazı somut varsayımlarının geliştirilmesinde de yararlı olmuştur. Buna göre, bir protesto grubunun kendi bağışçıları, bundan yararlanan hedef kitleden farklı olarak, o grubun eylem ve retoriklerinin yöneldiği ana kitledir. Hatta bu bağışçıların elde edilmesi konusunda örgütler arasında rekabet yaşanır ve bu da bağış alma konusunda uzmanlaşmaya ya da kitlelerin bölünmesine de neden olabilir. Bazı grupların muhafazakarlaşması ve toplumsal hareket örgütlerinin davranışlarının çoğu bu örgütsel yükümlülükler dili ile açıklanabilir (Akt. Jasper, 1997: 67).

Mobilizasyon yaklaşımına göre bir harekete insan çekmek için bunu onlara cazip hale getirmek gerekir. Çünkü rasyonel aktörler olarak katılımcılar bir harekete girmeden önce bunu hesap edeceklerdir. Kurama göre, sadece insanların toplumsal hareketlere olan ilgisi değil, aynı zamanda dışarıdakilerin ve özellikle de elitlerin desteği de hareket örgütünün başarısı için önemlidir. Kaynaklar doğrudan toplumsal hareketlerin yararlanıcılarından gelmeyebilir çünkü bu kesimler kendi imkanlarıyla bir toplumsal tepki hareketini başlatacak gücü olmayan genelde dezavantajlı kişilerdir. Özen'e göre Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımının bu görüşünü dayandırdığı toplum modeli elit modelidir. Kitlesele destekçilerle elit destekçiler arasında ayırım yapan kaynak mobilizasyonu kuramcılarını toplumsal hareketlerdeki elit desteğinin önem ve gerekliliği üzerinde dururlar. Kitlelerin aksine elitler daha geniş kaynak havuzlarını kontrol ederler, bu nedenle toplumsal hareket örgütlerinin bu kaynaklara sahip olması için elitlerin desteğine ihtiyaç duyarlar. Hatta, hareketlerin başarısı büyük ölçüde elitlerin desteğine bağlı olduğuna inanırlar (Özen, 2007: 26-27).

1.1.2.2. Siyasi Süreç Yaklaşımı

Kaynak Mobilizasyonu yaklaşımının farklı bir versiyonu olarak kabul edilen Siyasi Süreç Kuramı (aynı zamanda siyasi fırsat yaklaşımı olarak da kullanılmaktadır), buna rağmen önemli farklara sahiptir. Kuramın sahipleri, toplumsal hareketlerin, içinde hareket ettikleri politik sistemi ve onun protesto

eylemleriyle olan ilişkisi üzerinde durmuşlardır (Akt. Çetinkaya, 2008: 25). Yaygın bir tanıma göre Siyasi Süreç yaklaşımı şu şekilde tanımlanmaktadır:

Parçası bulunduğu grup, toplum veya dünya düzeninde değişimi destekleme ya da buna direnme amacıyla kurumsal kanallar dışından bir dereceye kadar örgütlü ve devamlılık göstererek hareket eden birliktelik (Akt. Özen, 2007: 29).

Bu yaklaşıma göre toplumsal hareketler, yapısal değişiklikler izin vermediği sürece ortaya çıkmazlar. Yani kolektif birlikteliğin kendisi siyasi olanaklar yaratmaz. Tersine, baskının azaltılması, ekonomik ve politik yapıda ortaya çıkacak olanakları kullanarak oluşurlar ve büyürler (Akt. Çetinkaya, 2008: 25). Bu yaklaşıma göre toplumsal hareketler, çıkar grupları gibi siyasi çevrelere bağımlı değildir; kurumsallaşmış siyasetin dışında kalan memnuniyetsiz bireyler, mevcut resmi-siyasi yapı içerisinde bu yapıdaki bazı değişiklikler kendilerine fırsatlar sunmadığı sürece taleplerini ileri süremezler (Akt. Özen, 2007: 29). Charles Tilly hareketlilik faaliyetlerini; şehirleşme, endüstrileşme, ulus-devletin doğuşu ve ulusal piyasanın gelişmesi gibi faktörlere bağlayarak bunların büyümesi ve gelişmesiyle kolektif eylemin de büyük ve örgütlü bir formda ortaya çıktığını ve bu nedenle savunmacı ve tepkisel olmaktan ziyade aktif olduğunu belirtmektedir (Akt. Jasper, 1997: 71).

Siyasi Süreç yaklaşımının önemli temsilcilerinden McAdam, protestonun ortaya çıkışının arkasındaki nedensel faktörleri; devletin ona gösterdiği tepkilerin değişmesi sonucunda ortaya çıkan siyasi çevredeki fırsatlar, huzursuzluk içindeki grupların mevcut örgütlenme ve baş kaldırma bilincine ulaşma veya özgürleşme bilincine ulaşma seviyesi olarak belirtmektedir (Akt. Jasper, 1997: 73). Jasper'e göre Siyasi Süreç kuramcılarının sürekli olarak devletin yaptığı baskının zaman zaman hafiflemesi ve sonuçta devletin sunduğu fırsatlar üzerine yaptıkları vurgu, bu geleneğin örnek olay olarak yurttaşlık hareketlerini kullanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü en güçlü ve sürekli devlet baskısıyla karşılaşan hareketler yurttaşlık hareketleridir (Jasper, 1997: 73). Kökten dinci hareketler de bu bağlamda ele alınabilir. Zira, McAdam'ın tanımına göre toplumsal hareketler:

Dışlanmış gruplar cephesinde, toplum yapısındaki değişimleri desteklemeye ya da bu değişimlere direnmeye yönelik, kurumsal olmayan siyasi katılım biçimlerine müracaat etmeyi içeren örgütlü çabalardır (Akt. Jasper, 1997: 73).

Siyasi Süreç kuramcıları, toplum dışına itilmiş kişilerin protesto araçları ile toplumsal dışlanmaya maruz kalmayan kesimleri birbirinden ayırırlar. Onlara göre dışlanmış kesimler kurum dışı araçlar kullanmaya mecbur edilirken, dışlanmamış kesimler kurumsal araçları kullanırlar. Genel olarak eleştirilen bu tutum aslında bağımsızlık (etnik ya da dini) hareketlerini açıklayıcı normlar sunar. Jasper bu konuyu eleştirirken toplumun dışına itilmemiş kişilerin de protesto ederken zaman zaman kurum dışı yollara başvurduklarını belirtmektedir (Jasper, 1997: 73). Buna karşılık, Türkiye İslamcı hareketinde de görüldüğü gibi kamusal alandan dışlanan İslamcı kesimler her iki aracı da kullanmışlardır.

Siyasi Süreç kuramcılarının göre protestocuların kendileri dışındaki herşey bir fırsat veya kaynak olarak değerlendirilir. Tarrow'e göre siyasi fırsat yapısı, grubun dışındaki kaynakların mobilizasyonunu vurgular ve örneğin Rus Devrimi'nin dünyanın her yerindeki devrimci gruplar için siyasi fırsat doğurduğunu belirtir (Akt. Jasper, 1997: 74, 76). Hatta bazılarının göre, hareketi ateşleyen rahatsızlık bile siyasi fırsat yapısı olarak değerlendirilir, çünkü o rahatsızlık olmasaydı hareket de olmazdı (Jasper, 1997: 75). Siyasi Süreç yaklaşımında bu nedenle duygusallık önemli bir yere sahiptir. İnsanlar, kazanıp kazanmayacaklarını bilmeden protesto hareketine girişebilirler. Derrick Bell, siyahların çoğu ABD'deki ırkçılığın ve ırkçı baskının sona ereceğine inanmadığı halde, kendi yaşamlarına şeref ve anlam kazandırmak amacıyla sivil haklar için mücadele ettiklerini savunmuştur. Bu tür hareketlere bakıldığında pek çok insan için şehitlik kendi başına bir ödüdür (Jasper, 1997: 77, 78).

Siyasi Süreç kuramcılarının göre hareketlerin dışsal faktörlerinin yanı sıra içsel faktörleri de aynı oranda önem taşır ve hareketleri açıklarken tüm faktörler dikkate alınmalıdır. Tilly'e göre bu içsel faktörler örgüt, hareketlilik ve çıkarlardır (Akt. Özen, 2007: 31). McAdam de içsel bir faktör olarak protestocuların resmi ya da

gayri resmi örgütlenmelerine atıf yapan ve hareketlerin çıkmasında kritik bir faktör olan ‘doğuştan örgütsel güç’ten bahsetmektedir. McAdam’a göre bu örgütler hareketlerin kaynakları için birincil kaynaklardır çünkü bu kaynaklar aracılığıyla hareketlere katılımcılar veya üyeler devşirilmektedir. Bunlar ayrıca isyancıların iletişim ağını oluştururlar (Akt. Özen, 2007: 32).

Siyasi Süreç yaklaşımında dikkat çeken bir başka faktör de “protesto döngüsü”dür. Tarrow’a göre bir siyasi sistemin kendisine meydan okunmasına daha yumuşak davranması sonucunda oluşan fırsatlar büyüdükçe, sadece asıl eylemciler değil, sıradan insanlar da toplumsal kontrolün sınırlarını zorlarlar (Akt. Jasper, 1997: 79).

1.1.3. Yeni Toplumsal Hareketler Yaklaşımı

Toplumsal hareketleri genel olarak kolektif davranış gibi irrasyonel ve kaynak mobilizasyonu ile siyasi fırsatlar gibi rasyonalist davranışlar olarak açıklayan yukarıdaki paradigmalara paralel olarak onların eksikleri ve yetersizlikleri üzerine inşa edilen farklı yaklaşımlar da geliştirilmiştir. Bunlardan, bireyin bir eyleme kalkışmasında etken olan faktörlerin nedenleri üzerinde yoğunlaşan ve toplumsal hareketlere kültürel ve kolektif kimlik boyutu da katan çerçeveselendirme yaklaşımı ile bu yaklaşımların tamamını kapsayan sentetik yaklaşımlardır. Fakat özellikle 1980 sonrasında literatürde güçlü bir biçimde yer alan toplumsal hareket yaklaşımları içinde Yeni Toplumsal Hareket Kuramı olarak isimlendirilen yaklaşım önemli bir yere sahiptir. Sözkonusu yaklaşımla Avrupalı sosyologlar dikkatleri fikirlerin ve ideolojilerin siyasi eylemdeki rolüne çektiler ve kültür fikrini eylem tarzlarının içine ittiler. Böylece kültürü yeniden keşfederek mobilizasyon ve siyasal süreç yaklaşımlarına bağlı Amerikalı araştırmacılara ilham kaynağı oldular (Jasper, 1997: 118-119).

Yeni Toplumsal Hareket kuramcılarının göre endüstri-sonrası toplumlarda bireysel ya da örgütsel çıkarların peşinde koşan, işçi hareketlerinde veya sivil haklar mücadelesinde olduğu gibi devrimi veya iktidarı ele geçirmeyi hedefleyen toplumsal hareketler yerini devleti ele geçirme amacı gütmeyen ve daha çok sosyal ve sivil

topluma yönelik hareketlerdir. Bu hareketler, özellikle 1960'ların sonlarından itibaren başlayan tipik öğrenci hareketleri olarak yeni siyasi mücadeleleri temsil ederler ve bunlar iktisadi kaygılar için değil, kültürel anlamlar, özerklik ve demokrasi uğruna verilen mücadelelerdir (Jasper, 1997: 120).

Yeni Toplumsal Hareketler yaklaşımının önemli temsilcilerinden Alberto Melucci'ye göre, özellikle toplumsal hareketlerin kültürel boyutu özel bir ilgiye değerlidir çünkü çağdaş ve kompleks toplumlardaki toplumsal hareketlerin temel faaliyeti kültürel kodların üretilmesidir. Melucci, toplumsal hareketleri; dayanışmaya dayanan, bir anlaşmazlık üzerine kurulu ve faaliyetlerin gerçekleştiği sistemin sınırlarını kıran “kolektif faaliyetin bir şekli” olarak tanımlar. Melucci'ye göre çağdaş bilgi toplumlarında toplumsal yapıdaki değişikliklerin sonucu olarak yeni egemenlik türleri ve bununla birlikte yeni bir anlaşmazlık alanı çıkmıştır. Ona göre, çağdaş toplumlarda güç şekilleri “şekillendirme yeteneği” ile ilgilidir. Buna göre, çağdaş bilgi veya maddeötesi toplumlarda anlaşmazlık “toplum tarafından üretilen potansiyel faaliyetin kontrolü ve dağıtımı için aktörlerin çekişmesi”yle ortaya çıkar. Bu potansiyel, sadece maddi kaynaklar değil, bilgi üretme yeteneğine dayanmaktadır. Buna göre toplumsal hareketler karşı oldukları sistemin anlayışına nefret duymazlar, ancak toplumsal hareketi oluşturanların dışlandığı kurumsal sistemin yararlarından istifade etmek ve yönetimine katılmak için baskı uygularlar. Yani toplumsal hareketler devlet gücünü elde etme yerine, baskın kültürel kodlarla karşılık verirler. Böylece kültürel alanda çalışarak yeni bir dil, yaşam biçimi ve gerçeklerle ilgili yeni tanımlar sunarlar (Akt. Özen, 2007: 45). Faaliyetlerinin büyük kısmı, toplumun pratiklerini ve inançlarını değiştirme amacı gütmüştür (Jasper, 1997: 120). Bu hareketler daha zengin bir içerik ve taleplere sahiptirler; kurumsal-siyasi kanalların dışında faaliyet gösterirler ve yaşam biçimi, etik ve kimlik duyarlılıkları üzerine vurgu yaparlar (Akt. Çetinkaya, 2008: 35). Claus Offe, klasik toplumsal hareketlerle yeni toplumsal hareketler arasındaki temel farkları şu şekilde özetlemektedir:

Eskinin aktörleri grup olarak hareket edip gelir dağılımı gibi çatışmalara müdahil olurken, yenisinde grup gibi davranmayan topluluklar belli temalar etrafında bir araya gelirler. Daha çok ekonomik büyüme ve toplumsal

güvenlik temaları üzerinde duran eskinin aksine yeni paradigma barış, çevre ve insan hakları üzerine vurgu yapar. Eski paradigma özgürlük ve maddi ilerleme ile ilgiliyken yenisi bireysel özerklik ve kimlik üzerinde durur. Eski paradigmada resmi, büyük ölçekli birlikler varken yenisinde enformel, farklılaşmaya dayalı zayıf bir örgütsel hiyerarşi vardır (Akt. Çetinkaya, 2008: 35).

Yeni Toplumsal Hareket yaklaşımına “tarihsellik” tezi ile yaklaşan Alan Touraine bu konuda geniş bir çerçeve sunmaktadır. Touraine’e göre, bir toplumdaki yaygın kültürel modeller kolektif bir çalışma ile belirlenir ve bir toplumdaki en yüksek düzeydeki anlaşmazlıklar temel kültürel model ve onun kaynaklarının kontrolü etrafında ortaya çıkar (Akt. Özen, 2007: 49). Ona göre çağdaş hareketler yenidir. Çünkü mücadeleleri endüstri-sonrası toplum tarafından açılan alanda gerçekleşmektedir. Bu alan artık devlet ve pazar değil, özel ve kamusalın sınırlarının belirsizleştiği sivil toplumdur. Özel ve kamusal alan arasındaki duvarların yıkılması hayat tarzları ve kimlikler temelinde yeni çatışma tiplerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Akt. Çayır, 1999, 24).

Touraine’in toplumsal hareket anlayışında tarihsellik merkezi bir yer tutar. Ona göre:

Tarihsellik, toplumsal uygulamaların oturduğu kültürel modellerin bir dizi aracıdır. Tarihsellik her zaman, kendini tarihsellikle ve ayrıca tarihselliği de kendi çıkarlarına göre tayin eden belli bir grup, yönetici grup, tarafından kontrol edilmiştir. Diğerleri, yani tarihselliği kontrol etmeyenler, bu belli gruptan kendilerini korumaya çalışırlar ve de tarihselliğin kontrolünü elde etmeye çabalarlar. Başka bir deyişle, toplumda, tarihselliği ele geçirmek için yöneten gruplarla diğerleri arasında anlaşmazlık yükselir. Verili toplumdaki yönetici grupla geri kalan nüfus arasındaki anlaşmazlık, o toplumun merkezi anlaşmazlığıdır. Her toplumda sadece tek bir merkezi anlaşmazlık vardır. Bu, o toplumda başka anlaşmazlıklar olmadığı anlamına gelmez; ancak her toplumun tek bir merkezi sorunu, anlaşmazlığı vardır demektir. Çünkü, toplumsal hayatın şekli bu merkezi anlaşmazlık tarafından belirlenir. Bu

nedenle, merkezi anlaşmazlık tarihsellik seviyesinde, bir toplumun yaygın kültürel modelleri etrafında ve toplumu, “kendilerini bu modellerin aktörleri ve sahipleri olarak görenlerle onları ancak bağımlı bir konumda anmakla yetinen ve bu kültürel modelleri yöneten toplumsal güçten ayırmayı amaçlayanlar” etrafında ortaya çıkar.

Bu anlaşmazlık gruplarına Touraine, “sosyal sınıflar” adını vermektedir (Akt. Özen, 2007: 50).

Görüldüğü üzere, Yeni Toplumsal Hareket yaklaşımında kimlik merkezli bir yaklaşım sözkonusudur. Bir başka deyişle yeni sosyal hareketlerin temel çatışma sahası sanayi toplumlarında olduğu gibi siyasi değil, kültür yani kimliklerdir. Hatta yeni toplumsal hareketler mümkün olduğu kadar depolitize kalmaya çalışırlar. Böylece siyasi etki ve müdahalelerden uzak kalmaya, mücadelesini verdikleri kamusal sivil toplum alanını korumaya çalışırlar. Touraine’e göre çağdaş hareketlerin faaliyet alanı eski hareketlerden daha geniştir. Toplumsal hareketlerin faaliyet alanı “toplumsal ve kültürel hayatın tamamına’ uzamıştır. Sağlık, cinsiyet, bilgi, iletişim, hayat ve ölüm gibi özel addedilen konulara eğilmişlerdir. Onların amacı devleti fethetme ya da onu dönüştürme değil; fakat bireyi, kişilerarası ilişkileri, küçük grupları ve azınlıkları merkezi güçten korumaktır (Akt. Özen, 2007: 53).

Toplumsal hareketlerin temelde “neden” ve “nasıl” sorularına güçlü bir kültürel paradigma ile cevap veren James Jasper’e göre sorunun cevabı şudur:

Bireyleri protestoya yöneltebilecek şeylerin çoğu, onların zihninde olup bitenlerdir. Olaylara ve bilgiye kısa bir süre gösterdikleri duygusal tepkiler kadar, insanlar ve nesnelere kendi aralarında kurdukları, uzun süre devam eden duygusal bağlılıkları; dinden, mesleki eğitimden ve öteki deneyimlerden kaynaklanan ahlaki sezgiler ve ilkeleri; dünyayı yorumladıkları bilişsel varsayımları ve inançları vardır. Tehditlerin nasıl kurulduğuna bağlı olarak, bütün bunlar bireyleri protestoya açık ya da gönüllü hale getirir (...) Protesto etme gönüllülüğünü anlamak için, formel grupların kaynakları ve stratejileri

kadar bireylerin biyografileri ile kültürel pratikleri ve anlamları da incelememiz gerekir. Duygular, ahlak ve bilişsel inançlar eylemde birbirinden ayrılamaz... (Jasper, 1997: 167-168).

Sonuç olarak, yukarıda kısaca incelediğimiz toplumsal hareket kuramları bağlamında Türkiye'deki İslamcı hareketi değerlendirebiliriz.

1.2. TOPLUMSAL HAREKET YAKLAŞIMLARI VE İSLAMCI HAREKET

Türkiye'de Osmanlı modernleşmesi ile birlikte ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi ile günümüze kadar gelen anlayış arasında önemli dönüşümler yaşanmıştır. II. Meşrutiyet İslamcılığı Batı modernleşmesi karşısında savunma refleksi ile ortaya çıkmış ve bu bağlamda Osmanlı'daki laikleşme temayüllerine karşı bir hareket olma özelliği taşımaktadır. Ancak Osmanlı'da merkezi gücün referans kaynağı hala İslam olduğundan ve İslamcı muhalefetin aktörleri elit bir kitleye dayandığından, bu noktada, bugünkü toplumsal hareketler yaklaşımlarıyla uyuşmayan ve onları aşan bir durum söz konusudur.

Cumhuriyetin kurucu kadroları Batı medeniyetini ulaşılması gereken muasırlık düzeyi olarak hedeflerken bunun bir anlamı vardı. Muasırlık, yani çağdaş olma ile bunu ulaşılması gereken bir devlet politikası olarak hedeflemek bir çelişki olarak görülmelidir. Çünkü, "çağdaşlık" bugünkü zamanda yaşamak, çağa uygun olmak demektir. Yani içinde bulunulan zamanı yaşamak demektir. Türkiye toplumu, Batı toplumuyla özdeşleşen modernleşmenin gerisinde bulunan, yani Batıyla eşzamanlı olunmadığı için kelimenin kökenine ters düşecek şekilde bugünkü zamana değil, geleceğe atıfta bulunarak Türkiye toplumu için bir proje olmuştur. Başka bir deyişle Batı modernizmi, varolan toplumsal ilişkiler üstüne inşa edilmişken bizde ise var olan toplumsal yapı gericilikle özdeşleştirildiği için bunların aşılması problemi belirlemiştir (Göle, 1999: 7, 44).

Bu proje kapsamında, modernleşmenin karşısındaki olgu olarak görülen dinin toplumsal hayattan çıkarılması karşısında dindar kitlelerin davranışı ve İslamcı aktörlerin karşı kültürel potansiyellerini harekete geçirmeleri; çok partili siyasal

süreçle elde edilen fırsatları değerlendirmeleri, kültürel birikimleri ile yeni bir kolektif bilinç üreterek farklı dinamikler ve paradigmlar etrafında örgütsel faaliyetlerle toplumsal bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşümün en önemli figürleri yine İslamcıların kendileri olmuştur.

Bu süreçte İslamcı hareket içindeki anlayışlar alabildiğine farklılaşmış ve çeşitlenmiştir. Ancak temel bir olgu olarak, 150 yıllık bir geçmişe sahip bu hareketin hemen hemen tüm versiyonlarında İslami referansların modernite ile sınındığını ve sonuçta bu referanslarla çağdaş şartları bütünleştirmeye çalışan iki ana hat izlediğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi, Batılı modern kavramların “iyi” ve “kötü” ayrımı yapılarak iyi olarak görülenlerin (teknoloji, bilim gibi) kabul gördüğü ama kültür gibi toplumsal dinamiklerin dışlandığı gelenekselci anlayışın temsil ettiği hattır. İkincisi ise Batıya karşı savunma refleksi duymadan, modern kavramlarla İslamcı anlayışın yorumlandığı özgün bir hattır. Bu bağlamda, kaybedilen eski ya da kazanılmaya çalışılan yeni hakların kendi kültürel modelleri içinde kalmasına itina gösterilmiştir. Her iki anlayış çerçevesindeki süreç içinde İslam, veya İslamcı hareket toplumun diğer sorunları arasında öne çıkmış ve merkeze yerleşmiştir.

Türkiye’de İslamcı hareket, toplumsal dönüşüme de paralel olarak önemli değişimler yaşamıştır. Bu değişim iki güç tarafından yapılmıştır; birincisi İslam dışı aktörler tarafından, bir başka deyişle resmi ideoloji tarafından ki bu, laik eğitim sistemi sayesinde önemli derecede başarılı olmuştur ancak merkezdeki sorun olan İslam’a talip İslamcı toplumsal güç tarafından reddedilmiştir. İkincisi ise, İslamcı aktörlerin kendileri tarafından ki bu da çalışmamızda birçok boyutuyla, kendi aralarındaki ilişkiler açısından sosyolojik ve tarihsel bir süreç içerisinde değerlendirilmiştir.

Türkiye’nin yaşadığı bu ikinci modernleşme süreci sancılı geçmiştir. İslam, Türk modernleşmesi içinde geleneksel yaşam biçiminden kamusal alana doğru mobilize oldukça bir taraftan merkezi güçlerle karşı karşıya gelirken bir taraftan da toplumun gereksinimlerini karşılamak amacıyla kendisi ve çevresini de dönüştürmüştür. Bu dönüşüm özellikle Türkiye’nin neo-liberal politikalar uygulamaya başladığı 1980 ve sonrası dönemde çok belirgin bir şekilde ortaya

çıkmiştir. İslamcı hareket taşralıktan kentliliğe, alt kültür gruplarından orta ve üst sınıflara çıkma yeteneği gösterebilmiştir. İslamcı hareket, kendi özgün anlayışı ve yaşama kalıpları içerisinde, siyasal ve kültürel rekabete dayalı ama modern değerlerden etkilenmiş bir söylemle ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızda da dikkat çekecek olan, 1990'lı yıllar İslam'ın siyasallaşmasının artık yavaşladığı ve buna karşılık kamusal dinamiklerinin öne çıktığı dönem olarak görülmelidir. Göle'ye göre, bu yeni dönemde siyasal İslamcılık kolektif ve muhalefet boyutu işlevini tamamlamıştır. Göle, İslamcılarının geldikleri noktayı şu şekilde özetlemektedir:

İslami hareket kendi orta sınıfını, aydınlarını, profesyonellerini oluşturmuş ve bu kesimlerin giderek bireyselleşmesi, piyasa ekonomisi, medya ve sanat dünyası içinde yer almaları, İslami hareketin dinamiklerini değiştirmeye başlamıştır. Müslümanların yeni hayat tarzları karşısında seçim yapmak zorunda kalmaları kendi iç dünyalarında da karmaşa yaratmış ve bunu yazı, deneme, müzik ve film gibi araçlar aracılığıyla da ifade etme yoluna gitmişlerdir. İslami hareketin kültürel alanda kendini çoğaltabilmesi müslüman öznelliğin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur (Göle, 1999: 14).

Yani Göle, İslamcı hareketin siyasal alanı aşarak değişim dinamiklerini kültürel alana dönüştürdüklerini iddia etmektedir. Ona göre, müslümanlar ve modernlik arasına artık sadece siyasal bir set çekilemeyeceği, artık meselenin modernlik karşısında geliştirilen siyasal bir İslami bilincin oluşumu değil, modernliğin içselleşmesi sürecinde içinden geçirildiği İslami süzgeçlerin yeniden tanımlanmasıdır (Göle, 1999: 15). Yani artık cemaat evlerinde, devşirilen çocuklara ve gençlere İslami siyasi şuur dersleri verilmemektedir. Aksine, artık İslamcılar yaşam tarzlarıyla, apolitik ve daha az ideolojik düşünce yapılarıyla ve hatta giyim tarzlarıyla moderniteyi İslam'ın değil, İslam'ı modernitenin süzgecinden geçirme süreci yaşamaktadırlar.

Hem dünyadaki hem de Türkiye'deki İslamcı hareketin görünürlüğü oldukça çeşitlilik arz ediyor, uluslar arası ve ulusal şartlara bağlı olarak değişiyor. Şeriat devleti kurmak için silahlı eylemselliğin yine aynı amaçlarla yayıncılık sahasında

faaliyetlerden, resmi siyasi sistem içinde dışlanmış veya memnuniyetsiz insanları merkezi sisteme karşı siyasi eylemciliğe ve yine bu kapsamda sivil toplum örgütlenmeleri ile merkezi güce karşı güç oluşturma, sembolik giysi özgürlüğünden kendilerine özgü plajlara girme dahil kamusal alana girme teşebbüsü, pozitif bilim eksenli kültürel faaliyetlere kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bu nedenle, Göle'nin de ifade ettiği gibi, İslamcılığı toplumsal hareketler kuramının yaklaşımıyla yorumlamak, İslamcılığı şekillendirmekte olan, ancak her zaman siyasi bir içeriğe sahip olmayan ve tümüyle siyasi terimler ve hareket içinde ifade edilemeyen alt akımları açıklamamızı mümkün kılmaktadır. Toplumsal hareketler yaklaşımı İslamcı hareketlerin güncel boyutlarına, dinamik ve değişim içindeki karakterine vurgu yapmaktadır. Ona göre:

Müslüman kimliğin yeniden tanımlanma ve kolektif olarak talep edilme yollarını teşhis etmeye; din ve geleneğin, laik ve modernleşme yanlısı seçkinlerin kültürel programlarına karşı koyarak ve bu programla çatışarak nasıl yeniden benimsendiğini ve yorumlandığını görmeye yardım eder (Göle, 1999: 21).

Hareketlerin kültürel olarak verili olandan çıktığını, ama aynı zamanda temel bir değişim kaynağı olduğunu savunan toplumsal hareket yaklaşımları için İslamcılık bu anlamda bir örnek teşkil etmektedir. Yani müslüman, din ve onun kültürünün bir ürünüdür ancak, aynı zamanda bunları yeniden şekillendirme çabasıdır (Göle, 1999: 22).

İslamcı hareket salt toplumsal hareketler yaklaşımı ile açıklanabilecek bir olgu da değildir. İslamcı hareketin özellikle kaynak mobilizasyonu, siyasi süreç ile bazı versiyonlarının yeni toplumsal hareketler yaklaşımına örnek teşkil eden bazı yönleri vardır ve burada bunları ele almaktayız. Hatta siyasi İslamcılığın zayıflayarak verili toplumun modernleşme hızına paralel olarak kültürel yönünün ağır basması onu daha çok son yaklaşımların çekim alanına sokmaktadır. İslamcı hareketin modernliğin kültürel çerçevesini eleştirel bir şekilde değiştirmeye çalıştığı ve bazı belirgin özelliklerinin yeni toplumsal hareketlerle ilişkili olan kuramsal konularla asimetrik benzerlikler gösterdiği de bir gerçektir (Göle, 1999:

22). Ancak, çağdaş toplumsal hareketlerde hareketin aktörleri “mevcut durumlarının ötesine” yani ileriye gitmesini talep ederken (Özen, 2007), İslamcı hareket geçmişe yönelik değişim talebiyle, yani ideal İslam toplumsallığının yaşandığı asrı saadete erişme ve onu yeniden canlandırma ütopyası üzerine kurulmuştur. Çoban’a göre tüm muhalif toplumsal hareketlerde ütopyaların izi vardır. Ütopyaların kökeni ise toplumsal hafızadaki “altın çağ” düşünde yatmaktadır (Çoban, 2009: 9, 12). Altın çağ ise, Par’a göre, tarihin bir döneminde, dünyanın bir yöresinde, insanlara özgürlük tanıyan ve kendini gerçekleştirme olanağını veren toplumdur (Akt. Çoban, 2009: 12). Gramsci, mitler ve dinlerin, insanların kardeş olduklarını, öteki insanlar gibi eşit ve özgür olduğunu söylediğini belirtir ve bunun da insanlar arasında eşitlik, kardeşlik ve özgürlük düşüncelerinin mayalanmasına yol açtığını, böylece halk yığınlarının bütün hareketlerinde belirli ideolojilere bürünmüş olarak bu isteklerin ileri sürüldüğünü söyler (Akt. Çoban, 2009: 13-14).

Burada temel ayırddedici nokta, İslamcı aktörlerin geçmişe dönme projelerini “irticai” anlamda kullanmadıklarının altını çiziyoruz. Onlar, İslami kavramları önce, “asrın idrakine söyletme”yi hedeflerken bunu daha sonra değiştirerek medeniyeti “İslam’ın idrakine söyletme” boyutuna taşımışlardır. Yani kendi talepleri olan bir dünya görüşünü ve yaşam biçimini (ki bu anlayış artık Batı modernizmi karşısında daha özgün bir İslami anlayıştır) tüm topluma ve hatta dünya toplumuna empoze etme boyutu toplumsal hareketler yaklaşımını aşan bir boyuttur. Yeni toplumsal hareketler çeşitlilik ve çoğulculuğu tanımasıyla nitelenirken, bunun tersine İslamcı hareketler bütünlükçü bir değişim amaçlamaktadırlar. Diğer taraftan, insanlar her toplumda refahı azamileştirme güdüsüne göre hareket etme eğilimi gibi aynı temel güdülere sahip olsalar (Jasper, 1997, 57) dahi yeni toplumsal hareket yaklaşımlarında Batı eksenli ve laik önyargı ile yenilik unsurunun öngörülmesi İslamcı hareketleri dışlayan bir durumdur (Göle, 1999: 22, 26). Zira toplumsal hareket kuramlarının ortaya çıktığı ve geliştiği ne ABD’de (Amerikan Sivil Haklar mücadelesi dahil) ne de Avrupa’da Türkiye’de yaşanan laiklik-din eksenli bir çatışma yaşanmamıştır. Türkiye’deki İslamcı hareket nevi şahsına münhasır bir harekettir ve Ortadoğu’daki İslamcı hareketlerle dahi benzeşen yönleri azdır. Ortadoğu devletlerinde, örneğin Mısır’daki gibi zaman zaman radikal müdahaleler olmakla birlikte İslam hiçbir

zaman Türkiye'deki gibi topyekun olarak kamusal alanın dışına itilmemiştir. Dolayısıyla Ortadoğu'da tabandan gelen toplumsal bir muhalefete pek rastlanmaz. Örgütlü muhalefet hareketleri ise ancak İsrail'in bölgedeki varlığına karşı oluşturulmuş hareketlerdir. Genel kanıya göre de Ortadoğu'daki bu oluşumlar ulus devleti dışlayan ümmetçi bir anlayışa sahip olduklarından toplumsal hareket kuramlarına katkı yapamayacakları yönündedir. Batı'da ise din dışında dahi nitelik ve içerik olarak benzeşen bir durum sözkonusu değildir. En yakın örnekler siyasi iktidara yönelik olan yurttaşlık ve işçi hareketleri dahi tarihsel ve kültürel bağlamda siyasal İslamcı hareketle benzeşmemektedir. Bu nedenle toplumsal hareket yaklaşımları ile Türkiye'deki İslamcı hareketi bağdaştırmak için ancak ikisi arasındaki benzerlikler ve pratik ilişkiler ortaya çıkarılabilir. Bu ilişkiler, süreç içerisinde İslamcı hareketin özellikle 1990'lardan sonra örgütlenme kabiliyeti kazanarak siyasal muhalefetten sivil alana doğru kayarak merkeze karşı modernite kavramlarını kullanarak muhalefet etmesi ile daha bir anlam kazanmaktadır. Türkiye'nin görece zayıf da olsa demokratik parlamenter sisteme sahip olması ve belki de en önemlisi Türkiye'deki İslamcı hareketin muhafazakar yapısı ve millilik vasfı bu ilişkilerin kurulabilmesine ayrıca imkan tanımaktadır.

Göle'ye göre, İslamcı hareket paradoksal bir biçimde İslam'ın altın çağını, peygamberin yaşam sürecini ve vahyin insan toplumuna uygulanma yollarını gösteren ideal bir toplum modeli sunarken ondan sonraki modellerin, yüzyıllara yayılmış tarihsel biçimlerinin gözardı edilmesi hatta çoğunlukla reddedilmesi esastır. İslamcı aktörlerin bu "tabula rasa" durumları onların alternatif bir toplum tasavvur etmelerini mümkün kılmaktadır. Bu toplum da ileride kurulması hayal edilen bir ütopya değil, bizzat geçmişte yaşanmış gerçekleşmiş bir ütopyadır. İslam'ın bu şekilde yeniden canlandırılması, İslamcı harekete, hem dinsel gelenekçiliğe hem de laik modernizme yönelik eleştirel bir yaklaşım sağlamaktadır. Yine İslamcı hareket, modern dünyadan çekilmek değil, müslümanların kolektif ve eleştirel bir şekilde katılımını sağlar. Böylece geleceğe hakim olmak iddiası taşır. Bu nedenle de toplumsal hareketler tarafından desteklenir. Bununla birlikte, verili toplumsal düzene karşı olan bilinç ile bunu aşmak için duyulan arzu arasındaki çatışma bütün

toplumsal hareketlere özgü bir durumdur ve İslamcı hareket de buna bir istisna teşkil etmez. (Göle, 1999: 24).

Çağdaş İslamcı hareketin bu yaklaşımı özellikle Türkiye’de 1980 sonrasında dinin her alanına yayılma istidadı göstererek Sünnet dahil Kuran dışındaki geleneksel yapıyı sarsıcı bir seyir izlemiştir. İslamcı hareket çok boyutlu bir yayılcılık göstererek kendi kimliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de bir taraftan kendi içerisinde bir dönüşüm yaşıyor, diğer taraftan toplumun bütünüyle etkileşime giriyor. Haram olduğu için kadın sesini duymamaya özen gösteren anlayış, türbanlı ve makyajlı kadın programcılarla en gelenekçi ulemayı televizyon ve radyolarda birlikte programlar icra etmeye sevketmiştir. Tesettür modaları, müslümanlara özel haremlik-selamlık beş yıldızlı tatiller, İslamcı feminist hareketler, recm, faiz, miras gibi konularda medeni ve iktisadi kavramlarla açıklama getirilmesi gibi konular sadece ulemanın değil hemen herkesin fikir beyan ettiği konular halinde İslamcı hareketin siyasal boyutunu aşarak kültürel ve toplumsal boyutuyla toplumsal hareketlerin düzlemine inmiştir.

İslam’ın asli kaynağına geri dönüş hareketi beraberinde Batı’ya karşı yeni bir İslami kimlik arayışını getirmiştir. Kültürel anlamda gelişen ve olgunlaşan müslüman aktörlerin bunu beslemesi ile vahiy merkezli ama çok sesli ve İslami kavramları kendi anlayışlarına göre yeniden yorumlama biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu yorumlamalar, Kuran ayetlerinin iniş sebebine, inmesine sebep olan olayla çağımızdaki olayların mukayesesi gibi ve peygamberin yaşam biçimi, hangi olay karşısında nasıl davrandığı ve bunun günümüzdeki izdüşümünün neye karşılık geldiği, yaşam biçimi, eşleriyle münasebetlerinden uluslararası ilişkiler paradigmasına kadar birçok konunun gündeme getirilmesiyle İslam adeta yeniden keşfedilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde “İslam geldiğinde...” cümlesi İslamcılarının sık kullandıkları bir terminoloji olarak bu yeniden keşfin tüm müktesebatı ile hayata geçirilmesi ütopyasının altında yatan gerçeği ifade etmektedir.

Kültürel değerler ortada hiçbir şey yokken, dikkatleri bir anlığına toplayarak yaratılmaz (Jasper, 1997: 54). İşte İslam’ın bu güçlü metinsel ve sözel retoriği müslümanların kültürel birikimlerinin arkasındaki temel güçtür. Göle’ye göre

toplumsal hareket sadece inançlar, eylemler ve aktörler bütünü değil, aynı zamanda bir hikayeler topluluğudur. Bu “hikayelerin” anlatımı müslüman aktörler için çok önemli bir kültürel repertuar oluşturmuştur. Ona göre, İslam’ın toplu Kuran okuma merasimleri ile cemaate vaaz verme geleneği ile sözlü sohbete verdiği önem toplumsallaşma ve dinsel cemaatin yaratılma sürecinde çok önemli bir yer tutar. Cemaatin takipçileri için bu sözlü gelenek; geçmişle kurulan bir bağ, duyguları, davranışları taklit edilen ve her zaman atıf yapılan canlı, yaşayan gelenekler haline dönüşür. Dolayısıyla dinin sağladığı bu simgesel ve anlatıma ilişkin kaynaklar toplumsal hareketler için hayati bir önem taşır ve kolektif kimlik oluşumunun, toplumsallaşmanın ve iletişimin gelişmesine yardım eder. Müslümanlar, oluşturdukları bu modelleri kendilerini sosyal ve psikolojik olarak güçlendirmek için kullanırlar ve kamusal görünürlüklerini bu kutsal modellere dayanarak haklı gösterirler (Göle, 1999: 29). Buna göre İslamcı aktörler Batı’ya karşı (burada Türkiye özelinde Batı kavramının Kemalist anlayışı da kapsadığını unutmamak gerekir) dışlanmışlıklarına neden olan farklılıklarını benimseyerek kendi müslüman kimlikleriyle ortaya çıkararak mücadele etmektedirler.

Bu mücadelenin boyutu, ivmesi ve yoğunluğu farklılaşmıştır. Bu sorun, İslamcı hareketin kendi içinde de en üst perdeden tartışılan ve bu çalışmanın da kapsam alanına giren bir sorundur. Varlıklarını kolektif İslamcı harekete borçlu olan İslamcı aktörler kendi tabirleriyle “dünyevileşme” dedikleri bu süreçte piyasa koşullarına yenik düşerek bireyselleştiler. Bazılarınca, siyasal İslam’ın iflası (Roy, 1994) olarak görülen bu durum Göle’ye göre ise kültürel temelli hareketlere dönüşerek müslüman entelektüeller, kültürel seçkinler, girişimciler ve orta sınıflar gibi yeni İslami aktörlerin bir taraftan mevcut ulusal kamusal alan içinde görünür hale gelerek bu alana katılırken, diğer yandan İslami yaşam biçimi ve İslam inancının gerekleriyle uyum içinde olan kendi yeni kamusal mekanlarını şekillendirmeye çalışıyorlar. Ona göre, İslami farklılığın (başörtüsü gibi) kamusal alanlarda görünür olma çabası bunu ifade etmektedir (Göle, 1999: 34).

İslamcı hareketin geleneksel yapıdan sıyrılarak kendi özgün anlayışından ve modernite ile olan karşılıklı etkileşiminden kaynaklanan yukarıda vermeye çalıştığımız değişim dinamikleri ile toplumsal hareketler paradigması açısından

örtüşen yönleri daha çok İslamcı hareketin siyasal mücadele pratiğinden uzaklaşarak kültürel İslamcılık çizgisinde kamusal alanda var olma ve sivil toplum örgütlenmelerindeki başarısıyla ilişkilendirilmektedir.

Jasper'e göre, toplumsal hareket paradigmasının, birbirinin diğerinden daha iyi olduğunu kanıtlayacak şekilde, birbirine karşı "sınanmaları" mümkün değildir, çünkü her biri farklı konularda başarılıdır (Jasper, 1997: 80). Konuyu tersinden söyleyecek olursak, bir toplumsal hareket tek bir kuramla açıklanamayacak kadar karmaşık içsel ve dışsal faktörler içerebilir. Konu İslamcı hareket olunca durum daha bir hassasiyet kazanmaktadır.

Toplumsal hareket kuramları son yarım yüzyılda çok çeşitlenmiş ve dallanıp budaklanmıştır. Yeni paradigmlar, kavrama yeni unsurlar ve faktörler katmıştır. Artık dar iktisadi hedeflerin peşinde koşan, devrimi ve iktidarın ele geçirilmesini amaçlayan toplumsal hareketler ortadan kalkmaktadır (Çetinkaya, 2008: 34). Ancak bu durum, her ne kadar birbirlerinin eksikleri üzerine inşa edilmiş olsalar da bir öncekilerin tedavülden kalktığı veya yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Tilly de, "hiç kimse toplumsal hareket kavramının sahibi değil" derken aslında bunu kasdetmektedir (Tilly, 2004: 22). Bu açıdan bakıldığında, bir toplumsal huzursuzluğun kavramsal nedenleri birden fazla kuram içinde veya çağdaş bir toplumsal hareketin açıklaması bugünün hakim yeni toplumsal hareket paradigmlarında değil de klasik olanlarda bulunabilir. Bu açıdan bakıldığında örneğin Sivas Madımak olayında, İslamcı kalabalığın, yanan laiklere karşı olan tepkileri çok da rasyonel görünmemektedir. Çetinkaya, yeni toplumsal hareket kuramlarını ortaya koydukları fikirler, kullandıkları araçlar ve örgütsel yapıları nedeniyle 'yeni' oldukları konusunda eleştirir ve aslında eski toplumsal hareketlerde de bu hususların var olduğunu ve sadece iktisadi ya da sınıf temelli olmadıklarını savunur. Ona göre, geçmiş ve çağdaş hareketler arasında derin ve politik açıdan önemli bir devamlılık ve gelenek sözkonusudur (Çetinkaya, 2008: 37, 39). Tanıl Bora'ya göre de bu hareketlerin, sorun alanları ve talep içerikleri bakımından 19. yüzyıla uzanan köklere, siyasal ve ideolojik dayanakları, üslupları bakımından da 1960'ların sosyalizan/anarşizan hareketlerine dayanıyorlardı (Bora, 1990, akt. Çetinkaya, 2008: 37). İslamcı hareketin tarihselliği açısından bakıldığında bu

yaklaşım yerinde bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Çünkü İslamcı hareket, kim hangi yöne çekerse çeksün özünde sistem karşıtı ve onu tüm kurumlarıyla değiştirmeye çalışan bir harekettir. İslamcılar'da, İslam'ın yöneten konumunda olma düşüncesi her zaman başat konumdadır. Dolayısıyla İslamcılık ya da İslamcı hareket, temelinde alt sorunsal alanları ile uğraşmak yerine köklü bir değişim ve dönüşüm öngörür. Bu nedenle örneğin, kadın hareketi, çevre hareketleri vb. gibi hareketler onun, 1990'lara kadar ilgi alanının dışında kalmıştır. Fakat, bu dönüşümün mümkün olmadığını anlayan İslamcılar bu defa kendileri dönüşerek içerik olarak olmasa da yöntemsel açıdan yeni toplumsal hareketler bağlamında değerlendirilebilecek bir hareket olma özelliği kazanmıştır.

Türkiye'deki İslamcı hareket temelde iki farklı kırılma noktasında ayrılmaktadır. Birincisi, siyasal İslamcı hareket, ki buna üst İslamcı hareket de diyebiliriz, sisteme muhalif ve iktidar mücadelesi veren, daha ümmetçi ve evrensel bir anlayışı benimserken alt İslamcı hareket diyebileceğimiz kültürel İslamcı hareket ise kamusal tanınırlığını sağlamaya yönelik bir dizi örgütsel faaliyet alanlarında daha milli bir anlayışla faaliyet göstermektedir. İki uç hareketin toplumsal dinamikleri incelendiğinde ise bunların paralellik gösterdiğini ancak toplumsal hareket yaklaşımları açısından farklı kategorilerde değerlendirilmeleri gerektiği görülmektedir.

Yeni toplumsal hareketlerin kuramsallaştırmaya çalıştığı yeni tür kolektif eylemler, iktidarı değil de onun uygulamalarını ve sivil toplumsal parametreleri değiştirmeye yöneliktir. İktidarın kendisi dışında kadın hakları, eşcinsel hakları, hayvan hakları, çevre, sağlık gibi daha çok yaşam biçimleri veya yeterince önemsenmediği düşüncesiyle gündemde tutulmaya çalışılan durumlar ile küreselleşme karşıtı eylemler gibi insanlığın geleceğini tehdit ettiği düşünülen ulusötesi politikalara karşı duyulan tepkiler İslamcı hareketin ancak sistemiçi araçları kullanmaya başlaması ile bir anlam ifade etmeye başlamıştır. Bazı araştırmacıların, toplumsal hareket kuramcılarının oryantalist bakış açısı ile bakmaları nedeniyle Ortadoğu toplumlarını dışlamalarını eleştirmeleri (Keleşoğlu, 2008) bu açıdan çok da haklı görünmemektedir. Çoğulculuk ve demokrasi gibi aygıtlara sahip olmayan Ortadoğu'daki birçok İslam ülkesinde zayıf olan bu tür toplumsal muhalefetin başka

bir açıklaması ancak otoriter veya totaliter yapılarıyla açıklanabilir. Bu nedenle, bu ülkelerde değişimin aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya olması nedeniyle özellikle yeni toplumsal hareketlere rastlanması olası görünmemektedir. Batı'daki gibi sivil haklar için birkaç yüzyıllık mücadelenin Doğu toplumlarında görülmemesi ve toplumun yaşam biçimlerine, küresel dünyanın buna müdahalelerine tepkisizlikleri yeni toplumsal hareketler paradigmasının bu toplumları dışlaması için yeter bir nedendir. 2011'in başında görülen Arap Baharı eylemleri ise daha çok Batı'nın çok geride bıraktığı iktisadi, demokrasi ve özgürlük içerikli söylem ve talepleri karşılamaktadır ve bu açıdan yeni toplumsal hareketler bağlamında daha katedecekleri çok mesafe bulunmaktadır. Diğer taraftan Ortadoğu'daki radikal İslamcı hareketlerin, klasik toplumsal hareket yaklaşımlarıyla ontolojik benzerliği olmakla birlikte kendi kuramsal yapılarıyla dünyadaki başka toplumsal hareketlere ilham kaynağı olmuşlardır. Bu bakımdan İran İslam Devrimi dünyadaki başka İslamcı hareketlere bir ilham kaynağı ve model olması bakımından Tarrow'un yaklaşımıyla dünyanın her yerindeki devrimci gruplar için siyasi fırsat doğurması açısından süreç modellerine uygun bir örnektir. Fakat, İslamcı hareketler sadece siyasi fırsatlar üzerine oluşan hareketler değil, bunun güçlü bir kültürel yapı ile desteklenmesi sonucu oluşan hareketler olmaları bakımından başta da iddia ettiğimiz, toplumsal hareket yaklaşımlarının çoklu faktörler içerdiğini göstermektedir. Aslında İslamcı hareket, klasik kuramların iktisadi merkezli söylemleri ve ortaya çıktığı dönemle paralel olarak işçi sınıfının iktidarı hedefleyen amaçlarını, varmayı hedeflediği son nokta dışında karşılamaz. Başka bir deyişle, normalde kuramsal olarak İslamcı hareket, kadın hakları, hayvan hakları gibi iktidarı hedeflemeyen tali konularla ilgilenmez dolayısıyla ilk bakışta yeni toplumsal hareketler yaklaşımıyla bağdaşmaz görülebilir. Ayrıca, klasik yaklaşımlarda olduğu gibi çıkar merkezli değil ve işçi sınıfı veya yurttaşlık haklarını savunan zenciler gibi belli bir kitleye yönelik değildir. Dolayısıyla o yaklaşımları da aşar.

Türkiye İslamcı hareketi ise, hem eski hem de yeni paradigmalara örneklik teşkil eden ama onları da aşan bir özgünlüğe sahiptir. İslamcı hareket hem devrimci hem de modern bir karaktere sahiptir: Türkiye'deki İslamcı hareket bir taraftan hem iktidarı hedefleyerek klasik; hem de aynı zamanda başörtüsü serbestisi, katsayı

uygulaması, Kuran kursuna konulan yaş sınırı gibi doğrudan iktidarı değil, uygulamalarını ve bazı kamusal hakların elde edilmesi için tepkisini ortaya koyarak yeni toplumsal hareketlerin düzleminde değerlendirilebilir. Bu bakımdan, İslamcı hareketin farklı fraksiyonları içinde toplumsal hareket yaklaşımları açısından ciddi farklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle, yeni toplumsal hareketlerin sisteme muhalif hareketler olduğu temelinden hareketle başta Fethullah Gülen hareketi, genel Nur hareketi, Süleymanlılar ve ideolojik yapısı zayıf tarikatlar olmak üzere sistem karşıtı olmayan ve böyle bir iddia taşımayan, örneğin sokak gösterileri gibi yeni toplumsal hareketlerin temel direniş biçimlerini ve ritüellerini içermeyen İslami hareketler toplumsal hareket yaklaşımları açısından zayıftırlar. Gerçekten de bu tür hareket tabanlarının İslamcı söylemlerin savunulduğu toplumsal hareketlerde, mitinglerde ve sokakta görmek Cumhuriyet tarihi boyunca mümkün olmamıştır. Bununla birlikte örgütlenme biçimleri ve modelleri, finansal düzenleri, dayanışmaları, kaynakları ve bunları yönetme kapasiteleri ile kadro yetiştirme ve kamusal alana girme hedefleri dikkate alındığında, bu hareketlerin kaynakları oldukça rasyonel biçimde mobilize edebildikleri ve güçlerini de buna borçlu olduklarını söyleyebiliriz. İslamcılar kaynakların hareketliliğini çok ustaca kullanan örgüt yapılarına sahiptirler. Gülen hareketini sosyolojik açıdan inceleyen Helen Rose Ebaugh de bu görüşü desteklemektedir. Ona göre, bir hareketi büyüten ve hedeflerine ulaşmada başarılı olmasını mümkün kılan ekonomik ve insani kaynaklara ışık tutan Kaynak Mobilizasyonu ile gerekli kaynakları elde etmek için fertleri motive eden hareketin uyguladığı stratejileri ve harekete sadakat kazandırarak onun hayatiyet ve büyümesini garanti altına almayı sağlayacak organizasyonel adanmanın mekanizmalarını izah eden Organizasyonel Adanma Kuramı'nın Gülen hareketinin Türkiye'de ve uluslar arası düzeydeki başarısını açıkladığını belirtmektedir (Ebaugh, 2010: 24). Diğer taraftan kendilerini kamusal alanın sahipleri olarak görenlerin karşısında bu tür İslamcı hareketler kendilerini bundan ayırmayı ve soyutlamayı değil, bunun bir parçası olmayı amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla, bu "pasif" İslamcı hareketlerle iktidar arasında ciddi çatışmalar yaşanmaz; bilakis Türkiye pratiğinde olduğu gibi genelde anlaşma, hoşgörü ve pazarlık etrafında süregelen bir ilişki mevcuttur.

Rasyonalist kuramın temel varsayımına göre, bireyler; kolektif bir harekete katılmadan önce, bunun getireceği kişisel muhtemel kar ve maliyetini hesaplamaya çalışırlar. Genel itibarıyla İslamcı hareket ve aktörleri kişisel kar ve zarar hesabına göre hareket etmezler. Ancak Jasper'e göre pek çok insan için örneğin şehitlik kendi başına bir ödüldür (Jasper, 1997: 78). Çalışmamızın pratik bölümlerinde görüleceği üzere özellikle İran devrimi ve Afganistan savaşı ile sonrasındaki Çeçen, Bosna, Keşmir, Irak direnişi ve savaşlarına çok sayıda İslamcı eylemcinin destek vermesi ve fiili katılımları mitolojik bir düşünce ve ölüm sonrası hayata dair de olsa bir kazanç elde etmeyi amaçlamaktadır. Buna karşılık, özellikle siyasal İslam'ın yükselişi ile birlikte merkezi kaynaklara ulaşma ihtimalinin görünmesi, daha çok "dışarıdan sızma"ları da beraberinde getirmiş ve İslami düzen, başörtüsü, İmam Hatip gibi kaygıları aslında hiç olmayan ve laisizmle, Kemalizmle barışık birçok kişiyi hareketin içine çekmiştir. Örneğin, RP'nin yerel ve merkezi yönetimi devralması ile Ali Bulaç'ın deyişiyle toplumun 'hacıyatmazları' partinin içine sızdılar ve bir anda RP ve İslami hareketle ilgili ilgisiz çok sayıda insan sakal bıraktı, Refahçı veya Müslüman bir kimliğe büründü ve yavaş yavaş İslami mafya grupları oluşmaya başladı (Bulaç, 2009: 212). Bu rasyonalist tutum, 2000'li yıllarda Milli Görüş hareketinin parçalanma sürecinin de temelini oluşturmaktadır. Nitekim Smelser, toplumsal hareketlerin modernleşmenin faydalarının henüz tatmin edilmemiş kitlelere ulaşmasıyla son bulacağını iddia etmektedir. Ona göre, mağdur edilmiş kesimlerin tepkisini çeken gelişmeler, bu kesimlerin tatmin edilmesiyle veya başka bir deyişle ülke nimetleri onlara da yayıldıkça ortadan kalkacaktır (Akt. Çetinkaya, 2008: 21). Milli Görüş hareketinin yerel yönetimlerle başlayan iktidarı ile İslamcılarının merkeze gittikçe yaklaşmaları temel bir ayrışmayı hızlandırmıştır; o da siyasal İslam'ın, muhalefet ettiği sistemle ilk defa bu kadar içiçe girmesi onu, bir taraftan statükoyu (müesses nizamı) sürdürme görevi ile aynı statükoyu dönüştürme ikilemine sokmuştur. Milli Görüş hareketi sistem karşıtı muhalefesinde profesyonelleşmiş bir harekettir. Sistemin tüm alanlarına (ekonomi, iç asayiş, dış politika, milli güvenlik politikası, eğitim vs.) karşı sistematik muhalefet araçları geliştirmiştir. Bu şekilde muhalefeti bir yaşam biçimi haline getiren hareket, iktidara gelince bocalamıştır. Keleşoğlu'na göre ideolojisi ne olursa olsun ulusal nitelikli her toplumsal hareket, ilkeler ve bunların pratik hayata geçirilmesine ilişkin varoluşsal

çelişkilerle karşılaştığında pragmatik davranma zorunluluğu hissetmiştir (Keleşoğlu, 2008: 520). Milli Görüş hareketinin aktörleri de öyle davranmıştır.

Filistin HAMAS örgütünü toplumsal hareketler bağlamında inceleyen Keleşoğlu'na göre, toplumsal hareketleri yaratan ulusal mücadelelerin içerisinde İslamcı bir toplumsal hareketin evrimini, siyasal karar alma mekanizmasının dogmatik olmaktan ziyade gayet pragmatik olabildiğini, kaynak yaratma ve kaynak yönetme, kadro yetiştirme ve istihdam stratejilerinin eşsiz bir karakter sergilemediğini ortaya koyarak Ortadoğu coğrafyasındaki bir hareketin diğer toplumsal hareketlerden özsel (essential) bir farklılık göstermediğini iddia etmektedir (Keleşoğlu, 2008: 523). İslamcı muhalefetin içeriği ve nihai hedefi hariç tutulduğunda ve biçimsel, yöntemsel açıdan ele alındığında bu yaklaşımın doğru olduğu kabul edilebilir. Bu açıdan Türkiye'deki İslamcı hareket Filistin ya da Ortadoğu'daki başka hareketlere göre çok daha gelişmiştir ve daha fazla sosyolojik verilere sahiptir. Ortadoğu'daki İslamcı örgütlerin bu konumu Türkiye'dekilerle kıyaslandığında oldukça amatör kalır. Fakat, dinin toplumsal yaşam kültüründen kaynaklanan ortak araçlara sahip olmaları onları benzer metod ve sonuçlara götürür. Bu kapsamda cami örgütlenmeleri İslamcı hareketin sosyolojik altyapısının oluşturulmasında ve güçlenmesinde çok önemli bir konuma sahiptir. İslam'ın kökenine dayanan ve Türkiye'de Osmanlı'da ciddi bir biçimde gelişen bu tür yapılanmaları Ortadoğu'daki hemen tüm İslamcı örgütlenmelerde de görmek mümkündür. Camiler etrafında oluşturulan sosyal, ekonomik ve kültürel ağlar ile İslamcılar, toplumun alt katmanlarıyla iletişimi sağlamada önemli bir hareket kabiliyeti elde etmişlerdir. Bu sayede zekat, fitre ve sadaka gibi finansal boyutlu müesseseleri kontrol edebilmişler, yardıma muhtaç ailelere, her kademedeki öğrencilere yardım etme ve hareketin gelişmesinde çok önemli yere sahip olan legal veya illegal Kuran kursları, tarikat faaliyetleri, ders halkaları, sohbet ortamları ve gençleri eğitime gibi kültürel çalışmalara olanak bulmuşlardır. Birçok caminin altında kütüphane, yemekhane ve daha çok Uzakdoğu sporlarının gençlere öğretildiği spor salonlarından oluşan kompleksler özellikle yükseliş dönemlerinde çok etkin bir biçimde kullanılmıştır. Türkiye'de yine sayıları binlere varan sosyal yardımlaşma vakıfları ile yerel ve ulusal düzeyde İslamcılar, devlet de dahil olmak üzere

Türkiye’deki başka hiçbir kesimin rekabet edemeyeceği ölçüde geniş bir yardımlaşma örgütlenmesine sahip olmuşlardır. Türkiye’de 1980 sonrasında yaşanan ekonomik ve toplumsal değişim sonucunda gelir dengesinin bozulması ve göç olgusu gibi etmenler, bu tür İslamcı örgütlenmeler için paha biçilmez fırsat alanları oluşturmuştur. Kentlerin varoşlarında oluşan yoksul kitlelere bu örgütlerin ulaşması din merkezli yapıları nedeniyle hiç de zor olmamıştır. Birçoğu aslında samimi olarak, siyasi veya ideolojik bir gaye gütmeyen oluşturulan bu dayanışma kültürü, sonuçta toplumun dönüştürülmesi amacına hizmet etmiştir. Böylece Türkiye’de kitlesel (ve sürekli olarak kendini yenileyen) bir sosyal dönüşüm projesi geliştirilmiştir. McCarthy ve Zald’a göre bir protesto grubunun kendi başışçıları, bundan yararlanan hedef kitleden farklı olarak, o grubun eylem ve retoriğinin yöneldiği ana kitledir (Akt. Jasper, 1997: 67). Buna göre aslında, kendi örgütlerinin yönetilmesi ve güçlenmesi, örgütlerine insan kaynağı kazandırılması için kurulan bu ağlar, çıktıkları itibarıyla halk katmanlarına ulaşarak muhafazakar bir sosyal dönüşüm projesine hizmet etmiştir.

1990’ların ikinci yarısından sonra İslamcılar bu alandaki tecrübelerini gönüllü hizmetlerden iktisadi ve ticari alanlara kanalize ederek özel kolejlerden çok ortaklı dev şirketlere, laik ulusal medya ile boy ölçüşebilecek medya kuruluşlarına kadar çeşitlendirdiler. Böylece, mevcut potansiyellerini ulusal ve küresel sistemlerle entegre ederek yeni toplumsal hareketler tanımından uzaklaşmışlardır. Aslında bu sayede İslamcılar eğitim, iş dünyası, medya, uluslar arası ilişkiler gibi farklı alanlarda elit ve profesyonel kadrolar yetiştirmişlerdir. Fakat bu yükseliş ve sınıf atlama, İslamcı hareketi krize sokmuştur. Bu yeni konumları ile İslamcı aktörler sistem karşıtı ve muhalif konumlarını kaybetmişlerdir. İslamcılar, 1924’ten itibaren Cumhuriyet, demokrasi ve laiklikle olan sorunlarını farklı bir boyuta taşımışlardır. Merkezi kaynaklardan uzak kaldığı ve toplumsal muhalefeti kurumsallaştırdığı dönemde, tüm beşeri sistemlerin sömürüye ve zulme dayandığını dolayısıyla bunların yıkılarak yerine adil bir düzene dayalı yeni bir dünya kurma (Erbakan, 2010) iddiasını İslamcı hareket, merkeze yaklaştıkça “beşeri sistem” dediği demokrasi için “daha fazla demokrasi” talebine dönüştürmüştür. Aynı şekilde, merkezdeki ana çatışma alanı olan laiklikle olan sorunlarını “Anglosakson laikliği”

taleplerine çevirmiştir. İslamcıların Batı'ya ve özellikle ABD'ye karşı olan algılarında değişimler olmuştur. Batı artık sömürünün ve zulmün merkezi değil, en iyi eğitim alınacak, özgürlüğün alabildiğine geniş olduğu yaşanacak yerlerdir (Tuğal, 2010: 206-209). Burada, İslamcıların Batı'ya yaklaşımlarını veya onu aklamalarını yine iç çatışma dinamiklerinde aramak yanlış olmayacaktır. Başka bir deyişle İslamcılar, Kemalist statükoyu kırmak adına Batı'yla ittifak kurmuşlardır. Bu da aslında merkezi çatışmanın farklı bir boyutta devam ettiğini göstermektedir. Batı'nın ve özellikle ABD'nin, statükonun kırılmasına ses çıkarmaması İslamcılar için geçmişte eşine rastlamadıkları yeni bir fırsat alanı açmıştır. AK Parti, bu siyasal fırsat alanını çok iyi değerlendirerek ve yollarını ayırdığı siyasal İslamcı kitlenin kazanımları üzerine kurduğu hegemonyası ile Cumhuriyetin kurucu kadrolarının başaramadığını başarmıştır. Solun büyük ölçüde devre dışı kaldığı 1980'lerden sonra kapitalizme karşı tek direniş noktasının sisteme entegre olması AK Parti sayesinde olmuştur. Tuğal'a göre AK Parti, kapitalizmi doğallaştırarak İslamcı hareketin sistem tarafından massedilmesini (absorbe edilmesini) sağladığını belirtmektedir (Tuğal, 2010). Ona göre, "laik elitlerin yönetimi esnasında bir aldanma olarak görülebilecek kısmi düzelmeler, dindarlar yönetiminde olunca derin bir hikmetin yansımaları olarak kabul ediliyor" (Tuğal, 2010: kapak). Gerçekten de AK Parti'nin 2002'de iktidara gelmesiyle İslamcı hareket, toplumsal hareket formasyonlarını kaybetmiştir. Laik sisteme yönelik sistematik tepkiler bıçak kesilir gibi kesilmiş ve hatta iktidarın bu yöndeki uygulamalarının altında çeşitli gerekçeler ve 'hikmetler' aranır olmuştur. O güne kadar yerel, bölgesel ve kitlesel olarak devam eden başörtüsü yasağını, Kuran kursuna yaş sınırını ve sekiz yıllık eğitimi protesto eylemleri gibi tepkiler sona ermiş, İslamcı basın birden bire alabildiğine suskunlaşmış ve tepkisizleşmiştir. Muhafif görüşleri nedeniyle laik sistem tarafından cezalandırılan İslamcı gazeteciler Başbakan'ın, Cumhurbaşkanı'nın uçağına alınarak sistemle bütünleştirilmiştir. Bu kaynaklara ulaşan eskinin İslamcı eylemcileri, Çınar'a göre aslında Kemalist devletin merkezîyetçi, yarı demokratik, gayri çoğulcu biçimini koruyan iktidar sahiplerini (Çınar, 2004: 175-176) her fırsatta aklama yolunu seçmişlerdir. Bir başka deyişle sistemin karşısındaki en büyük toplumsal güç ehlileştirilmiştir. Tuğal'a göre bu durum, "Türkiye'de laik kapitalizmin kitlelerin rızasını kazanması, ancak İslamcılığın yarattığı mobilizasyon sayesinde gerçekleştirebildi. Türkiye'nin laik

yöneticileri, bu rızayı İslamiyetin desteği olmadan sağlamakta aciz kalmışlardır” (Tuğal, 2010: kapak). Bulaç’a göre de zaten Kemalizm’in toplumu motive edici düşünceler ifade etmesi ve geniş ufuklara işaret etmesi mümkün değildir (Bulaç, 2009: 210). Gerçekten de, toplumun ikna edilmesi işini İslamcılar başarmışlardır. Ama bunu İslamcılık adına değil, müesses nizam adına ve kendi varoluş nedenlerini çığneyerek yapmışlardır. Dolayısıyla bu noktada toplumsal hareket olma özelliğinden uzaklaşmışlardır.

1.2.1. Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmamızda da görüleceği üzere, Türkiye’deki İslamcılık hareketi başından günümüze kadar farklı evrelerden geçmiştir. Bu evrelerden geçerken dayandığı dinamiklerle mücadele ettikleri arasında sürekli bir ilişki ve etkileşim bulunmaktadır. Hareketin, geleneksel ve yeni toplumsal hareketler bağlamında değerlendirilebilecek birçok yönü bulunmaktadır. İslamcı muhalefetin toplumsal bir harekete hemen dönüşmemesi kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmaktadır. İslamcı önder ve ideologların müslüman bir topluma karşı yok edici bir muhalefet dillendirmemeleri İslamcı hareket-toplumsal hareketler bağlantısını kuramadığımız noktalardan biridir. Diğer taraftan, başta da ifade ettiğimiz gibi tüm toplumsal hareket yaklaşımlarının Batı toplumlarını merkeze alan ve dini protesto hareketleri dahi olsa laik çıkarsamalar ile yenilik unsurunu öngören yapıları da bu bağıntının zayıf halkalarından diğerleridir. Fakat paradoksal biçimde, Türk modernleşmesi, laikleşme ve Batılılaşma çabaları ile bu bağıntıyı sağlama görevini yerine getirerek Türkiye’deki İslamcı harekete önce siyasal ve ekonomik fırsatlar açmak suretiyle ardından da kültürel fırsat alanları ile bu imkanı tanımıştır.

Kuramlardan da anlaşılacağı gibi fırsat alanlarının açılması ve bunların değerlendirilmesi elbette bir toplumsal hareketin oluşması için yeterli parametreler sunmamaktadır. İslam bu bağlamda, başka bir hareketin veremeyeceği ölçüde, hazır bir sistem silsilesi olarak müslümanlara çok zengin bir kültürel birikim sunmaktadır. Bu birikim Türkiye müslümanları tarafından en az iki aşamada kullanılmıştır. Biri, geleneksel İslami yaşam biçimine ve sembollerine karşı girişilen müdahalede yine

geleneksel İslamcı aktörler tarafından, ikincisi de siyasal İslam'ın yükselişi ile birlikte ve onun sonucu olarak kültürel İslamcılık tarafından. Her iki durumda da yine laik sistem bu defa merkezdeki güç rolünde İslamcı toplumsal hareketin “öteki”si konumunda yer alarak yükselişine neden olmuştur. Bu süreçte İslamcı hareket, resmi ve gayri resmi örgütlenmelerini tamamlamış ve mevcut kültürel modelleri ile bilinçli bir kolektif kimlik oluşturmayı başarmıştır. Halbuki, Cumhuriyetin kurucu kadroları ve onların halefleri, merkezi ve siyasi süreçlerden İslamcılarını dışlamakla Touraine'in yeni toplumsal hareketinde de ifade edildiği gibi, toplumsal hareketlerin tek bir merkezi sorunu olarak İslam'ı merkeze taşımışlardır. Dolayısıyla Cumhuriyet tarihinde en yüksek düzeydeki anlaşmazlık İslam ve laiklik ekseninde yaşanmıştır. Her iki anlayış da merkezi kültürel modelleri ve onun kaynaklarını kontrol etme mücadelesi vermişler ve vermektedirler.

Diğer taraftan İslamcı hareket yeknesak bir hareket olarak düşünülmemelidir. Çalışmada ayrıntılı olarak verilen mücadele biçimlerinde görüleceği gibi hemen her biri ayrı, hatta birbirine zıt kutuplarda yer alabilmişlerdir. Bunlardan bazıları bireyi öncelerken diğerleri toplumu kurtarmayı amaçlarlar. Bazıları ılımlıdır, sistemle barışıktır, bazıları ise radikal ve sistemin araçlarını kullanmayı reddederler. Kimisi İslami bir toplum oluşturmanın aracı olarak resmi siyasal sistemi kullanırken diğerleri eğitim ve tebliği. Ancak, Erkilet'e göre sosyolojik olarak bunların hepsi kavramın tanımsal ve nesnel anlamında birer İslami harekettirler. Çünkü inançları sistem dışına itilmiş olan müslüman kitleleri temsil ettikleri iddiasındadırlar ve bu kitlelere İslam'ın toplumsal hayatta yeniden yaşanabileceği vaadinde bulunmaktadır. Onları var eden sebep de budur (Erkilet, 2004: 91). Aynı zamanda referans kaynakları da aynıdır. Aynı kültürel kodları kullanıyorlar ve aralarında esnek bir geçişkenlik vardır. Bu bağlamda aynı zamanda birer toplumsal harekettirler. Öbür taraftan, düşman da aslında hepsi için aynıdır ama ona yaklaşımları ile kendi aralarındaki ilişkiler de son derece farklıdır. Bu çalışmada, İslamcı hareket süreci bu bakış açısıyla verilmiştir. Bu nedenle ilişkisel, dinamik ve etkileşimsel bir yaklaşım benimsenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU

İslamcılığın, siyasi bir ideoloji olarak çıkış zamanı konusunda literatürde ihtilaf olduğu görülmektedir. Tarık Zafer Tunaya, İsmail Kara ve Şerif Mardin gibi bilim adamları İslamcılığın, II. Meşrutiyet sonrası doğduğunu söylerken Mümtaz'er Türköne bunu 1867'den başlatmaktadır (Türköne, 1991). Ali Bulaç ise daha geriye giderek "ilk nesil İslamcılar" dediği bu hareketin başlangıç tarihini Islahat Fermanı'nın ilanı olan 1856'ya dayandırmaktadır (Bulaç, 2004). Aslında, Tunaya da İslamcılığın II. Meşrutiyet'ten önce başladığını ancak, II. Meşrutiyet döneminde siyasi bir kuvvet olduğu için (Tunaya, 2003), İsmail Kara İslamcılık düşüncesinin, çağdaş Türk düşüncesi içinde ayrı ve belirgin bir fikir hareketi (Kara, 1986), Mardin ise İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen ve ayrımlanabilir bir ideolojik davranış (Mardin, 1991) olduğu için bu tarihi esas aldıklarını özellikle vurgularlar. Mardin, İslam dünyası içinde bu yöndeki ilk kıvılcıkların 17. yüzyılda Hindistan'da, Hinduluğun yayılma aracı olduğu gerekçesiyle sufilik-tasavvuf düşüncesi üzerinde Sahrindi (diğer adıyla İmam-ı Rabbani)'nin etkisi ve 18. yüzyılda Arabistan'da Muhammed ibn Abdülvehhab'ın İslam'da Kur'an ve Sünnet dışında bir kaynak kabul edilmemesi gerektiği ve "içtihad"* kapısının açılması gerektiği şeklinde özetlenebilecek düşünceler olduğunu belirtmektedir (Mardin, 1991: 10).

Başlangıç tarihi ne olursa olsun, Türkiye'de İslamcılık, İstanbul merkezli olarak ortaya çıkmış ve Osmanlı aydınlarınca, varacağı nokta pek bilinmeden geliştirilmiştir. Bunun tabii olarak temel nedenleri Osmanlı'nın, dağılma sürecine girse de dünyanın hala en büyük ve güçlü İslam devleti olması ve dolayısıyla terakkiye (ilerlemeye) ve dirilişe yine bu devletin öncülük edebileceği, İslamcı entelijansiyanın İstanbul'da bulunması ve hilafeti Osmanlı Devleti'nin temsil

* Sözlük anlamı, yasada veya örf ve adet hukukunda uygulanacak kuralın açıkça ve tereddütsüz olarak bulunmadığı konularda, yargıcın veya hukukçunun düşüncelerinden doğan sonuç (Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 2005) olarak açıklanan "içtihad" kavramı istilahta, Kur'an ve Sünnete dayanarak günün şartlarına uygun hükümler çıkarılması şeklinde tanımlanır ve "içtihad kapısının açılması" düşüncesi ilk dönem Osmanlı, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet İslamcılarının temel düşüncelerinden birisi olmuştur.

etmesidir. Buna rağmen, bazı itirazlar olsa da (Türköne, 1991: 35, Berkes, 2002: 358)* İslamcılığı modern bir ideoloji olarak dünya literatürüne sokan en önemli isimlerin başında Cemalettin Afgani gelir. Landau, Türk İslamcılarının “İslam Birliği” anlamına gelen “İttihad-ı İslam” olarak kullandıkları kavramın Araplar’da “Vahdet el-İslam” şeklinde kullanıldığını ve bunu ilk kullananların el-Urvetu’l Vusqa adlı gazeteyi çıkartan Cemaleddin Afgani ile Muhammed Abduh olduklarını belirtmektedir (Landau, 2001: 18). Aslında Afgani ile Osmanlı İslamcılarının düşünceleri, Afgani’nin, İslam ülkelerinin milli vasıflarını korumaları şartıyla Osmanlı Sultanına bağlı olarak bir birlik oluşturmaları (Manaz, 2008: 67) fikri dışında nispeten örtüşmektedir. En azından kaygıları ortaktır: İslam medeniyeti, Batı (Hıristiyan) medeniyeti karşısında mağlup olmuştur. Bunun nedeni de İslam dininin kendisi değil, bizatihi Müslümanlardır ve özelde de Osmanlı yönetimidir. İlk dönem İslamcıları medeniyet kavramından da, Batı’nın yaşayış biçimini değil, fen ve teknolojisini kastetmektedirler. Osmanlı yönetiminin Batı’nın fen ve teknolojisini almak yerine askeri, iktisadi, sosyal ve idari alanlarda Batıyı körü körüne taklit ettiğini ve bunun da gerilemesine yol açtığını savunurlar. Bu duruma tepki olarak İslami referanslarla çözüm yolları önerirler. Ortak çözüm kodları da İslam dininin aslına dönmekte (dinin aslı anlamındaki “asluddin” o dönem sıkça kullanılan bir tabirdir) yatmaktadır: İslam dini, sürekli olarak ilerlemeyi teşvik eden hatta emreden ve sadece namaz, oruç gibi ibadeti değil aynı zamanda hayatın tüm alanlarına tatbik edilmesi gereken ve hürriyet, adalet, insan hakları, eşitlik gibi hakları sağlayan idari ve sosyal bir sistemdir. İslam dini tüm insanlığa medeniyet getirmiştir ve bugün ilerde olan memleketler aslında bu beşeri ilimleri de Müslümanlardan öğrenmişlerdir. Bilim, fen ve teknoloji evrenseldir ve “ilim Çin’de dahi olsa”†

* Türköne, Cemaleddin Afgani’nin özellikle Batılılar tarafından İslamcılığın ilk kurucusu olarak efsaneleştirildiğini ve aslında fikirlerinde hiçbir orijinallik bulunmadığını, İstanbul’da bulunduğu yıllarda Osmanlı aydınlarından etkilendiğini ve zaten kendisine mal edilen “İttihad-ı İslam” fikrini ancak 1883 yılından sonra yazdığını ve üstelik fikirleri arasında çelişkiler bulunduğunu savunur. Benzer şekilde Niyazi Berkes de Afgani’nin birçok ülke gezerek din yenilenmesi anlamında konuşmalar yaptığını ve yazılar yazdığını ve bir Mehdi gibi halkı Batı’ya karşı ayaklandırmak isteyen ama kendisini hiç kimsenin desteklemediği zavallı bir kişi olduğunu iddia etmektedir. Buna karşılık Hamza Türkmen, Cemaleddin Afgani’nin 1869’da Hindistan’da “Urvetül Vuska” adlı bir örgüt kurduğunu ve ilk İslamcılık düşüncelerini bu örgüt vasıtasıyla gündeme getirdiğini belirtmektedir (Hamza Türkmen ile görüşme, 2010).

† Hz. Muhammed’e veya Hz. Ali’ye atfedilen bu sözü almamızın özel bir nedeni vardır, o da, araştırmamızın ileriki bölümlerinde ortaya çıkacağı gibi aradan 150 yıl geçmesine rağmen özellikle

alınmalıdır. Dolayısıyla kurtuluş, Batı'yı taklitte değil, dinin aslına dönerek "devleti" İslamileştirmektedir. Böylece Osmanlı devleti de bölünmekten ve yıkılmaktan kurtulacaktır. Bunun için İslamcılar, siyasi ve sosyal alanlarda İslami bir rönesans istemişlerdir (Tunaya, 2003: 19).

Burada İslamcılarının temel düşüncelerinde birkaç husus öne çıkmaktadır; bunlardan birincisi, İslamcılarının "dinin aslı"ndan neyi kastettikleridir. Dinin, bidat ve hurafelerden arındırılarak bir ıslahat ve yenilenmenin gerekliliği meselesi, kökeni 12. yüzyılda Ebu Hamid el-Gazali ve 14. yüzyılda yaşamış İbn-i Teymiyye'ye kadar uzanır (Ramazan, 2005: 47). Kısaca, İslam'ın en orijinal ve saf haliyle yaşandığı asr-ı saadete dönülmesi ve dine, asli kaynakları olan Kuran ve Sünnet dışında sonradan sokulmuş kavram ve düşüncelerden arındırılması şeklinde özetlenebilecek düşünce yapısı, İslam dünyasının geri kalmışlığının müsebbibi olarak tembellik ve ataleti teşvik eden tasavvufa da açıkça tepki göstererek sonradan peygambere atfedildiği düşünülen hadislerin de tartışıldığı bir ortam oluşmuştur. Buna bağlı olarak, İslamcılarının temel argümanlarından biri de içtihat kapısının açılması olmuştur, yani, İslam'ın Kuran ve sahih Sünnete dayalı olarak din bilginlerince günün şartlarına uygun kuralların oluşturulması gerekliliğidir. İslamcılara göre, içtihat kapısının kapatılması, yeni olaylara karşı İslam dünyasının çözüm üretememesine, dine hurafelerin girmesine ve İslam'ın donuk ve ilerlemeye karşı bir konuma gelmesine neden olmuştur. Halbuki İslam sürekli olarak ilerlemeyi öngörür; dinin aslına dönülmesinden de bu kastedilmektedir. Bu açıdan aslında İslamcılık modernist, ideolojik, ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir (Kara, 2004: 41). Bu olgu da İslamcılığın Türkiye'deki serüveni içerisinde kanıtlanan önemli bir özelliğidir. İslamcılık, hem dönemin şartlarına göre oluşmuş modern dünyanın bir ürünü hem de her yeni durumda işleyen, gelişen ve kendini üreten bir süreçtir (Bulaç, 2004: 51). İslamcılar da söylemlerinde modern düşüncenin araçlarını kullandılar. Bu bağlamda, Batı'dan ithal edilmek istenen demokrasi veya meşruti yönetimin İslam şeriatını ortadan kaldırarak ateizme yol açacağını savunan bazı Osmanlı ulemasına karşılık İslamcılar, geleneksel monarşiye karşı çıkmadıkları gibi, halkın yönetime katılımı,

Türkiye'de İslamcılığın yükseliş döneminde henüz yeni yetişen genç İslamcılarını eğitime teşvik etmede kullanılan bir sihirli slogan olarak sık sık kullanılmaktadır.

meşrutî hilafet, anayasa ve cumhuriyet gibi siyasi fikirleri savunmuşlardır (Bulaç, 2004: 58).

Osmanlı dönemi İslamcılığı Cumhuriyet döneminin aksine devlet eksenli bir harekettir (Aktay, 2004a: 20). İki dönemi birbirinden ayıran özelliklerinden biri devleti dizayn etme özelliğidir. Çünkü Osmanlı’da resmi otorite zaten İslam’dır ve ulema sınıfı devleti yöneten en önemli sınıflardan biridir. Batı türü modernleşme projesine devlet karar verdiğinden İslamcılar da önerdikleri çözüm ve reformların devletin içinden yapılmasına inanıyorlardı (Bulaç, 2004: 53). Devlet zaten müslümanların (dar-ül İslam*) olduğundan İslamcıların hedefi, aşağıdan yukarıya bir hareket değil, devletin, İslamcılığın önerileri doğrultusunda köklü bir reform yapmasıydı (Bulaç, 2004: 66).

İslamcıların, çözüm yollarını kavramsallaştırırken her şeyi “yeniden” önermeleri dikkat çeken başka bir husustur. Bu elbette, psikolojik olarak, İslam dünyasının geçmişine olan özlemle ilgilidir. Zira İslam dünyası asr-ı saadet, dört halife, Abbasi, Emevi ve Osmanlı dönemlerinin parlak zaferleriyle dolu bir maziye sahiptir. Bunu sağlayansa cihat ruhudur. O halde İslam dünyası eğer, özüne ve asli kaynaklarına dönerek ve dinde bir ihya (reform, ıslahat, yenilik) hareketi yaparak hurafelerden kurtulur ve cihat ruhuyla Batı’nın saldırganlığına, sömürüsüne karşı koyarsa “yeniden” eski günlerine döner ve Batı’ya galip gelerek “yeniden” büyük bir medeniyet haline gelebilir. Bu anlamda İslamcılar, Müslümanların cihat kabiliyetlerini kaybettiklerini ve bunu tekrar kazan(dır)manın yollarını aramışlardır. Bu konuda en hararetli görüşleri ileri süren düşünür Cemalettin Afgani, “Ey Müslümanlar! Siz insan değil de sinek olsaydınız vızıltınız İngilizlerin kulaklarını sağır ederdi! Ey Hindistanlılar! Sizler su kaplumbağası olsaydınız İngiltere adasını yerinden söker denize atardınız” (Afgani, alıntılan Eliaçık, 2005: 32) sözü, o dönemki İslamcıların bu konudaki görüşlerinin ortak paydasını oluşturur. İslamcıların, cihadı sürekli öne çıkarmaları elbette dönemin siyasi konjonktürüyle

* Dar-ül İslam kavramı ile birlikte dar-ül harp (İslam’ın hakim olmadığı yerler) kavramı İslamcıların bugüne kadar, bazı fikhi konularda farklı uygulamalar yapmak ve özellikle buraları tekrar dar-ül İslam haline getirmek için kullandıkları temel dayanak noktalarından biri olagelmıştır.

alakalıdır. Osmanlı devletinin 1774'te Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla Batı karşısında kesin yenilgisiyle başlayan ve başta dönemin süper gücü İngiltere olmak üzere Batı'nın hızla, Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya kadarki Müslüman ülkelerini sömürgeleştirmeleri ve 19. yüzyılın sonundan itibaren “ulusçuluk” akımına kapılan ve bağımsızlıklarını kazanan eski Osmanlı ülkelerinin kendi ulus devletlerini kurma taleplerine karşı cihat yoluyla Batı sömürgeciliği* ve İslam dünyasının dağılması durdurulabilecek ve “yeniden” büyük ve güçlü İslam birliği (İttihad-ı İslam) kurulabilecektir.

2.1. İSLAMCILIK KAVRAMI

Kavram olarak “İslamcılık” din anlamında ele alınmamaktadır. “İslamcılık”ı, İsmail Kara şu şekilde tarif etmektedir:

XIX-XX. Yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden (...) kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket” (Kara, 1986: Önbilgiler),

Ali Bulaç:

(...) aidiyetlerini ve mensubiyetlerini bu dinde ifade eden Müslümanların bir kesiminin (bunlar da okumuş yazmış çevreler, politik zümreler ve sosyal önderlerdir) bu dinin genel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikri ve siyasi hasılanın toplamı (Bulaç, 2004: 50),

Ayşegül Komşuoğlu ve Gül M. Kurtoğlu Eskişar ise:

İslam'ın siyasette, devlet yönetiminde ve günlük yaşamda daha fazla kullanılmasını ve/veya İslami kaynaklara daha fazla yönelinmesini

* İlk dönem İslamcılarının Batı sömürgeciliğine karşı olan cihat, sonraki dönemlerde Batı emperyalizmine yönelik olarak günümüze kadar taşınmıştır.

destekleyen ve bu uğurda siyasi yolları kullanarak bu amaçlara ulaşmaya çalışan her türlü hareket, grup, parti ve oluşumu... kısaca, doğrudan veya dolaylı olarak siyasi bir hareketi güden ve ideolojisinde İslam'ı temel referans noktası olarak alan her hareket (Komşuoğlu ve Eskişar, 2009: 9)

Batılılar da son tanımdakine benzer şekilde İslamcılığı, modernizme ve Batılı yaşam tarzına karşı itiraz bilincini yaşatan müslümanların tutumunu ifade etmek olarak anlamaktadırlar (Türkmen, 2008: 11). Bu doğrultuda İslamcılara göre batılılar müslümanların kültürüne, tarihine ve dinine karşı bir savaş açarak toplumu ahlaken yozlaştırdığını ve ülkeyi bağımsızlıktan, kimlikten ve özgüvenden yoksun bir uydu haline getirdiğini savunarak (Erbakan, 1991: 13, 31) batıya karşı mücadele bilincini yükseltirler.

İslamcılık, bu tanımlamalardaki gibi İslami referanslarla siyasi katılımı ifade etmesi olarak ele alındığı takdirde, Aktay'a göre Türkiye'deki bazı dini hareketleri (bazı Nurcu gruplar ve tarikatlar gibi) İslamcılık olarak nitelendiremeyiz (Aktay, 2004a: 17). Mert de Nur cemaati ile Fethullah Gülen cemaatini İslamcı olarak nitelendirme konusunda tereddüt etmektedir (Mert, 2004: 415). Ancak Sayyid'in önerdiği gibi İslamcılığı, "bir müslüman olarak ilişkilerini İslam'ın tarihsel formasyonu ve geleneklerinin içinden konumlandırarak, bunu kendine bir davranış ufku kılma projesi" (Sayyid, ty, alıntılan Aktay, 2004a: 18) şeklinde anlamamız durumunda, ne tür bir İslam yorumuna sahip oldukları önemli olmaksızın, siyasi pratiğinin merkezine İslam'ı koyan her türlü müslüman oluşuma İslamcılık diyebiliriz (Aktay, 2004a: 18).

Kavramı sosyolojik bağlamda ele alacak olursak Türkiye'deki İslamcı hareketin tüm aktörlerini, "parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek ya da bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan bir insan topluluğu" (Akt. Erkilet, 2004: 88) ve "toplumsal düzenin bazı yönlerinin değiştirilmesine yöneltilmiş olan ve toplumsal olarak paylaşılan eylem ve inançlar" (Akt. Erkilet, 2004: 88) olarak ele aldığımızda hepsini birer toplumsal hareket olarak görebiliriz. Bu bağlamda Erkilet'e göre:

(...) aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, en ılımlısından en radikaline kadar söz konusu oluşumların hepsinin kavramsal, tanımsal ve nesnel anlamında birer İslami hareket oluşturduğunu da söyleyebiliriz çünkü bu hareketler, inançları sistem dışına itilmiş olan müslüman kitleleri temsil ettikleri iddiasındadırlar ve bu kitlelere İslam'ın toplumsal hayatta yeniden yaşanabileceği vaadinde bulunmaktadır (Erkilet, 2004: 91-92).

2.1.1. İslamcılığın Temsili

İslamcılığın tanımı ne kadar geniş yapılırsa yapılsın, sosyolojik açıdan örgütlü bir birliktelik ve “değişime” odaklı olduğundan, 1950 sonrası sağ-muhafazakar ve İslamcı partilerin oy deposu haline gelmiş az veya çok dindar geniş halk kitlelerini kapsamaz. İslamcılık akımı ideolojik ve siyasal bir karaktere sahiptir (Tunaya, 2003: Giriş). Bu nedenle İslamcılık, ister dinin aslına dönüş, ister Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğüne karşı bir tepki, isterse de İslami referanslı hak ve özgürlüklerini otoriter sistem ve yöneticilerine karşı savunmak olarak algılsın, bu kavramı hiçbir dönemde bu şekilde algılamayan halkın inandığı ve yaşadığı dinden (İslam'dan) farklıdır. Bulaç'a göre:

“İslamcılar, müslüman halkın belki kavramsal çerçevede ifade edilmeyen [ve etmeyi de düşünmedikleri] inançlarını ve kültürel değerlerini kimi zaman asıllarına irca ederek, kimi zaman da reddederek veya bazen seleksiyondan geçirerek yeniden formüle etmişlerdir ve bu anlamda İslamcılık, halkın müslümanlığından kopuk değil, ama farklıdır (Bulaç, 2004: 50).

Bu nedenle Türkiye'deki dindarlık ve dini vurguları olan bir partiye oy vermek ile bireysel olarak söz konusu seçmeni İslamcılık bağlamında tanımlama arasında bir ilişki kurulamaz (Komşuoğlu ve Eskişar, 2009: 14). Hatta, birçok Müslüman grup, ekonomik ve sosyal ilişkilerinde daha rahat davranabilmek ve/veya cemaatlerinin geleceği açısından İslamcılık niteliğinden uzak durmaya çalışmaktadırlar. İslamcılar, “bilinçli Müslümanlar olduklarını iddia ederek, henüz Müslüman sıfatını hak etmeyen bir topluma bilinç aşılama çabaları” (Çınar, 2005: 33).

Mardin'in sınıflandırması İslamcı-Müslüman kesimleri ayırmada ve Türkiye'de İslamcılık hareketini anlamada kullanılacak parametrelerdir. Mardin, İslamcılığın en az iki eksenini olduğunu, birincisinin okumuş ve aydınların fikirlerinden oluşan düşünce akımı ile ikincisinin geniş halk kitlelerinin bir "İslami Nizam" gerçekleştirmeye çalışan arayışları olduğunu söylemektedir. Mardin'e göre bu arayışı temsil eden ve "hadis ehli" adı verilen bu gruplar, toplumun alt katmanlarından oluşurlar, Tanzimat'la birlikte taşradan büyük şehirlere gelen ve yeniliklere kapalı, tutucu bir zümredir (Mardin, 1991: 9, 18). Ancak, Mardin'in tarif ettiği bu kesim ile hala taşralı ve toplumsal değişim anlamında dini bir talebi bulunmayan halk kitlelerini karıştırmamak gerekir. Böyle bir kesimin İslam'ı kültürel bir yaşam biçimi olarak benimsemiş toplumlarda olması doğaldır. Cumhuriyet sonrası ve özellikle 1980'lerden sonraki İslamcı hareket içinde bu kesimi belirleyici bir unsur olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla İslamcılığın, İslamcı harekete dönüştüğü (Bulaç, 2004: 65) 1950 sonrası çok partili süreçte ortaya çıkan ve İslamcı hareketin kuramcıları entelektüeller ile dini bir gelenek olarak benimsemiş ve hatta zaman zaman anti-İslamist unsurlar taşıyan geniş halk kitleleri arasında bir yerde konumlandırabileceğimiz, hareketin tabanı olarak bu "İslamcı taşralıları" görmek mümkündür. İslamcı hareketin tabanını oluşturan bu kesimin sosyolojik bazı yönleriyle arasında bulunduğu iki kesimle kesişse de ayırt edici yönleri vardır: Türkiye'de köyden kente göçle birlikte varoşların popülasyonunu oluşturmuşlardır, vasıfsızdırlar ama çocuklarını okutmaya çok heveslidirler. Çocuklarını büyük bir ekseriyetle İmam Hatip okullarında okutmuşlardır. Sınımlanacak bir şemsiye olarak destekledikleri İslamcı partilerin ve tarikatların kemikleşmiş tabanını oluştururlar. İslami referanslı eylemlerin yığınlarını ve İslamcı sivil toplum kuruluşlarının finansmanını sağlarlar, tasavvufa meyillidirler. Genelde ticaretle iştigal ederler ve özellikle dini konularda aralarında güçlü bir esnaf dayanışması vardır. Mardin, 31 Mart hareketinin de bu kesimlerce yapıldığının altını çizmektedir (Mardin, 1991: 20). İslamcı hareketin yükselişe geçtiği 1980 sonrasında da hareketin temel taşıyıcılarından biri olarak bu kesimleri görmek gerekir.

2.1.2. İslamcılığın ve İslamcılarının Özellikleri

İslamcılık düşüncesinin ilk olarak Hindistan-Pakistan ve Mısır gibi ülkelerde ortaya çıkması doğrudan, sömürgeleşmiş olmalarıyla ilgilidir. Bu düşüncenin öncüleri bir tarafta bunu kuramsallaştırırken diğer tarafta halkı bilinçlendirmek için radikal söylemlere başvurdular. Bu bakımdan Osmanlı İslamcıları ile aralarında daha çok bu söylem etrafında bir farklılık göze çarpmaktadır. Yukarıda da açıklandığı gibi Osmanlı İslamcılarının fikirleri daha çok Batılılaşmaya bir tepki etrafında şekillenmiş ve tartışılmıştır. Çünkü hali hazırda bir İslami iktidar mevcuttur ve hedef onun “ıslah” edilmesidir. Bunun yolu da resmi toplumun inşası için mevzuatın reforme edilmesidir. Bu açıdan, bir halk hareketine gerek duymamışlardır. İlk dönem İslamcılığının önemli bir karakteristiğini oluşturan bu durum, İslamcılığın İslamcı harekete dönüşmesiyle farklı bir nitelik kazanmıştır: İslamcı hareket, taşralı İslamcılarının eliyle siyasetin merkezine taşınmıştır. Ancak burada Mardin’in tespitini tartışmakta fayda vardır. Mardin, Türkiye’de, birkaç istisna haricinde, Atatürk devri laikliğini yumuşatmaya çalışan eğilimlere “İslamcılık” demenin mümkün olmadığını savunmaktadır, çünkü ona göre, Türkiye’de İslamcı referanslarla faaliyet gösterenler ve özellikle bunu laikliğe karşı bir muhalefet aracı olarak kullanan siyasi partilerin ideolojilerinin İslami felsefeden çok, Batı kültürünün Türkiye’ye geçmesine karşı alınacak pratik tedbirlerde toplanmasındandır ve bu da tipik bir “taşralı İslam” davranışdır. Buna karşılık, dünyadaki İslamcılık hareketi bir tarafta bir İslami nizam kurmayı amaçlarken bir tarafta da bunu temellendiren bir kuram oluşturmaya çalışmaktadır. İki oluşum birbirleriyle karşılaştırıldığında Türkiye’deki İslamcı hareket, içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşın cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan, “püritanist” bir değerler kümesinden oluşur (Mardin, 1991: 32-33). Mardin’in bahsettiği oluşumların dini içerikli programları ve toplumsal yapıyı bu yönde dizayn etme projeleri olsa da genel olarak altyapısı sağlam bir İslamcı kuramla beslenmediklerinden realize edilmeleri mümkün olmamıştır.

İslamcı hareketin kavramsal ve düşünce planındaki fakirliğini (aslında buna “sınırlılığını” demek daha doğru olur) işaret etmekte haklı olmakla beraber İslamcılığın tanımında genel olarak özellikle vurgulanan “ideolojik” ve “siyasi”

karakteri Mardin'in bu kapsamda bilerek dışladığı ya da eksik bıraktığı bir noktadır. Dinler dogmatik bir özelliğe sahiptirler. Dolayısıyla, mevcut bir felsefi ve kuramsal yapıları zaten oturmuştur. Üstelik Yahudilik ve Hıristiyanlık'ın tersine herhangi bir değişikliğe uğramaksızın günümüze kadar gelen İslam'ı diğerlerinden ayıran özelliği sosyal hayatın her yönünü düzenlemek üzere formüle edilmiş olmasıdır. Yoğunluk dereceleri farklı olsa da İslamcı düşünürlerin, kamu hukukunun İslami değerlerden yola çıkarak düzenlenmesi isteği İslamcılıkta başat konumdadır (Duran, 2004: 133). Bu konuda literatürde çok farklı düşünceler de yoktur. İslam'ı, örneğin Hıristiyanlıkta kiliseler gibi temsil eden bir kurum yoktur. İslam, doğrudan bireye ve özellikle de topluma hitap eder. Hatta İslam'da toplumsallık her zaman ön plandadır. Ancak, İslam'ın toplumun tüm problemlerini karşılayacak hükümler ihtiva ettiği şeklindeki halk tipi din algılaması aslında ortaçağdan itibaren tartışılan; yeni olaylara yeni İslami yorumlar getirilmesi (içtihat meselesi) konusu ve İslamcılık düşüncesinin; İslam'ın (daha doğrusu müslümanların) Batı'da gelişen bilim ve teknolojik gelişmelere kayıtsız kalması neticesinde gerilemesi düşüncesi ile doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan ele alındığında konu, Müslüman uleması tarafından yüzyıllardır tartışılan ve çalışmamızın alanına girmeyen felsefi tartışmalara kadar uzanır. Ancak, bu tartışmalar ve hareketler, İslamcılığın sürekli olarak gelişmeye açık ve içinde bulunduğu şartlara hem değişerek (ya da uyum sağlayarak) hem de değiştirerek sürekliliğini korumuş bir hareket olduğunu göstermektedir. Hilafetin kaldırılması ile birlikte başlayan dinin kamusal hayattan radikal bir biçimde tecrit edilme döneminde felsefi gelişmesini sürdürmesi zaten beklenemezdi. Türkiye'de İslamcılık, bundan sonra daha farklı bir formda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde pratik eylemsellik, kuramsal gerekliliği aşarak İslam'ın yaşam alanını açmıştır. Fakat engeller aşıldıkça düşünsel altyapı zayıflığı daha belirgin hale gelmiş ve bu defa gerileme ve dağılma yaşanmıştır.

Çağdaş İslam teolojilerinin akla ve siyasal-ahlaksal normlara meydan okumasının referans noktasında, İslam'ın tarihsel pratiği yer almaktadır (Kurtoğlu, 1999: 14). Ancak gerçek şu ki, modern İslamcılık akımı çağdaş düşünce ve siyasal akımlardan etkilenmiştir, hatta birçoğuna göre onların bir ürünü ve sonucudur (Kara, 2004: 41). Duran'a göre İslamcılık, başka ideolojik/siyasi düşünce veya duruşlara

eklemlenme ihtiyacı duyuyor. Ona göre bunun birinci nedeni Mardin'in de belirttiği gibi İslamcılığın, bağımsız bir entelektüel çizgi oluşturmadaki sancısı, ikincisi ise Göle'ye göre İslamcı aydının modernlikle kurduğu sıkıntılı ama süreklilik arz eden ilişkisidir (Akt. Duran, 2004: 129). Bulaç'a göre İslamcılık modern dünyanın ürünü olmasıyla birlikte her yeni durumda işleyen, gelişen ve kendini üreten de bir süreçtir (Bulaç, 2004: 51). Benzer şekilde Gellner, İslam'ın modernleşme süresince gerilemeyeceğini, aksine gelişeceğini iddia eder (Akt. Özdalga, 2006: 163). Çınar'a göre ise İslamcılık yarı moderndir, çünkü bir yandan ulus-devlet ve teknoloji gibi modernitenin örgütsel ve araçsal boyutlarını kabul ederken, diğer yandan da bireycilik, kozmopolitlik ve cinsel eşitlik gibi aydınlanma ideallerini reddetmektedir (Çınar, 2005: 21).

İlk dönem İslamcılardan itibaren İslamcı aktörlerin çoğu Batı'da eğitim görmüş veya Batı tipi eğitim almış, yabancı dil bilen ve çoğunluğu mühendis, gazeteci, yazar, doktor, siyasetçi gibi Batılı aydın tipine uygun profil çizerler. Osmanlı İslamcıları ile Cumhuriyet İslamcıları da formasyonları itibariyle kendi aralarında farklıdırlar. Batı'da olduğu gibi düşüncelerin kitapla yayılmasının sınırlı olduğu Osmanlı'da bu işlevi gazeteler yaptığından “gazeteci-aydın” olarak da adlandırılan (Türköne, 1991: 43-45) ilk dönem İslamcıları sonrakilere göre İslami ilimlere daha çok vakıftırlar. İslami ilimlerde kavramsal çerçeve çizebilecek insanların yanı sıra devlet adamları, Batılı eğitim almış bilim adamları ve ulema da vardır. Dolayısıyla Bulaç bu nesle “ulema-aydın” demenin daha uygun olduğunu belirtmektedir (Bulaç, 2004: 57).

İslamcıların moderniteye eklemlemeleri kullandıkları araçlarla ilgilidir; cumhuriyetçilik, milliyetçilik, anayasa, liberalizm, kapitalizm, muhafazakarlık, demokrasi, Kemalizm, sekülerizm, İslamcıların lehte ya da aleyhte üzerinde tartıştıkları modern kavramlardır. İktidara ortak ulema Batılılaşmaya topyekun karşı çıkarken (Bulaç, 2004: 581) İslamcılar, konuyu hangi açıdan alırlarsa alsınlar, düşüncelerini hep bu Batılı kavramlar üzerinden geliştirdiler. Oluşturdukları irili ufaklı gruplarla ki bunlar daha çok dergi ve gazeteler etrafında olmuştur, yöneticilere ve muhaliflerine seslenme ve Osmanlı'yı (ve dolayısıyla İslam'ı) kurtarma yollarını

göstermeye çalışmışlardır. Ana düşüncelerden biri İslam'ın ilerlemeye mani olmadığını ispatlamak olmuştur. Hatta Said Nursi bu konuda Kuran'ın bilimsel icatları işaret ettiğine dair risaleler yazmıştır. İlk dönem İslamcılarının, fikirlerini sadece iktidara yönelik olarak kullandıkları yanlıtıcıdır. Her ne kadar dönemin şartlarına ve aynı zamanda İslam'ın aşkın devlet anlayışına uygun olarak İslamcılarının resmi toplumu düzenleme gayretlerinin ana eksenini bu yönde olmuşsa da gazeteler ve özellikle camiler bu düşünceleri en azından kentli halkla buluşturan önemli araçlar olmuştur. Aynı araçların 1945 sonrasında da Türkiye'deki İslamcı hareketin ivme kazanmasında da benzer bir işlevi üstlendiği görülecektir.

2.1.3. İslamcılığın Diğer Fikir Akımlarıyla İlişkileri

Osmanlı modernleşmesi şüphesiz sadece İslamcılarının koşturduğu bir arena değildi. Osmanlı modernleşmesi/Batılılaşması cereyanı içinde İslamcılık dışında iki büyük akım daha ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, Batıcılık diğeri ise Türkçülüktür. Aşağıda, İslamcılığın ve İslamcılarının her iki fikir akımıyla ilişkileri ele alınmıştır.

2.1.3.1. Batıcılar İle İlişkileri

İslam dininin Osmanlı'yı geri bıraktığını ve kurtuluşun ancak dine mesafe konularak Batı'nın tüm eğitim, ekonomik, teknolojik ve hatta bazı Batıcılara göre ahlaki yaşam biçiminin yerleşmesiyle mümkün olacağını savunan ve kendi içlerinde de katı-ılımlı olarak ayrılan Batıcılar ile İslamcılar arasında şiddetli fikir savaşları yaşanmıştır. Batıcılar, Dr. Abdullah Cevdet ile Cemal Nuri ve arkadaşlarının çıkardıkları İçtihat Dergisi etrafında toplanmışlardır. Bunların yanı sıra Prens Sabahattin, Tefik Fikret, Mustafa Kemal de Batıcılar arasında sayılmaktadır. Batıcılar, İslam'ın Batıyla ve dolayısıyla rasyonalist düşünceyle uyuşmayan yönlerine şiddetli tenkit getirirler; eleştirileri daha çok taassup ve softalıkla mücadele, kadınların tesettürü, dört kadınla evlilik, irtica hürriyetinin olamayacağı ve Batı'nın rönesansına benzer İslam'da da köklü bir reformun gerekliliği konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bazı rasyonalist İslamcılarla Batıcıların fikirleri, dervişlik, hurafeler, batıl inançlarla mücadele ve daha ılımlı, orta yol bir İslamcılık konularında ortaktır. Bunların başında da Şemsettin Günaltay gelir.

İslamcılar, Batıcıların tenkitlerine cevap vermişler ve bu daha çok, İslam'ın ilerlemeye mani olmadığını, bunun nedeninin Müslümanların tembelliğinden kaynaklandığını ve Batı'nın aslında ahlaken ve manevi açıdan bir çöküntü içinde olduğunu dolayısıyla fen, iktisat ve teknoloji gibi bilimler dışında Batı'dan bir şey alınmaması gerektiğini dayanaklarla ispatlamak üzerine odaklanmaktaydı. Ancak bunları yine Batı kaynaklı araçlarla yapıyorlardı ve örneğin meşruti yönetim/demokrasi, faiz, medeni hukuk, Kuran'daki metafizik olaylara İslami referanslı rasyonalist açıklamalar getirmeye çalışıyorlardı.

2.1.3.2. Türkçüler İle İlişkileri

İslamcılığın karşısındaki bir diğer akım da Türkçülük akımı olmuştur. Dönemin ulus-devlet akımına paralel olarak gelişen Türkçülük akımı ile İslamcılar arasında da Batıcılarla olduğu gibi şiddetli bir mücadele yaşanmıştır. İslamcılar Türkçüleri, Şamanist Türkçüler ve İslamcı Türkçüler olarak da tasnif etmişler ve Ahmet Naim'e göre birinciler, yeni bir iman ve yeni bir milliyet ihdası gayesindedirler ve onları hiç muhatap almamak gerektiğini savundular (Tunaya, 2003: 70). İslamcıların temel argümanı, İslam'ın milletler ve kavimler üstü bir din olarak geldiği ve her türlü milliyetçiliği kaldırarak Müslümanları "ümme" bilinciyle birleştirmiş ve bu sayede dünyaya hükmetmiş olduğudur. Mehmet Akif ve Ahmet Naim gibi isimler, milliyetçiliğin İslamiyete tamamen zıt bir düşünce akımı olduğunu ısrarla gündeme getirmişlerdir. Mehmet Akif'in Balkan Savaşı sırasında Beyazıt camisinin kürsüsünde söylediği şu sözler İslamcıların bu konudaki görüşlerini özetlemektedir:

Ey cemaat-i müslimin; siz ne Arapsınız, ne de Türksünüz, ne Arnavutsunuz, ne Kürtsünüz, ne Lazsınız, ne Çerkezsınız! Siz ancak bir milletin efradısınız ki o da millet-i muazzama-i İslamiye'dir. Müslümanlığa veda etmedikçe kavmiyet davasında bulunamazsınız, kavmiyet gayretine düştükçe de Müslüman olamazsınız (Ersoy, ty, alıntıl原因 Tunaya, 2003: 71).

Mardin, İslamcıların milliyetçilik konusunda aslında kafalarının karışık olduğunu ve Müslümanlığın nerede bitip Türklüğün ve Osmanlılığın nerede başladığı hususunda devamlı bir sorun yaşadıklarını söyler (Mardin, 1991: 26). Gerçekten de

bu durum İslamcılığın yükselmeye başlamasıyla da İslamcılar için artarak bir sorun olmaya devam etmiştir. Hatta geç sayılabilecek bir tarihe kadar İslamcılar, Türklüğün etkisinden kurtulamayarak İslamcılığı, Türk-İslamcı bir anlayışla savunmuşlardır. Ancak genel olarak İslamcılık, milliyetçilik karşıtı bir akımdır.

İslamcılarla Batıcılar ve Türkçüler/milliyetçiler arasındaki çatışmalar ideolojik olduğundan sadece bu döneme ait değildir. Cumhuriyet tarihi boyunca, bazı dönemler birbirine yaklaşırlar da bu anlaşmazlık ve çatışmalar devam etmiştir. İslamcılığın, özellikle 1970'lerden sonra sağcılık ve muhafazakarlıktan kopuşundan sonra bu çatışmalar şiddetlenmiştir. Ancak, özellikle 28 Şubat darbesinden sonra İslamcılar tekrar muhafazakâr çizgiye dönmüşlerdir.

2.1.4. II. Abdülhamit ve Pan-İslamizm

Osmanlı bürokratik sisteminin bozulması neticesinde İmparatorluğun çöküşünü durdurmak için Tanzimatçıların başlattıkları laik reformlar, başlangıçta ulemeden destek görse de zamanla ulemanın merkezi karar verme sürecinden soyutlanmalarıyla modernleşme sürecinin aleyhinde gelişmiştir. Özellikle eğitimde laikleşme önemli bir yol ayrımı yaratmıştır. Medreseli kadıların yerini alacak Batı'daki gibi ücretli bürokratlar yetiştirmek üzere 1859'da Mülkiye Mektebi kurulmuştur. Eğitimde laikleşme süreci Tıbbiye'nin (1827) ve Harbiye'nin (1834, 1846) kurulmasıyla aslında daha önceleri başlamıştı (Akt. Mardin, 1991: 44). 1850 ve 1860'larda ilköğretim sonrası eğitim sistemi ülkenin her tarafına yaygınlaştırılmaya başlanmış ve bu kapsamda önemli bir başarı olarak iyi derecede matematik ve Türkçe eğitimi veren Rüşdiye Mektepleri ile 1880'de Hukuk Mektebi açılmıştır (Mardin, 1999: 44). Ancak, özellikle yargı ve eğitimdeki bu laikleşme süreci Osmanlı Devleti'nin şer'i niteliğini ortadan kaldırmış değildir. Hatta Türköne'ye göre bazı kesimlerde laik uygulamalara tepki olarak şeriat daha güçlü konumlar kazanmıştır; örneğin Mecelle'nin çıkarılması ve hilafet kurumunun önem kazanması Tanzimat döneminde olmuştur (Türköne, 1991: 72). Tanzimatçıların kurumsal laikleştirme çabaları İslamcılarının tepkisini çekmiş ve yukarıda açıklandığı gibi, İslam topraklarında başlayan sömürgeleştirmelerin de etkisiyle İslamcılık düşüncesi ortaya çıkmıştır.

II. Abdülhamit, İslamcılarının düşüncelerinin etkisinde kalmıştır. Abdülhamit için İslamcılarının Batı karşıtı ve geri kalmışlığa İslami çözüm önerilerini, imparatorluğu bir arada tutacak bir unsur ve sömürüye uğramış Osmanlı topraklarındaki Müslümanlar için emperyalizme karşı bir direniş aracı olarak görmüştür. Abdülhamid, aslında İslamcılarının fikirlerini benimserken Tanzimatçıların devlet teşkilatını rasyonelleştirme ve modernleştirme işlerini devam ettirmiş, laikleşme sürecini desteklemiş; kısaca imparatorluğun selameti için tavsiye edilen formüller arasından orta bir yol izlemeye karar vermiştir (Mardin, 1991: 50). Lewis'e göre Abdülhamid, hürriyetçi ve meşrutiyetçi fikirlere şiddetle düşman olmakla birlikte hem imparatorluğu hem de kendi konumunu güçlendirme araçları olarak gördüğü batılılaşmaya ve reformlara, akıllıca seçmek ve uygulamak şartıyla tamamen karşı da değildi (Lewis, 1991: 176). Abdülhamid, kırsal kesimlerin kalkındırılması gibi ekonomik politikaların yanı sıra Müslümanlara, halifenin şahsında birleştirici bir kimlik oluşturma çabaları için din adamlarından faydalanarak propaganda çalışmaları yürütmüştür (Mardin, 1991: 51). Şam'ı Medine'ye bağlayan Hicaz demiryolu projesi Abdülhamid'in Panislamist politikasında önemli bir rol oynamıştır (Lewis, 1991: 183). Bu propagandanın, İstanbul'daki Levanten basını rahatsız edecek düzeyde olduğu Pall Mall ve The Levant Herald gibi gazetelerin, hilafetin güç kazanmasının Avrupa için yaratacağı tehlikeye dikkat çekmelerinden anlaşılmaktadır (Akt. Türköne, 1991: 192). Dönemin Osmanlı yanlısı, Hadika, Basiret ve Arapça çıkan El Cevaip gibi gazeteleri ise sürekli olarak hilafet propagandası yapmışlardır (Türköne, 1991: 192). Sonuçta hilafet kurumu özellikle II. Abdülhamit döneminde diplomasinin ana konularından biri haline gelmiştir (Türköne, 1991: 193). Hindistan'da başlayan "Hilafet Hareketi" de zaman zaman Abdülhamit'in bu diplomasisi ile buluşmuştur.

II. Abdülhamit, sonraki İslamcılar açısından önemli bir figürdür. Onun Panislamist çabaları ve başarıları İslamcılar için ideal bir çerçeve oluşturmuştur. Hicaz demiryolu projesi, İslama yaptığı hizmetlerin önemli bir örneği olarak sunulmuş, Yahudi liderlerinden Theoder Herzl'i, Filistin'de Yahudiler'e toprak talebi karşısındaki resti ve kovuşu sonraki İslamcı kuşaklara bir efsane olarak anlatılmıştır. Abdülhamid'in basına getirdiği sansür ve istihbarat politikasının ise üzerinde pek

fazla durulmaz. Resmi görüşün özellikle son Osmanlı yöneticilerini hain ilan etmesi Abdülhamit'te aksi bir tepki yaratmıştır. “Kızıl Sultan – Ulu Hakan” polemikleri çokça yapılmıştır. İslamcıların önemli bir ekseriyeti Abdülhamid'i, Fatih, Yavuz ve Kanuni ile eşdeğerde saygıyla anarken daha radikalleri ise onu, Tanzimatçıların laik reformlarını devam ettirdiği gerekçesiyle eleştirirler (Hamza Türkmen ile görüşme, 2010).

2.1.5. İslamcılar, Milli Mücadele ve Mustafa Kemal

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndan mağlup ayrılmasıyla Anadolu'ya sıkışması ve bazı bölgelerinin işgal edilmeye başlanmasıyla kaçınılmaz bir direniş hareketi başlatılmıştır. Yeni nesil İslamcılar resmi tarihin aksine bu direnişin Mustafa Kemal tarafından değil bizzat Sultan Vahdeddin tarafından başlatıldığını iddia ederler. Bu görüş İslamcılar arasında oldukça kabul görmüştür. Bu görüşe paralel olarak, laik ya da İslamcı birçok yazar milli mücadelenin Anadolu'daki dini unsurlar tarafından desteklendiği hatta örgütlendiği konusunda hemfikirdirler. Mustafa Kemal'in Anadolu'ya padişahın talimatı ile gönderildiği hususu da İslamcılar arasında genel bir kabul görür*. Mardin, Anadolu'daki istilaya karşı örgütlenmenin birçok yerde din adamları tarafından yürütüldüğünü belirtirken örnek olarak Isparta gibi eskiden beri din adamı yetiştiren bir yörede, örgütlenmeyi Isparta Müftüsü'nün yaptığını gösterir (Mardin, 1991: 28). I. Meclis'te yer alan temsilcilerin içinde dini lider ve şeyhlerin sayısı az değildir. Her ne kadar milliyetçiler de Kurtuluş Savaşı'nın hem milli hem de dini duygularla birlikte yapıldığını kabul etseler de buradaki dini duyguların İslamcılık ve şeriatçılık akidesinden doğma klerikal bir zihniyetin mahsulü değil, sadece insanları birbirine bağlayan ve milli duyguyu perçinleyen bir bağ olduğunu savunurlar (Safa, 1997: 86). Bu değerlendirme şüphesiz seferberliğe tam destek veren geniş halk kitleleri açısından yerinde bir tespittir. Ancak, milli mücadelenin başarıya ulaşmasından sonra

* Nicole ve Hugh Pope'e göre; İstanbul hükümeti tarafından Dokuzuncu Kolordu müfettişliğine atanan Mustafa Kemal'in Sultan Vahdeddin ile bir Avrupa seyahati esnasında düşüncelerini Sultan'dan saklamadığı ve Sultan'ın buna rağmen onu Samsun'a görevlendirdiğini, Sultan'ın Mustafa Kemal'e Samsun'a gideceği günün akşamı şunları söylediğini belirtmektedirler; “Paşa, devlete şimdiye kadar çok iyi hizmetler verdin. Fakat tüm bunları unutmanı istiyorum. Yerine getirmek üzere olduğun hizmet şimdiye kadar yerine getirdiklerinin belki de en büyüğüdür. Devleti bile kurtarabilirsin” (Pope ve Pope, 2000: 64).

İslamcılar yeniden ayrışıp rejimle aşırı kutuplaştıkları için milli mücadeledeki katkıları gözardı edilmiştir (Bostan Ünsal, 2004: 85).

Dönemin ve bugünün İslamcılarına göre milli mücadelenin amacı İslamlaşmak içindir ve hareketin lideri Mustafa Kemal ve arkadaşları da bunu kullanmıştır. Öke'ye göre o dönemde Türkler'de milli şuurlu, II. Meşrutiyetle hızlanan Türkçülük akımına rağmen, Anadolu genelinde hala emekleme safhasındadır ve Mustafa Kemal'in, halkı kendi vatanlarını savunmak için hareketlendirmek üzere İslama sarılması tabiidir. Türk milliyetçiliğinin uyanışında İslam'ı çıkış noktası olarak görmesi de onun başarılı sosyal mühendisliğinin işareti (Öke, 1991: 45). 23 Nisan 1920'de açılan Birinci Millet Meclisi'nde Ankara müftüsü tarafından yayınlanan ve Anadolu'daki 152 müftü tarafından onaylanan fetvada Müslümanlar, halifeyi esaretten kurtarmak için ellerinden geleni yapmaya çağrılıyorlardı (Karpaz, 2008: 133). Öke'ye göre bunun bir de dış politika boyutu vardır; sömürgelerindeki Müslüman halka Mustafa Kemal'in "dinsiz bir ittihatçı" olduğu ve Kuva-yı Milliye'nin ise padişaha ve hilafete karşı olduğu propagandasını yayan İngilizlere karşı Mustafa Kemal, İslamcılık anlayışını açıkça sergilemek zorundaydı (Öke, 1991: 46).

Sonuçta Mustafa Kemal, geri kalmışlığın dinden kaynaklandığını düşünen bir Batıcı ve hilafete karşı olduğu halde, konjonktür gereği dine karşı açık bir cephe al(a)mamıştır. Ancak, dini kamu alanından çıkarılma hedefi her zaman ön planda olmuştur. Mustafa Kemal bir ideolog değildi. Onun için, devlet düşüncesini kuramsal düzeyde geliştirecek bir formasyona da sahip değildi. Metin Heper'e göre onun devlet düşüncesi, kendi yorumladığı biçimiyle tarihsel olaylara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Heper, 2007: 224). Cumhuriyetin kurulmasından önce bir gazetecinin Mustafa Kemal'e, "yeni kurulan devletin dini olacak mı?" sorusuna o dönem olumlu cevap vermesine rağmen bu olaya dört yıl sonra Nutuk'ta şöyle açıklık getirir:

Gazeteci muhatabımın sualine, "hükümetin dini olmaz!" diyemedim. Aksini söyledim, "vardır efendim, İslam dinidir" dedim. Fakat derakab "İslam dini hürriyet-i efkara maliktir" cümlesiyle cevabımı tanzih ve tefsir lüzumunu

hissettim. Demek istedim ki hükümet, efkar ve vicdana riayetle mukayyet ve mükellef olur. Muhabı, verdiğim cevabı, şüphesiz, makul bulmadı ve sualini şu tarzda tekrar etti: “Yeni hükümet bir din ile tedeyyün edecek mi?” “Edecek mi, etmeyecek mi bilmem!” dedim, meseleyi kapatmak istedim. Fakat mümkün olmadı (Atatürk, ty, alıntıl原因 Cündioğlu, 2005: 15).

İzmit toplantısında Mustafa Kemal Atatürk’ün refakat zabiti olarak hazır bulunan Siirt mebusu Mahmut Soydan bu olayı şöyle değerlendirmektedir: “Gazi hazretlerinin verdikleri cevaplarla, yakından bildiğim asıl kanaatleri arasında tam bir mutabakat yoktu. Müzakereler bittikten sonra bunu bizzat kendileri de ifade ettiler” (Soydan, 1929, alıntıl原因 Cündioğlu, 2005: 15). Cumhuriyet kurulduktan sonra da Mustafa Kemal bu düşüncelerini sık sık dile getirmiştir. İslam aleyhine kullandığı ifadeler dönemin baskıcı şartları içerisinde çok fazla tepki çekmese de zamanla İslamcılar tarafından antikemalist ve antilaik çatışmalarında referans olarak çokça kullanılmıştır. Bunlardan 1 Kasım 1937 tarihindeki Büyük Millet Meclisi’nin açılış konuşmasında söylediği, “(...) Bu prensipleri gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyle aslı bir tutmamalıdır. Biz ilhamlarımızı gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz ” (Atatürk, 1937, alıntıl原因 Heper, 2007: 225) sözü İslamcılar tarafından Mustafa Kemal’in dinsiz ve İslam düşmanı olduğu konusunda kanıt olarak sunulmuştur (Kaçar, 1989, alıntıl原因 Kara, 2009: 336).

Milli Mücadele’nin kazanılmasıyla, hem İstanbul hem de Ankara hükümeti Lozan Barış Konferansı’na davet edildiler. Ancak Mustafa Kemal, birlikte katılmanın padişahın konumunu Ankara hükümeti karşısında güçlendireceğini düşündü ve 1 Kasım 1922’de Büyük Millet Meclisi’nin aldığı bir kararla saltanat ilga edildi (Karpas, 2008: 137). Hilafet kaldırılmadı, daha doğrusu kaldırılamadı çünkü Mustafa Kemal, dini unsurların siyasal değişikliğe karşı muhalefetini (Lewis, 1991: 259) göze alamamıştı ve süreci zamana bıraktı. Ancak, hilafeti geçmişle ve İslamlıkla bir bağ olarak görüyordu ve bu bağı koparmaya kararlıydı (Lewis, 1991: 263). Çünkü ona göre bu bağ, ulusal devleti kendi sınırlarının dışındaki krizlerin içine sokuyor ve böylece ulus devletin ruhuna ters düştüğu gibi ayrıca halife ve

ülkedeki diğer İslami kurumlar varlığını sürdürdükçe, eski rejim taraftarlarının daima İslam'ın sembollerini reformculara ve onların programlarına karşı güçlü bir silah olarak kullanma ihtimali devam ediyordu (Ahmad, 2006: 70). Nitekim Meclis ve Cumhuriyet Halk Fırkası içindeki muhafazakarlar endişelerini dile getirerek Mustafa Kemal'e açık bir muhalefet göstermeye başladılar. Milli hakimiyet esasının normal bir sonucu olarak görüldüğünden çok fazla tepki çekmeyen saltanatın kaldırılışı Tunaya'ya göre İslamcı cepheyi, Meşrutiyet'in sosyal hayatı içinde kazandığı kuvvetinden düşürmüş, vesayet iddiasını hiçe indirmiştir (Tunaya, 2003: 139).

Zamanla Mustafa Kemal'in düşünceleri yavaş yavaş açıklığa kavuştukça bu cepheyi karşısında bulması çok zor olmamıştır. Cumhuriyet, bu tartışmalar ve çekişmeler içinde kabul ve ilan edilmiştir. Ancak Cumhuriyetin, meclisin tamsayısı 286 olduğu halde 158 üyenin ittifakı ile kabul edilmesi (Tunaya, 2003: 139) İslamcılarının muhalefetini göstermesi açısından dikkate değerdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCILIĞIN FETRET DEVRİ

3.1. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE İSLAMCILIK

Osmanlı devletinin yanlış Batılılaşma hareketine muhalafet eden İslamcılar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla yeni devletin İslam'ı ihya ederek devletin resmi dini olarak yenileşme hareketine rehberlik edeceği inancı ve beklentisi içine girmişlerdir. Onun için, Milli Mücadele'de tam destek verdikleri Ankara hükümetinin saltanatı kaldırmasına sessiz kalmışlardır. Ancak, Cumhuriyetin kurucu kadroları onlar gibi düşünmüyordu ve hilafetin de kaldırılması ile ardarda gelen laik reformlarla Kemalizm-İslam çatışması başlamıştır. İslamcı aktörlerin birçoğu, kendi halklarıyla çatışma halinde olmak istemediğinden geri çekilmişlerdir. Bu nedenle Türkiye'de dini alanda önemli bir boşluk meydana getirecek olan 26 yıllık bir “fetret devri” başlamıştır. Bu bölümde bu süreci inceleyeceğiz.

3.1.1. Hilafetin Kaldırılmasının Etkisi

Kurtuluş Savaşını destekleyen Hintli Müslümanların önde gelen liderlerinden Ağa Han ile Emir Ali'nin başbakan İsmet İnönü'ye gönderdikleri ve saltanatın kaldırılması ve Cumhuriyetin ilanının hilafet makamını belirsizleştirdiğini ifade ettikleri mektubun İstanbul basınınca yayınlaması karşısında bazı gazeteciler tutuklanmış ve İstiklal Mahkemesinde yargılanmışlardır (Tunaya, 2003: 142). Böylece hem dışarıda, hem ülke genelinde hem de bizzat mecliste halifelik tartışılmaya başlanmıştır. Burada, hem hilafeti kaldırmak isteyenlerin hem de hilafeti savunanların din dilini kullanmaları dikkat çeken bir husustur (Yıldırım, 2005: 72). Bu atmosfer içinde Mustafa Kemal'in, 1 Mart 1924 tarihinde açılan Büyük Millet Meclisi'nde, “diyaneti İslamiye'yi, asırlardan beri müteamil olduğu veçhile bir vasıtai siyaset mevkiinden tenzih ve ila etmek” (Atatürk, 1924, alıntılan Lewis, 1991: 263) üzere yaptığı konuşma Cumhuriyet Halk Fırkası'nca teklif olarak hazırlanmış ve 3 Mart günü Büyük Millet Meclisi'ne, Şer'iyeye ve Evkaf vekaletlerinin de kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu tasarısı ile birlikte sunulmuş kabul edilmiştir (Tunaya, 2003: 144). Yine aynı kanunla, Osmanlı hanedanı mensuplarının

Türk topraklarından sürgün edilmesi de kabul edilmiştir. Sürgün hem Osmanlı hem de hilafet makamına son noktayı koymasından dolayı İslamcılar tarafından not edilmiş, hiç unutulmamış, her vesile ile propaganda malzemesi yapılmış ve yeni nesillere aktarılmıştır.

Halifeliğin kaldırılması İslamcıları farklı yoğunlukta etkilemiş ve İslamcılarda çok farklı tepki ve duruşlara yol açmıştır. Bu durum, İslamcılığın laik Cumhuriyet karşısında ilk yenilgisini işaret etmektedir ancak diğer taraftan, İslamcıların devletle aralarının bu şekilde açılması, sonraki dönemlerde devlet-halk karşıtlığının derinleştiği her yerde İslamcılığın bir toplumsal hareket olarak demokratik gelişmelere bir motivasyon, bir enerji, bir zemin ve bir inisiyatif oluşturmasına yol açmıştır (Aktay, 2004b: 68-69). Buna paralel olarak Yıldırım, hilafetin ilgasıyla birlikte İslam ile devlet arasındaki bin yıldan fazla süren ilişkinin bozulduğunu ve Müslümanların, hilafet aracılığıyla devletin omuzlarına yükledikleri yükün ortada kaldığını, dolayısıyla hilafetin kaldırılmasının, “İslam’ı yeniden aktif hale getirme etkisi yaptığı” ve konunun, belirli bir kurumun tekelinden çıkarak tüm Müslüman bireylerin gündemine girdiğini belirtmektedir (Yıldırım, 2005: 73).

Hilafetin kaldırılması, Uzak Doğulu bir kısım Müslümanların tepkisi dışında diğer İslam coğrafyalarında herhangi bir etki yaratmamıştır. 1940’lardan sonra başta Hizbu’t Tahrir örgütünün olmak üzere radikal İslamcı hareketlerin hilafet talepleri Türkiye ölçeğinde değil, daha evrensel ve milliyetçi unsurları aşkın bir İslam merkezi oluşturma düzeyinde taleplerdir. Ancak Türkiye’de, radikal İslamcılar dışındaki hemen tüm İslamcı ekoller, hilafet merkezini Türkiye olarak algılamaya devam etmişlerdir. Bu bakımdan, onun kaldırılması Türkiyeli Müslümanların sisteme karşı baştan negatif bir tutum takınmalarına yol açmıştır.

3.1.2. Cumhuriyetin Kutsallık Arayışı

Hilafetin kaldırılmasının ardından ardarda gelen inkılaplarla kamusal alandan çıkarılan İslam bundan sonra merkezi bir sorun olarak Türkiye gündeminden hiç düşmemiştir. Bu çatışmayı bir süre sonra Kemalistler, Kemalizmi bir din ve

Atatürk'ü de peygamber olarak İslama alternatif yapma çabalarına girişmişlerdir. Yaşar Nabi, “Yeni din ezanları” adlı şiirinde şöyle demektedir:

Motorların şarkısı olsun yeni bestemiz / Yeni din ezanları minareler yerine /
Bulutları püskürten bacalardan okunsun / Ceddimiz nasıl önce tapardıysa
ateşe / Öyle cumhuriyetle doldurduk kalbimizi (Akt. Doğan, 1997: 78).

Aka Gündüz, “Atatürk'ün tapkınıyız, Her şey O'dur, Her yerde O var” diye başlayan “Yürekten Sesler” şiirinde, “Varsın! Teksin! Yaratansın!” gibi sadece Allah'a atfedilen sıfatlar kullanmıştır (Akt. Doğan, 1997: 84). Yine Kemalettin Kamu'nun, “Ne örümcek ne yosun / Ne mucize, ne füsün / Kabe arabın olsun / Bize Çankaya yeter (Akt. Doğan, 1997: 86) dördlüğü süreç içerisinde Kemalistler tarafından unutulmasına rağmen İslamcılar tarafından din aleyhtarı tutumlar olarak Atatürk ve cumhuriyet rejimi aleyhine kullanılan kanıtlar olmuştur.

Kemalistler, İslam'ın sert söylemlerinden uzak bir “milli din” oluşturmada kararlıydılar; Behçet Kemal Çağlar Atatürk için mevlüt yazmış ve “Atatürk ekber” diyen başka şiirler de yazılmıştır. Vedat Nedim Tör'ün yeni bir din kurmaya çalışan “Dinimiz” başlıklı kitabını dinin nasıl yaşanacağını açıklayan kitaplara verilen ad olan ilmihale benzeten Behçet Kemal Çağlar şunları yazmıştır:

Kemalizmi yalnız dövizlere, rakamlara, nizamname veya programlara emanet edip geçemeyiz. Onu bir iman halinde içe sindirmek ve bütün nesillere benimsetmek gerekir. Anlamış kafanın yanında inanmış ruh ve bu anlayışla inanın verdiği şuurla heyecanla çarpan yürek lazım. Vedat Nedim Tör, kitabının adını işte bunun için dinimiz koymuştur. (...) Büyük hedefler isteyen, büyük inanışlara susamış genç ruhlar için bu kitap bir milli ilmihaldir. Yarının Türkiye'si içimizde öyle bir dindir ki yalnız onun için taassuba mübah ve toleransı günah sayıyoruz. (...) Bizim dinimiz Türkiye'yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa ahiretteki cennetin yolu da Türkiye'nin cennetinden geçer (Akt. Kara, 2009: 28).

20 Haziran 1928’de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde görevli bir uzmanlar komisyonunun aldığı kararlar camilerde İslam’ın geleneksel formatını bozma amacına yönelik olması açısından önemlidir:

(...) mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mabetlere girilmesi tavsiye edilmelidir. (...) Ayrıca, mabetlere musiki aletlerinin kabulü dahi lazım gelir, mabetlerde ilahi mahiyetinde asri ve enstrümantal musikiye kati ihtiyaç vardır... (Akt. Jaschke, 1972: 40-41).

Osmanlıların son döneminde uygulanmaya başlanan; camilerin minareleri arasına yerleştirilen mahyalara dini kısa ve veciz söz yazma geleneği Cumhuriyet döneminde: “Atatürk”, “Varol İnönü”, “Türk Yılmaz”, “Para Biriktir”, “30. Yıl Kutlu Olsun” gibi laik unsurlar taşıyan sözlere dönüşmüştür (Kara, 2009: 75, 82-83). Dini, kamusal alandan tamamıyla çıkarma amacındaki bir sistemin camileri bir toplumsallaştırma aracı olarak alet etmesi ve kullanması, kendi içindeki paradoksu yansıtmaya açısından da ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Toplum Batılılaştırma hedefi sadece dini kurum ve yaşamın yasaklanması/değiştirilmesi ile de sınırlı kalmamıştır. Batılılaşma süreci, eskiye ait hemen herşeyi değiştirme gibi anlaşılmaz bir eskiler-yeniler (anciens-moderns) çatışmasının bu dönemde, devleti kurtarma misyonu ile kendisini özdeşleştirmiş olan aydınların bilinç dışı kararlarına bırakmıştır (Kahraman, 2008: 171). İçişleri Bakanlığı’nın 26 Ocak 1935 tarihli bir genelgesini bağlı kurumlarına tebellüğ eden Bursa Valiliği, “eski şark musikisinin [Türk Sanat Müziği] ortadan kaldırılması” için evrensel (batılı) müziğin kökleştirilmesini emreden yazısı (Akt. Kara, 2009: 39) buna iyi bir örnektir.

1925 Şubatı’nda başlayan ve kısa sürede Güneydoğu illerine yayılan Şeyh Sait isyanının bastırılması amacıyla, hükümete olağanüstü ve diktatörlük yetkileri veren ve 1929 yılına kadar yürürlükte kalacak olan Takrir-i Sükun Kanunu aceleyle meclisten geçirilmiş (Lewis, 1991: 265) ve zaten var olan İstiklal Mahkemeleri’ne Doğuda ve Ankara’da özellikleri de eklenerek gerici bir ayaklanma olarak görülen bu isyan ile Kemalist reformlara karşı, bunu takip eden, Anadolu’nun çeşitli illerindeki

ayaklanmalar (Tunaya, 2003: 157-158)* bastırılarak lider konumundakilere idam cezaları verilmiştir. Bu dönemde, İstiklal Mahkemeleri'nin verdiği idam cezalarının sayısı konusunda bugüne kadar net bir sayı verilememektedir. Ayrıca, bu konu İslamcılarla Kemalistler arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Tunaya, mahkemelerin birçok idam kararı verdiklerini belirtmekle yetinir (Tunaya, 2003: 158). Bazı İslamcılar bunun onbinlere vardığını, sadece Konya'da çoğunluğu ileri gelenlerden oluşan üç bin kişinin idam edildiğini iddia etmektedirler (Hamza Türkmen ile görüşme, 2010).

İslamcılar arasında en ünlü idamlık, kılık kıyafet devriminden önce yazdığı ve Müslümanların Batılılar gibi giyinmelerini eleştiren “Frenk Mukallitliği” adlı kitabı nedeniyle idam edilen İskilipli Atıf Hoca adıyla bilinen İskilipli Mehmet Atıf (1875-1926)'dır. İskilipli Atıf Hoca'nın şahsında İstiklal Mahkemeleri tarafından verilen bu idam kararları İslamcıların bilinçaltılarında bir öfke ve nefret uyandırmıştır. Bu duyguların toplamı baskı döneminin nispeten azalmasıyla özellikle entelektüel düzeyde sürekli gündeme getirilip kullanılacağı gibi İslamcı tabana da laik baskının boyutlarının ispatı bakımından örnek teşkil etmiştir.

Şeyh Sait isyanının bastırılmasından sonra, muhafazakarların partisi haline gelen Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın da kapatılmasıyla Kemalist sistem İslam karşıtı reformlarını hızlandırmıştır: Şapka İktisası Hakkında Kanun (1925), Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun (1925), hafta tatilinin Cuma gününden Pazara alınması, alafranga saatin kabulü (1925), takvim değişikliği (1926), resmi binaların üzerlerindeki tuğraların kaldırılması (1927), Türk Medeni Kanunu'nun kabulü (1926), Beynelmilel Erkamın (Rakamların) kabulü (1926), harf inkılabı (1926), “Devletin dini din-i İslam'dır” ibaresinin anayasadan çıkarılarak “laiklik” ilkesinin konması ve yemin ifadelerinin değişmesi (1928), Arapça ve Farsça'nın okul programlarından çıkarılması (1929) gibi (Kara, 2009: 32). Bu reformların hepsinin dinle alakalı oldukları açıktır.

* Tarık Zafer Tunaya, bu ayaklanmalar arasında Rize, Of, Giresun, Erzurum, Maraş, Çerkeş isyanlarını saymaktadır.

Cumhuriyet elitlerinin hedefi bir dünya görüşü olarak laik Cumhuriyet ideolojisinin İslam'ın yerini almasıydı. Binnaz Toprak'a göre:

Kemalist devrimlerin birçoğunun –şapka, kıyafet, alfabe devrimleri gibi- bugün sosyal bilimlerde kabul edilmiş çağdaşlaşma endeksleriyle pek ilgisi yoktur. Ama bu tür değişiklikler Kemalizmin ana amacına hız kazandıracak niteliktedir. O amaç da Türk toplumunu İslami bir konum yerine batılı bir konuma oturtmaktır” (Toprak, 1978, alıntılan Kara: 2009: 32).

Gerçekten de 1924'den itibaren yapılan reformların birçoğu doğrudan ya da dolaylı olarak dini kamusal alandan uzaklaştırma amacına yöneliktir. Kurtoğlu, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır:

(...) Onlara [Kemalistler] göre modernleşme ancak dinin kamusal ve toplumsal yaşam alanlarındaki işlev ve etkisinin bertaraf edilmesiyle mümkün hale gelecek olan (pozitivist) Batılı aklın kurucu edimleri kanalıyla gerçekleşebilecektir. Bu, 18. yüzyılın ortalarından itibaren aşına olunan mani-i terakki İslam'dır oryantalist iddiasının Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu kadroları tarafından da teyit ve tasdik edildiği anlamına gelmektedir (...) Cumhuriyetin kurucu kadrolarının gerçekleştirdikleri bütün reformlar, onların söz konusu iddiayı benimsediklerinin açık delilleridir. O halde hiçbir tereddüde mahal kalmadan denilebilir ki, Osmanlı'dan kopuş söyleminin asıl gönderimi, toplumsal işleyişin biçimleyici ve bütünleyici bir parçası olan dinden kopuştur (...) Hilafetin kaldırılmasından, şapka devrimine; miladi takvimin kabulünden Latin harflerinin kabulüne kadar bütün devrimler İslam dininin ve kültürünün toplumun tahayyül ve hafızasında yer etmiş sembollerini hedef almıştır (...) (Kurtoğlu, 2004: 207-208).

Kara (2004: 28) ise, Cumhuriyet ideolojisinin İslam unsurunu devre dışı bırakarak modernleşme projesi yürütmenin peşinde olduğunu, İslam'la çatışmayı göze aldığını ve İslam'la çatışarak bir kimlik oluşturmaya çalıştığını belirtmektedir. Bu kimlik, dinden bağımsız bir ulusal bilinç yaratma kimliğidir ve bu kapsamda yapılan reformların hemen hemen tamamı İslam'ı bir karşı ideoloji olarak görmenin sonucu verilen tepkilerdir. Türklerin, İslamiyet öncesi tarihini canlandırmayı

amaçlayan Türk Tarih Tezi ve Türklerin tüm ırkların atası olduğunu kanıtlamaya çalışan Güneş Dil Teorisi gibi Batılı tarihçilerin gerçekdışı bulduğu (Pope ve Pope, 2000: 20) iddialar bu amaca yönelik çabalar olmuştur.

3.2. İSLAMCILARIN TEPKİLERİ

1924 sonrası dönemin, İslamcılar açısından son derece travmatik bir dönem olduğunun altı çizilmelidir. Çünkü İslamcılar, Büyük Millet Meclisi hareketinden, Batı'dan tercüme edilen kanunları kaldırarak “İslami teşkilat ve mevzuatını” yeni kurulacak devlette kurmasını beklemekteydiler (Akt. Duran: 2004: 131). Bu tarihten itibaren İslamcılar hem siyasi hem kurumsal düzeyde Osmanlı devleti ile birlikte tasfiye edilmişlerdir (Bulaç, 2004: 48). Öncelikle, İslam devleti mefhumu ortadan kalkmıştır. Artık kurtarılacak bir devlet kalmamıştır. Bu, birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. İslamcıların Tanzimat'tan beri tartıştıkları konular bir anda anlamsızlaşmış ve hükümsüzleşmiştir. Aktay'a göre, tartıştıkları fihhi konular, günlük medeni işlerin sürdürülmesinden, daha makro toplumsal düzenlemelere kadar birçok konu karşılıksız kalırken, kutsal dayanaklar da muhatapsız kalmıştır. Türkiye Müslümanları tarihte ilk defa sahipsiz kaldıkları duygusuna kapılmışlardır. İslam'ın can verdiği eski rejim, eski siyasi beden, aynı organlar üzerinde başka bir toplumsal ve siyasi bedenin ikamesiyle geçersiz kılınyordu (Aktay, 2004b: 68, 70). Ali Bulaç'a göre bu dönemde İslamcılar, sadece Türkiye'de değil tüm İslam dünyasında İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar Ehl-i Kehf uykusuna yatırılmış olacaktır ve çeyrek asırlık bir “fetret” dönemi geçireceklerdir (Bulaç, 2004: 49).

İlk şoku atlattıktan sonra İslamcılarının çoğu durumu kabullen(e)mişler ve bunun “geçici” olduğunu sanmışlardır. Devletin resmi dini henüz İslam'dır ve İslamcılar Cumhuriyetin kurulmasından sonraki birkaç yıl, tepkilerini hala yanlış Batılılaşma çerçevesinde gündeme getirmeye devam etmişlerdir. Erzurum milletvekili Gözübüyükzade Ziya Hoca, yapılan reformların dini hayatı olumsuz yönde etkileyeceği konusunda mecliste 1925 bütçe görüşmeleri esnasında yaptığı bir konuşmada, “(...) bir takım edani (alçaklar) İslam kadınlarını barlara ve tiyatro sahnelerine kadar çıkardılar (...)” (Akt. Tunaya, 2003: 152) diyerek ağır bir şekilde eleştirmiştir. Dönemin bazı İslamcılarının göre Batı, kendisinden alınabilecek iyi bazı

şeyler de üreten bir ‘medeniyet’ değildir artık. Aksine her tür kötülüğün, işgalin, ahlaksızlığın hülasa ‘şeytanlığın’ merkezidir (Deveci, 2005: 66). Bu geçici durum İslamcılarda çok farklı tepki, sonuç veya arayışlara yol açmıştır (Aktay, 2004b: 71). Aşağıda bu tepkiler dönemin belli başlı İslamcı isimleri ve tepki şekilleri çerçevesinde ele alınacaktır.

3.2.1. Mehmet Akif Ersoy

II. Meşrutiyet İslamcılığının en önemli temsilcilerinden biri olan Mehmet Akif Ersoy’un tepkisi en dikkate değer olanlardan biridir. Akif, evrensel İslamcılığın kurucusu sayılan Cemalettin Afgani ve özellikle onun öğrencileri Muhammed Abduh ile Abdülaziz Caviş’ten etkilenmesine (Bostan Ünsal, 2004: 74) rağmen kendine özgü bir İslamcılık anlayışı ile geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde öne çıkmış bir kişidir.

İslami tahsil de görmüş olan Akif, Mülkiye Mektebi’nde uzunca bir süre okumuş ama sonra bırakarak Baytar Mektebi’ni bitirmiştir. Dolayısıyla Batılı düşünce formasyonuna da sahip olan Akif’in, pozitivist felsefeden de etkilendiğinden özellikle dindeki hurafelere karşı olan görüşleri önemlidir. Ona göre İslam medeniyeti Batı medeniyetinden teknik gelişme dışında daha üstündür ve bu konuda katı Batıcılarla sürekli bir polemik ve mücadele içerisindedir. Batılı modeli körü körüne her şeyiyle almak gerektiği iddiasını eleştirir ve Batı bilimini kendi değerlerimizle değerlendirmemiz gerektiğini ifade ederek, “Alınız ilmîni garbın alınız sanatını; Veriniz hem de mesainize son süratini...” ve “Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı; asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı” gibi dizeleri bu görüşlerini özetler (Akt. Bostan Ünsal, 2004: 76). Aslında Batı medeniyetini ve Batıcıları eleştirmekle beraber I. Dünya Savaşı sırasında kaldığı Berlin hakkında yazdıkları onun, birçok konuda onlarla paralel düşündüğünü de göstermektedir (Bostan Ünsal, 2004: 76).

Akif, çok etkilenmesine rağmen, devrimle bütün problemlerin çözüleceğini düşünen Afgani’ye karşılık eğitimle dönüşümün mümkün olacağını savunan Abduh’tan yana tavır koymuş ve bu bağlamda ilkokulların açılmasını, medreselerin

ve mekteplerin çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini ve medreselerin Arap ve Fars, mekteplerinse Avrupa taklidini çocuklara aşıladığını ve en önemsiz bir işte bile dışarıdan adam getirmek zorunda kalınmasını ve eğitim sisteminin ileriye dönük umut vermemesini eleştirmiştir (Bostan Ünsal, 2004: 77-78). Batıcılara karşı olduğu gibi “kavmiyetçi ve ayrılıkçı” olarak gördüğü Türkçü ve milliyetçileri de sert bir şekilde eleştirmiştir.

Akif, İslami referanslı toplumsal ve siyasal görüşlerini sadece yazı ve şiirle değil aynı zamanda eylemleriyle de göstermiştir; Balkan Savaşı’nda Edirne gibi şehirlerin işgal edilmesiyle bunların kurtuluşu için çalışmış, Trablusgarp Savaşı’nda etkin olan Teşkilat-ı Mahsusa bünyesinde faaliyetlerde bulunmuştur (Akt. Bostan Ünsal: 2004: 76). Bu kapsamda I. Dünya Savaşı’nda Almanların esir aldığı İngiliz saflarında savaşan Müslümanlara “halifelik” makamıyla savaştıklarını anlatmak üzere dış görevlere dahi gitmiş, bu konuşmalarının Müslüman esirler üzerinde büyük etkisinin olduğunu o günkü Alman gazeteleri de yazmıştır (Akt. Bostan Ünsal: 2004: 84).

Akif, Sevr Antlaşması’na karşı halkı bilinçlendirici faaliyetlerinin yanı sıra antlaşmanın ekonomik yaptırımlarına da dikkat çekmiştir (Bostan Ünsal, 2004: 85). Görüşlerini Eşref Edip’in Sırat-ı Müstakim dergisinde açıklayan Akif, sürekli olarak iktidara muhalif olmuştur; Reşat’a kızıyor, Abdülhamit’ten öğreniyor, Vahdetin’e hem kızıyor hem öğreniyordu (Akt. Bostan Ünsal: 2004: 76). Akif aynı zamanda Teşkilat-ı Mahsusa ile birlikte Anadolu hareketine de katılmış ve daha sonra Burdur mebusu olarak Büyük Millet Meclisi’nde yer almıştır. Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasıyla, verilen görev üzerine İstiklal Marşı’nı yazmıştır.

Mehmet Akif, hilafeti ve iktidarları şiddetle eleştirmesine rağmen hilafetin kaldırılması ve devletin İslami niteliğinin kalkmasıyla büyük bir şaşkınlık ve hayal kırıklığı yaşamıştır. Çünkü, ömrünü Batıya karşı mücadeleyle geçirmiş İslamcı bir aydın olarak yeni sistemi içine sindirememiştir. I. Meclis’te İslamcılara karşı gelişen atmosfer karşısında önce milletvekilliğinden istifa etmiş ve İstanbul’a dönmüştür (Akt. Bostan Ünsal: 2004: 86). Ardından Mısır’a giden Akif’in bu göçü farklı

şekillerde yorumlanmıştır. Bazıları, onun bu kararı şapka giymemek için (Aktay, 2004b: 75), bazıları ise maaşsız, işsiz ve polis takibi altında kalması nedeniyle (Akyol, 2010) aldığı söylemekle beraber şüphesiz nedenler sadece bunlarla sınırlı değildir. Akif'in bu kararı, İstiklal Marşı ödülünü reddetmiş bir kişi olarak ekonomik gerekçelerin ötesindedir. Akif, dönemin din karşıtı reformları ile hukuksuz uygulamaları (İstiklal Mahkemeleri ve Tahrir-i Sükun Kanunu uygulamaları) karşısında İslamcılara yapılan baskılara bir tepki olarak Mısır'a gitmiştir.

Akif, Cumhuriyetin ilk dönemindeki diğer İslamcılar gibi (örneğin Said Nursi) bir ikilem yaşamıştır; Cumhuriyeti hemen hemen hiç eleştirmemiştir çünkü ona göre ülke herhangi bir düşman işgali altında değildir. Öyle olsaydı halkı onlara karşı uyarabilirdi ancak politikalarına karşı olduğu kişiler bizzat Kurtuluş Savaşını yürütenlerdi. Dolayısıyla, bir hayal kırıklığı, küskünlük ve mağlubiyet hissi ile ülkeyi terk etmek durumunda kalmış ve bundan sonra ölümüne kadar hiç şiir yazmayarak bir suskunluğa girmiştir. Aktay, Akif'in bu göçünün bir radikal tavır olarak nitelenebileceğini söylemektedir (Aktay, 2004b: 78) ki bu yorum Akif'in bu tavrının sonraki İslamcılar'da yaratacağı etki bakımından geçerli bir yorumdur. Akif, bu dönemle ilgili çok az şey söylemiştir. Ama onun sisteme tepkisini görebilmek hiç zor değildir; bazı şiirlerinde, farklı olayların hissiyatıyla yazılmış olsa da Cumhuriyet sonrası İslamcıların Cumhuriyet algılarını ortaya koymak ve yaşadıkları ortamı anlatmak açısından kullandıkları “diasporik edebiyatın”^{*} ilk örneklerini vermiştir, “Teselliden nasibim yok, hazan ağlar baharımda; / Bugün bir hanumansız serseriyim öz diyarımda! / Ne hüsrandır ki: Şark'ın ben vefasız, kansız evladı, / Serapa Garb'a çiğnettım de çıktım hak-ı ecdadı!” (Ersoy, 2007: 486). Benzer şekilde, “Vatan cüda değilim, fakat firakıyla / Muhacirane gezer ağlarım öz diyarımda” (Akt. Aktay, 2004b: 78). Bu mısralar Cumhuriyet sonrası İslamcılarının, kendi vatanlarında bir yabancı algısına dayanak teşkil eden ifadeler olarak kullanılmıştır.

Akif'in bir diğer tepkisi de Cumhuriyetin ilk yıllarında kendisine teklif edilen Türkçe Kuran mealinin yazımına Mısır'da devam ettiği ve bir kısmını tamamladığı

* Kavram Yasin Aktay'a aittir.

halde sonradan bunu bırakması ve yazdıklarını da imha etmesidir. Akif'in, Cumhuriyet kadrolarının dine karşı olan tutumları ve özellikle ezanın Türkçe okunmaya başlanmasıyla kendi tercümesinin de Kuran'ın yerine ikame edilme endişesi karşısında gösterdiği bu tepki onun şahsında İslamcılığın yeni döneme karşı sergilediği tipik tavırlardan birini temsil etmiştir (Aktay, 2004b: 79).

Akif, Mısır'da Kahire Üniversitesi'nde edebiyat profesörlüğü yapmış ve ölümünden kısa bir süre önce Türkiye'ye gelerek İstanbul'da vefat etmiştir. Cenazesinde devlet töreni yapılmamıştır. Milli şair olmasına ve milletvekilliği de yapmış olmasına rağmen Akif'in devlet töreni istememesi de sisteme tepki olarak algılanmalıdır. Nitekim, İslamcı öncülerin devlet töreni istememelerinin nedeni dini kaygılarının yanı sıra sisteme olan tepkilerini ifade etmektedir.

3.2.2. Hem Terk Hem Tepki: Mustafa Sabri Efendi

Mehmet Akif gibi Türkiye'yi terk ederek yine Mısır'a giden İslamcılardan biri de son Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi'dir. Mustafa Sabri, Akif'in aksine tepkisini sözlü ve yazılı olarak gündeme getirmiştir. Mısır'da yazdığı "Hilafetin İlgasının Arkaplanı" adlı kitabında Cumhuriyet kadrolarına karşı öfke ve eleştirilerini dönemin olaylarını kendi görüşleri çerçevesinde analiz ederek dile getirmiştir. Kitabın yayıncısı önsözünde, Mustafa Sabri'nin kitabının orijinal ismini, "Nimet, Hilafet ve Din Nimetlerini İnkâr Edene Reddiye" koyduğunu belirtmektedir (Sabri Efendi, 1998: 7). Mustafa Sabri burada, başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet kadrolarını şiddetle eleştirerek reformların apaçık dinden dönme olduğunu vurgulamıştır (Sabri Efendi, 1998: 141).

3.2.3. Said Nursi ve Nurculuk Hareketi

Cumhuriyet sonrası İslamcı tepkilerinden en önemli ve diğerlerine göre farklı bir nitelik taşıyanı Said Nursi'nin tepkisidir. Önemlidir çünkü Cumhuriyet tarihi literatürüne bir marka olarak "Nurculuk" hareketini kazandırmıştır; farklıdır çünkü diğer İslamcılara göre yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni doğrudan reddetmemiş, karşısına almamış ve İslam'ın bu toprakların asli unsuru olarak kalacağına inanarak mücadelesini şekillendirmiştir. Bu bakımdan bizzat kendisi, dönemini ikiye ayırır;

eski Sait, yeni Sait. Bu ayırım, tarihsel açıdan geç Osmanlı ile erken Cumhuriyet dönemini işaret etse de aslında zihinsel bir değişimi ifade etmektedir. Çünkü Nursi, İttihat ve Terakki'den başlayarak sürekli olarak siyasal ve toplumsal olayların içinde olmuştur. Kürt olması ve tahsilini Doğu medreselerinde yapmış olması nedeniyle üzerinde Nakşi ve Kadiri tarikatlarının etkisi de bulunan Nursi, Avrupa'yı da takip edebilen ve onların İslama karşı olan tutumları karşısında görüşler ileri süren materyalist ve pozitivist düşüncelere karşı Kuran'ın akla uygun olduğunu ispatlamaya çalışan bir yaklaşıma sahiptir.

Doğu'nun kalkınması için Van'da "Medresetü'z Zehra" adında bir üniversite kurulması teklifinin II. Abdülhamit tarafından reddedilmesi karşısında ona muhalif olarak Nursi, İttihat ve Terakki'ye destek vermiş, 31 Mart Hareketi'ne katıldığı iddiası ile yargılanmış ve beraat etmiştir. Ülke içinde ve dışında yaptığı konuşmalarda istibdat aleyhinde ve hürriyet, meşrutiyet ve siyasi haklar ekseninde konuşmalar yapmış ve yazılar yazmıştır. Cumhuriyet sonrası Nurculuk ekolünde İslam'la demokrasi kavramlarının eklemelenmesinde Nursi'nin bu düşüncelerinin etkisi açıktır.

Nursi, Birinci Dünya Savaşı'nda Van'da Ruslara ve Ermenilere karşı savaşmış ve bir süre Rusya'da esir kalmıştır (Yavuz, 2004: 266). İslamcılarının tamamı gibi Milli Mücadele'ye destek vermiştir. Said Nursi ile Cumhuriyet kadrolarının karşı karşıya gelmeleri bundan sonra başlamıştır. Bizzat Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edilen ve "hoş amedi" (hoş geldin) töreni yapılarak kürsüye dua etmek üzere davet edilen Nursi, Kasım 1922'da geldiği Ankara'dan Nisan 1923'te ayrılmıştır (Armağan, 2010). Kara'ya göre bu davetin görünür sebebi, Said Nursi'nin Milli Mücadele'yi desteklemesi ve Şeyhulislam'ın Kuva-yı Milliye aleyhine yayınladığı ve dağıttığı fetvaya karşı çıkanlardan biri olması ve Mustafa Kemal'in, tasfiye etmekte kararlı olduğu kişilere ve gruplara karşı, onların yerini bir şekilde doldurabilecek veya dengeleyici rol üstlenebilecek müttefikler araması nedeniyle (Kara, 2009: 202). Said Nursi de Ankara'nın aradığı müttefiklerden biridir. Bu süreçte yaşananlar Said Nursi'nin daha sonraki eylem planını çizmesinde özel öneme sahiptir. Milli Mücadele'nin kurmaylarının İslam aleyhinde planları olduğunu

(Yavuz, 2004: 266) ve işaretlerini gördüğü laikleşme dalgasını (Aktay, 2004b: 91) hisseden ve Meclis'teki mebusların birçoğunda dine kayıtsızlık veya Batılılaşma bahanesi altında İslamiyet'e karşı soğukluk havası gördüğünden milletvekillerine hitaben namaza teşvik edici bir bildiri yayınlamış (Armağan, 2010) ve mecliste bir mescit açılması için girişimlerde bulunmuştur. Bunun üzerine, altmış kadar milletvekilinin de bulunduğu bir ortamda Mustafa Kemal, Said Nursi'ye; "Sizin gibi kahraman bir hoca bize lazımdır. Sizi, yüksek fikirlerinizden istifade etmek için buraya çağırdık. Geldiniz, en evvel namaza dair şeyleri yazdınız, aramıza ihtilaf verdiniz" sözüne karşılık Said Nursi durumu açıklayıcı birkaç cevap verdikten sonra büyük bir kızgınlıkla iki parmağını ileri uzatarak, "Paşa Paşa! İslamiyette, imandan sonra en yüksek hakikat namazdır. Namaz kılmayan haindir, hainin hükmü merduttur [dinden çıkmıştır]" karşılığını vermiştir (Nursi, 1987, alıntılan Aktay, 2004b: 95). Bu olaydan sonra Nursi'nin düşünceleri önemli ölçüde değişmiş; artık siyaset yoluyla dine hizmet edilemeyeceği sonucuna vararak Ankara macerasını sona erdirmiştir. Bu nedenle Said Nursi, Mustafa Kemal'in başını çektiği I. Gruba muhalefet eden ve daha çok muhafazakar milletvekillerinden oluşan II. Grupla bir işbirliğine yönelmemiştir (Karabaşoğlu, 2004: 276).

Siyaseti bırakan ve talebelerine de bundan böyle siyasetten uzak durmalarını öğütleyen Nursi, İslam şuurunun ancak bireysel anlamda kazanılabileceğini, siyaset değil insan-merkezli bir metod benimseyerek, zamanın imanı kurtarma zamanı olduğunu vurgulayarak, Müslümanların iman anlayışını bilimsel verilerle güçlendirecek, günlük hayatı İslami şuur etrafında şekillendirecek bir kimlik ve kişilik hareketinin inşasına adanmıştır (Yavuz, 2004: 266).

Ankara'dan Van'a giden Nursi, burada ibadete ve inzivaya çekilmiştir. Ancak, Şeyh Sait isyanı onun için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Silahlı isyanı desteklemesi için yapılan daveti, kardeş kanı döküleceği gerekçesiyle reddetmiş ancak dolaylı da olsa destek verdiği suçlamasıyla Batı'ya sürgün edilmiştir. Burdur, Barla (Eğirdir), Eskişehir, Isparta, Kastamonu, Denizli, Afyon, Emirdağ gibi yerlerde zorunlu olarak ikamet etmiş, sürekli olarak gözetim altında tutulmuş ve ziyaretçileri de kontrol altına alınmıştır. Bu dönemde Risale-i Nur

Külliyyatı adını verdiği ve hem kendisi hem de talebeleri ve sempatanları tarafından kutsallık atfedilecek olan eserlerini yazmıştır. Risalelerin okunması ve dağıtılması da yasaklandığından bu faaliyetler gizlice yapılmış ve böylece “nur halkaları” giderek tüm Anadolu’ya yayılmıştır. Bu halka ve ağlar daha sonra Nurculuk hareketinin örgütsel yapısını oluşturmuştur (Yavuz, 2004: 267). Bu yayılmadan rahatsız olan devlet, Said Nursi ve talebeleri aleyhine birçok dava açmış ve mahkumiyetler yaşanmıştır.

Tüm baskılara rağmen Nurcu hareket giderek büyümüştür. Kemalizmin kamusal alandaki çabalarına özel alanları kuşatan bir din eğitimi geliştirerek cevap vermek Nursi’nin en etkili taktiği olmuştur (Yavuz, 2004: 267). Bu taktiğin toplumsal karşılık bulması da zor olmamıştır. Zira hemen her tür içsel baskıda İslam, halkın sığınak görevini icra etmiştir. Zorla modernleş(tir)me, genel olarak dindar halk kitleleri tarafından reddedilmiş, Kemalist devrimler içselleştirilememiştir. Buna toplumun yakasından tutulup sürüklenmiş olması, toplumun neredeyse refleks olarak muhafazakarlaşmasına yol açmıştır (İnsel, 1990: 12). Din namına hiçbir kurumsal yapının olmadığı bir ortamda Nurcu hareket, muhafazakarlaşan halkın bağı olmuştur.

Said Nursi II. Abdülhamid’e karşı nasıl pragmatist davrandıysa Demokrat Parti (DP)’nin kurulmasıyla siyasete de pragmatist bir anlayışla tekrar giriş yapmış ve 1950’de Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)’ne karşı DP’yi desteklemiştir. Bunda, risalelerin daha rahat basılıp dağıtılmasının temel etken olduğu açıktır. Hatta, DP iktidarının bizzat örtülü ödenekle risaleleri bastırıldığı Yassıada Mahkemesinde de dava konusu olmuştur. Ancak, Said Nursi’nin siyasete girişi yine de temkinlidir ve din eksenli siyaset yapılması konusunda etrafını uyarmıştır; ona göre nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda İslam’ı sahiplenen ve sembolleştiren bir siyasi hareket zararlıdır (Yavuz, 2004: 268).

Son dönemlerini Isparta’da geçiren Said Nursi ölümünden iki gün önce Urfa’ya gitmiş ve Mart 1960’da vefat etmiştir. Cenazesine mülki erkan da katılmış ve Urfa’ya defnedilmiştir. Ancak, sembolleşeceği korkusuyla ihtilalci askerler mezarını açtırarak cesedini alıp kimsenin bilmediği bir yere gömmüşlerdir.

Nurculuk hareketinin siyasi İslamcılığa bakışı ile Türk siyasetine olan etkisi 1950 sonrası dönemde ayrıca incelenecektir.

3.2.4. Süleymancılık Hareketi

Özellikle 1940'lardan sonra cemaatleşerek Türkiye'deki en büyük İslamcı örgütlenmelerden birini gerçekleştiren ve laik Cumhuriyete karşı en büyük tehditlerden biri olarak görülerek sistemin irticai faaliyetler yürüten gerici akımlar listesinin başında bulunan Süleymancılık hareketinin kurucusu Bulgaristan Silistre'de doğan Süleyman Hilmi Tunahan, İstanbul'da iyi bir dini tahsil yaparak İstanbul başmüdürlüğü ünvanını almıştır. 1924 yılına kadar dersiam olarak görev yapmış ve bu tarihten sonra Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun dini eğitimin devlet tarafından tek elden yürütülmeye başlanmasıyla bir süre ticaretle uğraşmıştır. Bu dönemde, devletin din eğitimi konusundaki yasaklayıcı ve baskıcı tutumu neticesinde dini hayattan giderek uzaklaştığını ve bir süre sonra ülkede Kuran okuyacak kimsenin kalmayacağını düşünerek gizli olarak bazı yerlerde Kuran dersleri vermeye başlamıştır. 1936'da Diyanet'te vaiz olarak görev almış ve 1949'dan sonra bazı dini kurumlara yasal izin verilmesiyle Tunahan, illegal kabul edilen faaliyetlerini yasallaştırmış ve Kuran kurslarını 1951 yılından itibaren çoğaltarak; 1956'ya kadar 70 olan Kuran kursu sayısını bu yıl 400'e yükseltmiştir. Tunahan'ın vefat ettiği 1959 yılında kurs sayısı 1000'e ulaşarak İstanbul dışında da kurslar açılmıştır (Aydın, 2004: 311).

Süleyman Hilmi Tunahan'ın ölümünden sonra hareket içinde ciddi bir liderlik tartışması yaşanmamış ve Tunahan'ın ilk öğrencilerinin oluşturduğu bir istişare kurulunca yönetilen cemaat, 27 Mayıs 1960 darbesi döneminde bir duraklama yaşadıysa da 1966'da kurs sayısı 3000'e yaklaşmıştır (Aydın, 2004: 311-312). Kuran kurslarının bu kadar hızlı artmasının nedeni, Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerine, kendi ölümünden sonra Kuran kursları açmaları ve açmamaları halinde hakkını helal etmeyeceği yönündeki vasiyetidir. Tunahan'ın talebeleri de bunu kutsal bir görev sayarak sistemli bir halde Kuran kursu açmaya yönelmişlerdir.

Süleymancuların aktifleşmesi 1951’de kurulan İmam Hatip Okullarının ilk mezunlarını 1958 yılında vermeye başlamasıyla, din görevliliği alanında ciddi bir rekabet doğması ve 1965 sonrası 633 sayılı Diyanet Teşkilat Kanunu’nun çıkmasıyla bu görevlerin İmam Hatip Okulu, İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüsü mezunlarına verilmesi ile başlamıştır. Bundan sonra Süleymancı cemaatinin İmam Hatiplere ve mezunlarına karşı son derece agresif ve düşmanca tavırları başlamıştır. Kurslarında eğitim gören talebelerine de bunu aşlamışlar ve din görevlisi olarak ya da kurslarına yardım toplamak üzere buldukları her ortamda bu düşmanlıklarını gündeme getirmişlerdir. Tabandaki birçok insanın, düşünce farkından kaynaklandığını sandığı bu kavga çok açık bir şekilde devlette resmi din görevlisi olarak istihdam edilme yani ekmek kavgasından kaynaklanmıştır. Doğal olarak da İmam Hatiplilerin ağırlıklı olduğu Diyanet İşleri Başkanlığı ile de cemaat hiçbir zaman barışık olmamıştır. İki taraf arasında karalama ve iftira kampanyaları uzun yıllar sürmüştür. Süleymancular, İmam Hatiplileri, “dini alanda yetersizlik, mezhepsizlik, Vahhabilik”le suçlarken karşı taraf da onları, “tekfirci, hurafeci ve devlet düşmanı” olarak suçlamışlardır. Cemaate, “Süleymancı” nitelemesi de aslında kendileri tarafından değil, bu rekabet ortamında rakipleri tarafından verilmiştir (Aydın, 2004: 310).

Süleymancular, Türkiye’nin yaşadığı her siyasi değişikliğe karşı uyum sağlamak üzere tepkilerini hemen geliştirmişlerdir. Diyanet yasasından sonra teşkilatlanmalarını Kuran Kursları Kurma Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonunu kurarak aynı çatı altında toplamışlar ve Diyanet’te etkinlik kazanmaya çalışmışlardır.

1971 yılı sonrası yönetsel ve stratejik açıdan Süleymancuların ciddi bir dönüşüm yaşadıkları dönemdir. Darbe hükümeti, çıkardığı bir yönetmelikle tüm kurs binalarını devletleştirerek Diyanet’e devrini zorunlu hale getirmiş ve buna karşılık Süleymancular teşkilatlarının adını Kuran Kursları ve Diğer Okul Öğrencilerine Yardım Dernekleri Federasyonu olarak değiştirmişlerdir (Aydın, 2004: 312). Bu değişiklik, cemaatin 1940’lardan beri sürdürdüğü temel amaçlarından köklü bir değişiklik demektir. Çünkü Süleyman Hilmi Tunahan, Türkiye’de toplumun giderek

dinsizleşmeye başladığı ve Kuran okumayı bilen insanların giderek azaldığı iddiası ile sadece Kuran'ı metninden okumayı ve öğretmeyi amaçlamıştır. 1971'de federasyonun kurulmasıyla artık bu amaç farklılaştırılarak, orta ve yüksek öğretime devam eden yoksul öğrencilerin yurt ihtiyaçlarını karşılayan ve bu arada Kuran okuma başta olmak üzere diğer dini eğitimlerin de verildiği talebe pansiyonları görevini üstlenmişlerdir. Bu teşkilatlanma devlet tarafından öğrenci yurdu görüntüsü halinde “gerici” faaliyetlerin yürütüldüğü “odaklar” olarak görülmüş ve zaman zaman birçok yurt devlet takibatına uğramıştır. Ancak, söz konusu yurtların dizaynı ve mefruşatı son derece profesyonelce ve Kuran kursu havası vermeyen modern ve lüks sayılabilecek şekilde yapılarak gerekli tedbirler her zaman alınmıştır.

1971'e kadar herhangi bir liderlik tartışması yaşamayan cemaat içinde Tunahan'ın damadı Kemal Kaçar'ın liderliği almasıyla merkezi bir yapı oluşturulmuştur (Aydın, 2004: 312). Bu durum cemaatin üst düzeyinde bazı kopmalara neden olduysa da Tunahan'a olan akrabalık bağının etkisiyle olsa gerek, genel olarak tabanda kabul görmüş ve Kaçar, Süleymancılara “ağabeyi” olmuştur.

1971 muhtırasından sonra önemli bir gelişme de Süleymancılara yurtdışında teşkilatlanmaya başlamalarıdır. Yurtdışında yaşayan Türklerin dini ihtiyaçlarının karşılanması ve daha çok kendi sosyal tabanlarını alabildiğine genişletme amacına yönelik olarak öncelikle merkez olarak Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Almanya'nın Köln şehrinde İslam Kültür Merkezi adı altında merkezler kurmaya başlamışlar ve daha sonra bunları diğer şehirlere ve ülkelere yaymışlardır (Aydın, 2004: 313). Yurtdışı teşkilatlanmaları da yine İslamcılar arasındaki rekabetten kaynaklanmıştır. Milli Görüş Teşkilatları'nın Avrupa'da kurulmaya başlanması ile Süleymancılara bu alanların kaptırılmaması ve kendileri için de bir faaliyet alanı yaratma tepkisiyle yurtdışı teşkilatlanmalara girişmişlerdir. Benzer şekilde 1980 sonrasında darbe hükümeti de resmi din vurgusu daha açık hale gelen Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla, bu alanda hızlı ve etkili bir örgüt yapısına kavuşan Milli Görüşçüler ile Süleymancılara karşı yurtdışında teşkilatlanmaya başlamıştır. Hatta Diyanet'in yurtdışında görev yapan din görevlilerinin maaşlarını Suudi Arabistan merkezli “Rabıta” örgütünün ödediği iddiası da dönemin darbe hükümetini oldukça

zor durumda bırakmıştır. Sonuçta Süleymancılar, 1981 yılına gelindiğinde 220'si yurtdışında olmak üzere 300 civarında İslam Kültür Merkezi kurmuşlardır (Aydın, 2004: 313).

1980 darbesinden sonra da devletin Süleymancılara bakış açısı değişmemiş ve yine cemaatin yurtlarına ve mal varlığına el koymak için girişimlerde bulunulmuştur. Ancak, sonradan bundan geri adım atılması, yaygın bir kanaate göre cemaat ile darbeciler arasında 1982 Anayasasına “evet” oyu verilmesi karşılığında olmuştur (Aydın, 2004: 313). Bu dönemde de Süleymancılar pragmatist davranmışlar ve teşkilatlarının devletleştirilmesini önlemişlerdir.

Süleymancıların İslamcılık anlamında kavramsal bir çerçevesi bulunmamaktadır. Son derece geleneksel İslam ve sunni-hanefi unsurlara sıkı sıkıya bağlıdırlar. Süleyman Hilmi Tunahan'ın Nakşi tarikatına bağlı olması ve takipçilerinin inanışlarına göre tarikat zincirinin 33. halkasını oluşturması nedeniyle cemaatin tasavvufi eğilimi belirgindir. Cemaat, “rabıta” ve “duada elleri, küçük parmaklar iç içe geçecek şekilde kapalı tutmak” gibi farklı ritüellere sahip olsa da bir tarikat değildir. Güçlü ve kesin bir hiyerarşik itaate dayalı bir yapı oluşturulmuştur. Geleneksel İslam'ı benimsemiş ve bunu titizlikle uyguluyor olması Süleymancılığın halk tabanı ile kolay iletişim kurmasını sağlamıştır. Halk İslamcılığı onun halktan maddi ve manevi olarak destek görmesini sağlamıştır. Daha çok kırsalda yaşayan halk, Süleymancılarının önemli maddi kaynaklarından birini oluşturmuştur. Özellikle Ramazan aylarında köy camilerini ziyaret ederek ve yaz aylarında hasat zamanı yetişkin bir hoca eşliğinde birkaç kurs talebesini yardım toplamak üzere görmek Anadolu'da sık rastlanan bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında, sosyal konumu itibarıyla Süleymancılık, İstanbul'da doğmuş ve iyi eğitilmiş bir kişi tarafından kurulmuş olmasına ve örgütsel açıdan şehirli olmasına rağmen genelde alt kültür düzeyindeki kırsal kesimde muhatap bulmuştur (Aydın, 2004: 321). Özellikle yurt yöneticilerinden başlayarak tüm “ağabeyler” sakalsızdır ve kravat bağlamayı ihmal etmezler. Kendilerine özgü İslami çıkarımları ile faiz gibi İslam'ın yasakladığı alanları kullanabilmişler hatta kazanmak şartıyla kumarın dahi oynanabileceği fetvasını vererek (Kaçar, 1989, alıntılanan Kara, 2009: 343) yurtdışındaki ve

yurtiçindeki taraftarlarının kapitalizmin nimetlerinden yararlanmalarını sağlamışlardır. Cemaat bu sayede önemli bir ekonomik güce de sahip olmuştur.

Süleymancılardan örgüt yapısı manevi unsurlarla destekli otoriter bir yapıdır. Hatta Ruşen Çakır'a göre bu yapı aynı zamanda faşizmandır (Çakır, 1990: 135). Süleymancı kuruluşlar arasında organik ve hukuki bir bütünlük gözükmemekle (Aydın, 2004: 314) birlikte merkezden yönetilen askeri bir disipline sahiptirler. Buna paralel olarak cemaatte zamanla, üst düzeyde önemli kopmalar yaşanmıştır. Bunda cemaat içinde ekonomik gücün kullanılması konusundaki anlaşmazlıklar olduğu kadar cemaatin asli amacından sapmalar olduğu ve Kemal Kaçar'ın insanüstü sıfatlarla ululaştırılmasının da önemli bir payı vardır* .

Çok partili hayata geçilmesinden itibaren hemen tüm İslamcı örgütlenmeler gibi daha çok merkez-sağ partilere meyleden Süleymancılardan istikrarlı bir siyasi çizgileri olduğu söylenemez. Kemal Kaçar'ın lider olmasıyla cemaat, kendi kurs ve yurtlarının selameti açısından Adalet Partisi'ni, başta Kemal Kaçar olmak üzere bazı yöneticilerinin milletvekili olması karşılığında desteklemiştir; Kemal Kaçar üç dönem AP'den Kütahya milletvekili seçilmiştir.

Aydın, Süleymancılardan görünen organizasyonlarının arkasında gizli bir hedefe sahip olduklarını ancak bu iki yapı arasındaki farkın en az olduğu hareketlerden biri olduğunu belirtmektedir (Aydın, 2004: 319). Halbuki iç dünyalarındaki düşünce yapıları itibarıyla bağnazlığa varan ölçüde muhafazakar görünen Süleymancılardan, kılık kıyafetlerinden siyasi söylem ve duruşlarına kadar modern bir görüntü vermekte ve merkeze yakın durmaktadırlar. Örneğin, cemaatin katıksız bir taklit ve itaat unsurlarıyla manevi açıdan bağlı olduğu Süleyman Hilmi Tunahan sakallı olduğu ve kravat takmadığı halde, kurslarda din görevliliği yapan hocalar dahi sakal bırakmaz ve kravat takarlar. Bunun nedeni, toplumdaki, sakallı ve

*Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerinden olan ve iki dönem de milletvekillik yapmış olan Hilmi Türkmen; "Süleyman Efendi'nin hiçbir zaman siyasal amaçları olmadığını, oysa Kemal Kaçar'ın bir kısım müesseseleri, devleti ele geçirmek (...) maksadıyla çalıştığını" söylerken 1980 ortalarında ayrılan ünlü vaiz Hüseyin Kaplan; "cemaatte bir takım sapmalar olduğunu" ve Kemal Kaçar'ı kast ederek; "bu sapmalar, peşinden gittikleri zata istinat ettikleri sıfatlardan geliyor" demiştir (Akt. Çakır, 1990: 136).

pejmurde kılıklı “hoca” algısına uygun düşen bir görüntü vermemektir. Talebe yurtlarında, cemaat tarafından teyit edilmese de, sıkı bir dini eğitim vardır; buna karşılık bu yurtlar görüntü itibarıyla Kuran kursundan ziyade lüks bir oteli andırmaktadırlar.

Aydın’a göre Süleymancılar, resmi din eğitimi politikası eleştirisinin dışında hiçbir zaman yeni bir rejim, alternatif bir sistem arayışında olmamışlardır (Aydın, 2004: 319). Ancak, Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç, 1981 yılında darbe lideri Kenan Evren’e verdiği bir brifingte Süleymancıların amaçlarını şu şekilde açıklamıştır: a) Devleti yıkmak, b) Süleymancılık tarikatına dayalı bir din devleti kurmak. Altıkulaç devamla, cemaatin temel görüşlerini de şu şekilde sıralamıştır: a) Mustafa Kemal deccaldır, b) Devletin yetiştirdiği din görevlileri deccalin ordusudur, c) Süleymancılık bir gün hükümran olacaktır, d) Süleymancı olmayanlar, soğan gibi doğranacaktır, e) Kainatın manevi tasarrufu Süleyman Efendi’nin elindedir, f) İlmin yolu öğrenim değil, feyz ve rabıta yoludur, g) Süleymancı olmayanlara her çeşit yalan ve iftira mübahtır (Akt. Eygi, 1998, alıntıl原因 Kara, 2009: 166). Mehmet Şevket Eygi’nin Milli Gazete’de yayınladığı bu belge hakkında herhangi bir tekzip ya da açıklama yapılmamıştır (Kara, 2009: 166).

Her ne kadar bir Diyanet İşleri Başkanı’ndan Süleymancılığın bir tarikat olmadığını bilmesi beklense de genel hatları itibarıyla bu amaç ve görüşlerde doğruluk payı olduğu söylenebilir. Zira, Süleymancıların bu tür görüşleri olduğu bilinmektedir. Süleymancıların, yurtlarına aldıkları öğrencileri etkilemek ve kendilerine bağlamak için kendilerini “Fırka-i Naciye” yani kıyamete kadar gelecek 72 çeşit Müslüman grubu içinde ahirette kurtulacak olan tek grup olduklarını empoze ettikleri öteden beri bilinmektedir. Mustafa Kemal hakkındaki görüşleri de çok farklı değildir. Kemal Kaçar’ın Nazlı Ilıcak’la 4-10 Aralık 1989’da Tercüman gazetesinde yaptığı röportajda Kaçar bunun ipuçlarını vermiştir, “Atatürk’ün İslam dininden uzak olduğunu, Cumhuriyetin ilk yıllarında cenazeleri kaldıracak imam kalmadığını; camilerin kışla yapıldığını...” belirterek Mustafa Kemal’in dine hiç de sıcak bakmadığını belirtmektedir (Kaçar, 1989, alıntıl原因 Kara: 2009: 337). Buna benzer görüşleri nedeniyle 1980 sonrasında Süleymancılar hakkında TCK’nın 163.

Maddesine dayanarak, “laikliğe aykırı faaliyette bulunmak” iddiasıyla davalar açılmış ve Kaçar başta olmak üzere lider kadroları mahkum olmuşlardır.

Süleymancılar, 12 Eylül darbesinin hışmına uğramalarına rağmen yukarıda da belirtildiği gibi siyasal konjonktüre uyum sağlamada her zaman pragmatist davranmışlardır. Aydın, bu tavrın uzun vadeli dini/kültürel hedeflerden çok, günübürlük düşünce ve kaygılara göre oluştuğu izlenimi verdiğini belirtmektedir (Aydın, 2004: 321-322). Buna, olağanüstü dönemleri en az zararla atlama amacını da eklemek gerekir. Nitekim, tüm Süleymancı yurtlarının Milli Eğitim Bakanlığı’na devrini öngören düzenleme tamamlanmışken son anda bundan vazgeçilmesi yaygın bir kanaate göre cemaatin darbecilere ve özelden de 1982 Anayasasına destek sözü vermeleri ile olmuştur (Akt. Aydın, 2004: 313)*. Bu iddianın resmi olarak kanıtlanması mümkün olmamakla birlikte diğer birtakım göstergeler Süleymancıların darbecilere yakın durduklarını ortaya koymaktadır. Bunlar, 12 Eylül sonrası tüm Süleymancı yurtlarında Atatürk ve hatta Kenan Evren köşeleri açılması, yeni yurt binalarının açılışlarına Mesut Yılmaz gibi “liberal” devlet adamlarının davet edilmesi gibi göstergelerdir (Çakır, 1990: 133). Yine, 12 Eylül sonrasında Almanya’da cemaate ait Anadolu gazetesinde darbenin, “aşırı dincilere karşı yapılmış haklı bir darbe” (Akt. Aydın, 2004: 322) değerlendirmesi yapılması bu uygulamalara örnek olarak verilebilir.

Tüm bu ılımlı ve devlet-iktidar yanlısı görüntülerine rağmen Süleymancılar, sistemin “zararlı akımlar” nitelenmesine maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Aydın, bunun nedeninin, varlığını din dışılık üstüne kuran sistemin rahatsızlığının bu tür cemaatlerin doğrudan bir siyasal rakip olmalarından değil, potansiyel imkanlarından ve toplumla rahatça kurabildikleri ilişkilerden kaynaklandığını söylemektedir (Aydın, 2004: 319). Burada, “varlığını din dışılık üstüne kuran sistem” ifadesi anahtar konuma sahiptir. Çünkü, Kemalizm-İslamcılık kavgasında sistemin; amacı,

*Bu iddiayı daha çok, gazeteci Nazlı Ilıcak’ın ileri sürdüğü belirtilmektedir. Süleymancıların yakın ilişki içinde buldukları Tercüman Gazetesi’nin sahibi Kemal Ilıcak’ın, Nazlı Ilıcak’ın eşi olması dikkate değer bir ayrıntıdır.

örgüt özellikleri, zararı veya faydası ne ve nasıl olursa olsun her tür dini oluşumu potansiyel tehlike görmesinden kaynaklanmaktadır.

Cumhuriyet dönemi İslamcılarında görülen değişim, Süleymancılar'da da görülmektedir. Başlangıçta Tunahan'ın tutarlı olarak, devlet eliyle dinin çarpıtılabileceği endişesiyle İmam Hatip Okullarına karşı tavrı alması daha sonraki takipçileri tarafından abartılmış ve rekabete dayalı düşmanlıklar güdülmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığı ile olan sürtüşmeler de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Ancak, özellikle 28 Şubat sonrasında 8 yıllık zorunlu eğitimin yürürlüğe girmesiyle İmam Hatip Liseleri'ne olan talebin ciddi şekilde azalması ve buna karşılık devlet politikasına paralel olarak Süleymancı kurslarındaki dini eğitimin yoğunluğunu kaybederek Süleymancı gençlerin yükseköğretime yönelmeleri neticesinde bu kavga sona ermiştir denebilir. Ancak Süleymancılar, İmam Hatipli din görevlilerinin arkasında namaz kılmama prensiplerini sürdürmektedirler. Benzer şekilde Süleymancı-Diyanet çekişmesi de cemaatin, bunun genel bir istihdam sorunu olduğunu görmesi neticesinde anlamını yitirmiştir. Süleymancıların da faaliyetleri asli kuruluş amaçlarından farklılaşarak dünyevileşmiştir. Sekülerleşme çizgisindeki gelişmelere paralel olarak Süleymancılar zamanla mali ve fiziksel alanlara daha çok önem vermişlerdir (Aydın, 2004: 320). Bu durumu cemaat üyelerinin kişisel refah seviyelerinin yükselişinden, yurtların görkemli mekanlar haline gelmesine kadar pek çok alanda görmek mümkündür. Kısaca araçsal yapı pek çok şeyde amaçların önüne geçmiş ve bunlar aklileştirilip meşrulaştırılmıştır (Aydın, 2004: 321).

12 Eylül sonrasında Süleymancıların siyasi tercihlerinde önemli bir değişiklik gözlemlenmemiştir. İktidara en yakın merkez-sağ partileri destekleme geleneği sürmektedir; 1960-1980 döneminde, kısa bir süre Demokratik Parti'yi destekleme dışında (Çakır, 1990: 132) Adalet Partisi'ni desteklemişlerdir. 1980 sonrasında Anavatan Partisi ve onun da '90'ların başından itibaren zayıflamasıyla Doğruyol Partisi'ne yönelmişlerdir. 1994'ten itibaren, dünya görüşleri hiç uyuşmasa da ve '70'li yıllarda özellikle İmam Hatip politikaları ve Avrupa'daki Avrupa Milli Görüş Teşkilatları ile yaşanan rekabet nedeniyle Milli Görüş çizgisine her zaman mesafeli duran Süleymancılar, Refah Partisi'ni desteklemişlerdir. 28 Şubat sonrasında ise yine

güçlünün yanında yer alarak Adalet ve Kalkınma Partisi'ni desteklemişlerdir. Buna göre Süleymancılardan siyasi amaçları, sistemin politikalarında söz sahibi olmak değil, her dönem bir veya birkaç “ağabey”i meclise sokarak kendi kuruluşlarının zarar görmemesini sağlamaktır denebilir. Her seçim öncesi siyasilerle pazarlığa oturan Süleymancılar, Kemal Kaçar’dan sonra Tunahan’ın torunları olan “Denizolgun”ların veya diğer cemaat önderlerinin aday oldukları parti veya partileri fiilen desteklemektedirler.

3.3. KEMALİSTLERİN İSLAMDA REFORM YAPMA VE MİLLİ DİN KURMA ÇABALARI

Cumhuriyetin kurucu kadroları hilafeti de lağvettikten sonra, Osmanlı’nın başlattığı modernleşme sürecini genişleterek Türk modernleşmesini Batı’nın tüm medeniyetini ithal etme yörüngesine oturtmaya çalışmışlardır. Belirtildiği gibi, II. Meşrutiyet İslamcılarını, Batı’nın bilim ve teknolojisine olumlu bakarken kültürünü ve yaşam biçimini dışlamışlar, bu konuda direnç göstermişlerdir. Kemalistler bu direnci birebir yaşadıklarından, planladıkları inkılapların aynı dirençle karşılaşmaması için din mefhumunu titizlikle ele almışlardır. Bu konuda bazı ılımlı yaklaşımlar, Kemalistlerin dini kamusal alandan çıkararak toplumun vicdanına indirgediğini belirtse de Kemalist reform süreci incelendiğinde asıl amacın dinin toplum vicdanından da atılmasına yönelik olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal, 1924 Anayasası’nın ikinci maddesine, “Türkiye devletinin dini, din-i İslam’dır” hükmünü koydurmakta maksadını şöyle açıklamaktadır:

Cumhuriyetin ilanından sonra da yani, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu yapılırken laik hükümet tabirinden dinsizlik manası çıkarmağa mütemayil ve vesilecu olanlara fırsat vermemek maksadiyle, kanunun ikinci maddesini bimana kılan bir tabirin ithaline müsamaha olunmuştur (Akt. Safa, 1997: 108).

Yani, Mustafa Kemal, anayasada resmi din olarak İslam’ın yer almasının aslında geçici olduğunu ve mecliste İkinci Grup ile bazı muhafazakar gazetelerin muhalefetine karşı yapılmış bir düzenleme olduğunu belirtmektedir. Nitekim Takrir-i Sükun ve İstiklal Mahkemeleri’nin gölgesinde 1928 yılında bu hüküm de kaldırılmış ve devletin laikleşmesi hızlandırılmıştır. Türkiye’nin laikleşmesi anglosakson laiklik

anlayışından farklı olarak Fransız laikliği çizgisinde ve hatta ondan daha katı bir biçimde uygulanmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi dinin, devlet işlerinin referans kaynağı olması bir yana, toplum vicdanında yaşamasına dahi tahammülsüz bir laiklik anlayışı benimsenmiştir. Bu kapsamda, dinin kutsal saydığı sembollere karşı planlı bir reform hareketi başlatılmıştır. Bunlardan, İslamcılarının bilinçaltında kalan önemli birkaçı üzerinde durulacaktır.

3.3.1. Türkçe Ezan

1932, Cumhuriyet devrinin en önemli inkılaplarından birinin yapıldığı yıl olmuştur. Bu yılın Ramazan ayında (9 Ocak-7 Şubat 1932), uzun zamandır hazırlığı yapılan “milli din” çalışmaları kapsamında ibadetlerin Türkçe yapılmasının tatbikatına başlanmıştır. Türkçe ibadete ancak 1932 yılında geçilebilmesi, bu konuda herhangi bir altyapının olmamasıyla ilgilidir. O tarihe kadar devletin elinde ne bir Türkçe Kuran meali ne de tefsiri bulunmaktadır. Ancak bu konudaki çalışmalar ihmal edilmemiş ve Cumhuriyetin ilk yıllarında, 1925’in Şubat ayında Meclis’te Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bütçesi görüşülürken başta Kuran olmak üzere diğer dini metinlerin Türkçe’ye çevrilerek basılması ve bunun için bütçeye ek 20 bin liralık ek ödenek eklenmesi kabul edilmiştir (Cündioğlu, 1998: 53-54, 56). Diyanet İşleri Başkanlığı, aldığı bu görevin ifası için Kuran’ın Türkçe’ye çevrilmesi (meali) işini Mehmet Akif’e, tefsirini (geniş yorumunu) Elmalılı Hamdi Yazır’a ve büyük bir hadis külliyatı olan Buhari-i Şerif’in tercümesini de Babanzade Ahmed Naim’e ücret karşılığında vermiştir (Cündioğlu, 1998: 56).

Ancak, zaten hilafetin kaldırılması karşısında Cumhuriyet kadrolarına soğuk duran Mehmet Akif, başlangıçta bunu, “asrın idrakine İslam’ı söyletme” idealine uygun hatta gerekli görerek kabul etmesine rağmen (Aktay, 2004b: 84), hazırladığı Kuran çevirisinin istemediği bir maksat için kullanılacağını anlamış ve bu görevden çekilerek Mısır’a gittikten sonra ücreti iade ederek çeviriden vazgeçmiştir. Akif’in görevden çekilmesiyle meal işi de Elmalı’ya havale edilmiş ve Elmalı her iki görevi de itina ile yerine getirerek 1926 yılında yazmaya başladığı eserini 1938 yılına kadar tamamlamıştır. Ancak, Elmalı da Akif gibi geri plandaki maksatları bildiğinden,

özellikle çeviri kısmında kullandığı Türkçe ile tefsir kısmında kullandığı Türkçe birbirinden çok farklı olmuştur. Bunu Cündioğlu şöyle yorumlamaktadır:

(...) diğer yazılarında yok denecek kadar devrik cümle kullanan Elmalılı, bir yandan manayı fevkalade özenle korumaya gayret ederken, diğer yandan çevirisinde mebzul miktarda devrik cümleler kurmuş, adeta okuyuşu kolaylaştıracak unsurlara riayet etmekten alabildiğine kaçınmıştır (...) Tefsir kısmına ve özellikle tefsirin o muhteşem mukaddimesine gelince, Elmalılı, ilmi dirayetinin yanı sıra siyasi dirayetini de tebarüz ettirmekten asla çekinmemiş ve “Haşa Türkçe Kur’an!” şeklinde sarfettiği bir ifadenin mukaddimeden çıkarılması istendiğinde, bu isteği kabul eder görünüp bilahare daha ağırını yazmıştır: “Türkçe Kur’an mı var behey şaşkın!?” (Cündioğlu, 1998: 65).

Yasin Aktay da Elmalı'nın, tefsirini, bugün siyasal İslamcılık diye ayırt edilebilecek bir söylemin Kuran'da kendine dayanak bulduğu ayetlerin hemen hepsini, bu akımın söylemsel ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yorumladığını belirtmektedir (Aktay, 2004b: 85). Gerçekten de Elmalı'nın tefsiri, yazıldığı dönemin siyasi ortamına muhalif olarak İslam'ın toplumsal yaşam biçimine vurgu yapması açısından bugüne kadar, İslam'la ilgili çalışma yapan kişilerin başvurdukları ve muhafazakar ailelerin kütüphanelerinde bulundurdukları önemli bir kaynak eser olagelmiştir.

Akif ve Elmalı'nın tepkileri elbette münferit tepkilerdir ve Türkçe ibadete geçişi durduramamıştır. 1932'nin Ramazan ayında Mustafa Kemal, Ankara'dan İstanbul'a gelerek hazırlıkları büyük ölçüde tamamlanan Türkçe Kuran okuma merasimlerini bizzat yönetmiştir. Önceden belirlenen, sesi güzel hafızların provalarını Dolmabahçe Sarayı'nda izlemiş ve onlara talimatlar vererek İstanbul'un önemli ve büyük camilerinde bu hafızlar Kuran'ı Türkçe okumaya başlamışlardır. Halk, bu yeni uygulamayı yakından görmek için camilere akın etmiş ve o günkü gazeteler bunları büyük bir heyecanla her gün manşetten vererek ve üstelik hangi hafızın hangi camide Türkçe Kuran okuyacağını listesini yayınlamışlardır. Nihayetinde, yine Mustafa Kemal'in talimatıyla 18 yıl sürecek olan Türkçe ezan ilk

defa 30 Ocak 1932’de İstanbul Fatih Camii’nde okunmuştur (Cündioğlu, 1998: 88). İlk ezandan sonra, tüm ülke sathında uygulanması için çalışmalar yapılmış; Diyanet İşleri Başkanlığı, ezanın yeni şeklini tesbit ederek, bazı sanatçılar bestesi için görevlendirilmiş ve Türkçe ezan okuma kursları açılmıştır (Cündioğlu, 1998: 101).

3.3.2. Cami Yerine Halkevleri

Cumhuriyetin “milli din” projesi çerçevesinde dikkate değer bir başka uygulama da camilerin yerini alması beklenen halkevlerinin kurulması olmuştur. Cündioğlu, ilk bakışta birbiriyle alakasız gibi duran bu ve benzeri teşebbüslerin aslında aynı gayeye hizmet amacıyla atılmış, her faaliyetin tek tek aynı siyasi irade tarafından planlanıp yürürlüğe sokulduğunun altını çizmektedir (Cündioğlu, 1998: 97). Halkevleriyle ilgili olarak Ahmed Hamdi Başar şöyle demektedir:

(...) Bizde dini cemiyetin dışına atmak değil, bilakis inkılapların emrine vererek yaşatmak lazımdır. Camileri yıkıp, terk edip onların yerine halkevleri yapmak suretiyle maksadımıza asla muvaffak olamayacağız. Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oraların modern halkevleri haline koymak: din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşturmak mümkündür” (Başar, alıntılan Cündioğlu, 1998: 98).

Başar aslında Kemalistlerin niyetini açık bir şekilde özetlemektedir. Nitekim, İslamcı kamuoyunda, camilerin ibadethane yerine farklı amaçlarla kullanıldığı yönünde yaygın bir kanaat vardır (Kaçar, 1989, alıntılan Kara: 2009: 337). Nitekim, bazı camilerin hayvan bağlanan ahırlara, askeri kışlalara ve depolara dönüştürüldüğü bir gerçektir. Yerine ise, içine ayakkabı ile girilen, müzik enstrümanlarının bulunduğu ve kültürel faaliyetlerin yapıldığı halkevlerinin alması için çalışmalar yapılmıştır.

3.3.3. İslamcıların Tepkileri ve Yerel Ayaklanmalar

Kemalist kadroların yukarıdaki girişimleri, halkın geleneksel yaşam biçimine doğrudan bir müdahale olarak algılanmıştır. Bu nedenle, 1920’lerin ikinci yarısından itibaren, sert yasal tedbirlere rağmen, İslamcı elitlerin gizli olarak yürüttükleri

kültürel faaliyetlerin dışında, yerel düzeyde bazı toplumsal hareketler olmuştur. Bunlardan, resmi tarihin öne çıkardığı bazıları aşağıda ele alınmıştır.

3.3.3.1. Menemen Olayı

Laikleştirme akımına karşı 1920'lerden beri süregelen yerel İslamcı muhalefet 1930'larda da devam etmiştir. 22 Aralık 1930'da İzmir'in Menemen ilçesinde meydana gelen ve derviş kılığındaki bir grup insanın “şariat getirmek” için meydana toplanan halka konuşma yaparken olaya müdahale eden Kubilay adındaki bir yedek subayın öldürülmesi olayı Cumhuriyet kadrolarını çok rahatsız etmiş ve bu olay üzerine çeşitli illerde tutuklamalar ve neticesinde de idamlar gerçekleşmiştir. Zamanla bu olay, Kemalistler tarafından laiklik ayinleri şeklinde her yıldönümünde “gericilere” saldırmanın bir aracı olarak devlet erkanının da katıldığı resmi törenler haline getirilmiştir. Diğer taraftan İslamcılar, bu olayın bir provokasyon ve bazı önde gelen din adamlarının tutuklanması için bir tertipten ibaret olduğunu iddia etmişlerdir (Kısakürek, 1977: 164). Nitekim başta, İstanbul'da 86 yaşındaki Nakşi Şeyhi Erbilli Esat Efendi ve Aksaray'da Uşşaki Şeyhi Abdurrahman Sami Efendi olmak üzere birçok din adamı tutuklanmış ve idama mahkum edilmiştir. Erbilli Esat Efendi'ye verilen idam cezası yaşı nedeniyle infaz edilememiş ve askeri bir hastanede ölmüştür. Oğlu Şeyh Mehmet Ali Efendi ise 27 kişi ile birlikte asılmıştır (Kara, 2009: 265).

Tunaya'ya göre, Menemen, Manisa, Balıkesir ve Antalya'da bu olay nedeniyle tutuklananların sayısı 2200'ü bulmuştur (Tunaya, 2003: 164). Dönemin ulaşım ve iletişim araçlarının yetersizliği göz önüne alındığında bu olayın nasıl bu kadar organize bir şekilde gerçekleştirildiği ve buna bağlı olarak tutuklamaların bu kadar geniş tutulmasının dayanakları resmi makamlar ve kayıtlar tarafından cevaplanmış değildir. 1924'te Şeyh Sait isyanı bahane edilerek kapatılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (SCF) gibi Menemen olayı da yeni ve üstelik de Mustafa Kemal'in güvendiği yakın arkadaşları tarafından kurulmuş olmasına rağmen halkın kurtuluş umudu haline gelerek etrafında toplandığı (Özipek, 2004: 257) Serbest Cumhuriyet Fırkası kapatılmıştır. Burada, halkın neden “kurtulmak” için,

aslında laik ilkelere sıkı sıkıya bağlı SCF'ye bu kadar teveccüh ettiği konusu dikkat çekicidir.

3.3.3.2 Bursa Ulucamii Olayı ve Diğerleri

Türkçe ezana karşı ise 1 Şubat 1933 tarihinde Bursa Ulucamii'nde öğle namazından çıkan cemaat, İstanbul'da dahi Türkçe ezan okunmamasına karşılık bunun Bursa'da okunuyor olmasını protesto etmişler ve içlerinden bazıları Arapça olarak ezan okumuşlardır. Bunun üzerine güvenlik güçleri olaya müdahale etmiş ve Arapça ezan okumayı yasaklayan hiçbir yasal dayanağı olmadığı halde gösterinin elebaşları tutuklanmıştır. Olay, hem basın hem de devlet tarafından oldukça büyütülmüş ve Bursa olayı nedeniyle tutuklamaların sayısı artarken, diğer illerde Arapça ezan okuduğu tespit edilen müezzin ve imamlar da tutuklanmıştır (Cündioğlu, 1998: 108). Tutuklamaların Menemen'de olduğu gibi alabildiğince geniş tutulması inkılaplara karşı olan direnci kırmak içindir. Hatta Arapça ezan okuyacak olanların idam edilebileceğinden bile söz edilmekteydi. Bu tür olaylardan dini yayın yapanlar bile etkilenmiş ve o dönem hakim söyleme uygun eserler neşredilerek ibadetlerin Türkçeleştirilmesi hareketine katkıda bulunmuşlardır (Cündioğlu, 1998: 107, 111).

Aralık 1935'te Siirt'te Şeyh Halid Ayaklanması ve Ocak 1936'da İskilip'te Ahmet Kalaycı'nın başlattığı ayaklanmalar da bastırılmış ve sorumluları cezalandırılmıştır. Tunaya, Türk devriminin o dönemde bu kesimlerin oylarına ihtiyaç duymadığı için bu tür olayların süratle bastırıldığını ve açık ve geniş propaganda faaliyetine meydan vermemelerini, siyasal hayata karışmamalarını sağladığını belirtmektedir (Tunaya, 2003: 166).

Bu dönemdeki İslamcı tepkiler kuramsal liderlikten ve herhangi bir merkezi organizeden yoksundur ve tamamıyla halk hareketi niteliğindedir. Entelektüel İslamcılarının her biri kendine göre farklı bir yol izlemiştir; Mehmet Akif gibi bazıları ülkeyi terk etmiş, Elmalılı gibi inzivaya çekilenler olmuş, Eşref Edip gibi İstiklal Mahkemeleri'nde yargılananlar ve yine de muhalif duruş sergileyenler, İskilipli Atıf

Hoca gibi onun kadar şanslı olmayanlar, Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan gibi daha farklı metodlar izleyenler olmuştur.

Bulaç'a göre İslamcı aydınların önemli bir kısmı Çanakkale Savaşı'nda şehit olmuştur. Bulaç, bu aydınların birçoğunun İslami düşünce yapısı üzerinde önemli çalışmalar yaptıklarını ve sayılarının yaklaşık 50 bin kadar olduğunu iddia etmektedir. Bu, İslamcı düşüncenin duraklamaya uğramasının nedenleri arasında gösterilmektedir (Bulaç, 2005: 49). Ayrıca, sadece şapka giymemek için Suriye gibi ülkelere göç eden Müslümanların sayısının onbinler olduğu iddia edilmektedir (Afyoncu, 2010). Aktay'a göre İslamcılar, yaşanan bu sürece verdiği çeşitli tepkilerdeki tutarlı bir bütünlüğün yokluğu, İslamcılığın ilk bitişini göstermektedir (Aktay, 2004b: 68). Bulaç'a göre ise İslamcılık, kökü bu topraklarda olan gerçek entelektüel bir damardır ve fikri açıdan son derece donanımlı olan ilk İslamcılar 1924'ten sonra siyasi ve askeri açıdan kavgayı kaybettiklerinden fikri alanda da kaybetmiş göründüler (Bulaç, 2005: 50).

Cumhuriyetin ilk dönemlerini inceleyen birçok yazara göre İslamcılar bu dönemde, 1945'e kadar, kimliklerini yok etme politikasına karşı İslam'ı yaşayabilmek için halis ve samimi bir duruş hatta direniş sergilemişlerdir (Hamza Türkmen ile görüşme, 2010). Hayrettin Karaman'a göre bu dönemde 40 bin kadar hafız yetişmiştir (Akt. Türkmen, 2010). Nurculuk ve Süleymancılık hareketlerinde de görüldüğü gibi, sistemin dine ve dindarlara karşı çoğu yasal dayanaktan yoksun baskısı nedeniyle İslamcılar faaliyetlerini yer altına indirerek informal eğitim yöntemlerini kullanmışlardır.

Türkiye İslamcılarındaki bu tutum onların biraz da ataerkil geleneğe sahip milliyetçi ve muhafazakar çizgilerle kesişmelerinden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet kadrolarının İslamcıları dışlaması ve İslamla arasına halkın beklentilerinin aksine mesafe koymasıyla İslamcıların devlete ve siyasete karşı açık bir yabancılaşmaları olmuştur. Ancak, Aktay'ın da belirttiği gibi, bu yabancılaşma, İslamcıları devlet ve millete sahip olma duygusu ve arzusundan hiçbir zaman caydırmamıştır (Aktay, 2004b: 68). Tek parti yönetiminin 1945'ten sonra bazı dış ve

iç nedenlere bağlı olarak din politikasında kısmi yumuşamaya gitmesinden sonra ve Demokrat Parti iktidarıyla önleri biraz daha açılan İslamcıların bu dönemdeki gelişme süreçlerinde bu durum daha yakından görülecektir. Peyami Safa, Türk inkılabının dini, medeni (toplumsal) hayattan çıkarttığını ve İslamcılığın İtilaf donanmalarıyla beraber uzaklaştığını, Vahideddin'le beraber kaçtığını ve Osmanlılık politikasının İzmit'te Ali Kemal'le beraber asıldığını (Safa, 1997: 90, 108) söylerken birinci tespitinde yanıldığını, Türkiye İslamcılığının farklı formatlarda ortaya çıkmasıyla görülecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇOK PARTİLİ DÖNEM VE İSLAMCILIĞIN YÜKSELİŞİ

4.1. İSLAMCILIĞIN YÜKSELİŞİ

1924'ten sonra, sistemin baskısı nedeniyle İslamcı aktörlerin geri çekilmesi, Kemalist reformların hızla uygulanmasına ve neticede İslam'la bağlantılı tüm unsurların kamusal alandan atılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu süreçte halkta en çok rahatsızlık yaratan uygulamaların başında din eğitiminin yasaklanması ile ezanın orijinal hali yerine Türkçe okunması ve halkın kutsal mekanlarına yapılan uygulamalar olmuştur diyebiliriz. Çünkü, sonraki yıllarda 1924-1950 dönemini değerlendiren İslamcılar ve hatta geleneksel dindar kesimlerin, dönemin baskılarını daha çok bu bağlamda ele aldıkları görülmektedir. Zira örneğin, Arap alfabesinden latin alfabesine geçilmesi yada hafta tatilinin Cumadan Pazar gününe alınması veya bazı ölçü birimlerinin yerine evrensel birimlerin kullanılması gibi değişiklikler, zaten okuma-yazma ve eğitim seviyesi çok düşük bir toplumu çok fazla etkilediği söylenemez. Aynı şekilde, tatil gününün veya günlük hayatta kullanılan bazı ölçü birimlerinin değişmesi, kısa sürede özümsecek yeni uygulamalar olarak görülmelidir. Ancak, bir toplumun yüzyıllara uzanan bir kültürünü oluşturan dini sembollerine yapılan uygulamalar ile dini eğitim verememenin çocuklarını “dinsiz” yapacağı endişesi halkta Cumhuriyete ve onun yöneticilerine karşı kin ve nefret uyandırmıştır. Bu uygulamalara karşı yerel düzeyde itiraz ve tepkilerin yanı sıra bazı İslamcı aktörlerin kültürel karşılıklarına da sistem tarafından orantısız bir baskıyla karşılık verilmiştir. Kendini, kendi toprağında dışlanmış hissedenden toplum, toplumsal hareketler kavramsalı çerçevesinde davranışlar göstermiştir. Bu hareketleri tetikleyen belli başlı iki unsur bulunmaktadır; bunlar, Kemalizm'in otoriter yapısından kaynaklanan baskıcı tutumunun yarattığı sosyal dışlanmışlık duygusu ve ona karşı oluşan gizli muhalefet ile siyasal sistemde meydana gelen değişikliklerle bazı fırsatların ele geçirilmesi olmuştur.

4.1.1. Kemalizmin Otoriter Yapısı

Kemalizmi ve ideolojisini inceleyen birçok yazar, devraldığı devlet geleneğinin otoriter unsurlarını taşıyan Cumhuriyet rejiminin kurucu ve yönlendirici ideolojisi olan Kemalizm'in katı bir siyasal ideoloji (İnsel, 2008: 78) olduğunda birleşir. Kemalizm ideolojisinin nihai hedefinin demokratikleşme olduğu tezi ikna edici olmaktan uzaktır (Köker, 2008: 207). Ayrıca birçok Kemalist aydının iddia ettiği gibi (Heper, 2006: 133) devletin resmi ideolojisinin gerekli ekonomik, kültürel ve hukuki dönüşümler sağlandıktan sonra bir "demokratikleşme" hedefinin benimsenmiş olduğu yorumu, tarihi-fikri zeminden yoksundur (Köker, 2008: 207). Kemalist devlet, seçkinlerinin değerler sistemi ve merkezîyetçi yapısı itibarıyla jakoben diye nitelendirilebilir (Kazancıgil, 2007: 187). Taha Parla'ya göre bu ideoloji, "şefçi, paternalist, elitist ve vesayetçi (...) tek partici (çok partili dönemde bile özde buna karşı), otoriter, yer yer totaliter, para-militer, yer yer de doğrudan militarist"tir (Akt. Insel, 2008: 76-77).

Türkiye'de Batı'daki gibi birbiriyle çatışan sınıflar olmadığı için farklı partilere de gerek olmadığını savunan Kemalist ideoloji (Köker, 2008: 215) bu antidemokratik otoriter yapısına rağmen 1945'lerden sonra demokratik, çok partili sisteme geçmiş, hukuk devleti olma ve Batı ile entegrasyon iradesini beyan etmiştir. Kemalist devlet yapısı otoriter olduğu halde demokratik sisteme eğilim göstermesi ve ülkeyi ordunun da desteğiyle tek başına yöneten CHP'nin bu iradesini başka partilerle paylaşma inisiyatifini ortaya koyması bir çelişki gibi dursa da bu irade Kemalizm'in ve CHP'nin seçimi değildir. Bu seçimde uluslar arası konjonktürün çok büyük etkisi olmuştur.

1930'lardaki büyük bunalımın nedeni olarak gösterilen liberalizmin ve dolayısıyla demokrasinin iflasını öne sürerek liberalizme ve çoğulcu demokrasiye sırt çeviren rejim (Köker, 2008: 215) İkinci Dünya Savaşı'nın ABD ve Batı dünyasının, dolayısıyla da demokrasinin zaferiyle sona ermesiyle dayanaksız kalmıştır. "Muasır medeniyet" olarak en üst düzeyde ulaşılması gereken bir hedef olarak gösterilen Batı (Mardin, 1991: 74) aynı zamanda Türkiye'yi tercih noktasına getirmiştir. Bunun elbette hem iç hem de dış politika boyutları vardır. Birincisi içeride, uzun bir süredir

tek partiyle yönetilen halkın hoşnutsuzluğu (İnsel, 2008: 80) ve onun sürdürdüğü siyasal ve ekonomik baskılara başkaldırışı (Kahraman, 2008: 199) söz konusudur. İkinci Dünya Savaşı'nın ülkede yarattığı ekonomik sıkıntılardan CHP'nin sorumlu tutulması nedeniyle partinin yönetici kadroları üzerindeki baskı (Dağcı, 2006: 30), CHP içinde demokratik bazı ıslahatlar yapmak isteyen bir grubun (Küçükylmaz, 2009: 61) daha sonra partiden ayrılarak DP'yi kurmaları ve bunun bazılarının iddia ettiği gibi sadece kırsal kesimin değil aynı zamanda orta sınıflar, gayri müslim kesimin bir bölümü ve aydınlar tarafından da desteklenmesiyle (Kahraman, 2009: 199) CHP'ye karşı önemli bir muhalefet bloğu oluşmuştur. İkincisi ise dışarıda, dünya siyasal konjonktürünün değişmesidir. Savaşın bitimine doğru, demokrasi cephesinin kazanacağına kesinleşmesi ve Sovyetlerin Kars, Ardahan ve Artvin'in verilmesini, boğazlarda Rus üsleri kurulmasını ve Montreux Sözleşmesi'nin gözden geçirilmesini içeren notası Türkiye'nin rotasının demokratik Batı dünyası olarak ortaya çıkmasını kesinleştirmiştir (Küçükylmaz, 2009: 64).

Türkiye'nin Birleşmiş Milletlere üye olması da bu bağlamda ele alınmalıdır. Teşkilata asil üye olmak için Japonya veya Almanya'ya savaş ilan edilmesi şartının olması ve Türkiye'nin 23 Şubat 1945 günü konuyu TBMM'nin gündemine getirmesi tesadüfi değildir. Yoksa Köker'in iddia ettiği gibi, 1945 sonrasında çok partili siyasal yaşama geçilmesi ve 1950'de de, yeryüzünde eşi görülmedik bir biçimde, yirmi yedi yıllık bir iktidar sürmüş olan tek partinin iktidarı muhalefete barışçı bir biçimde devretmesi (Köker, 2009: 214) söz konusu değildir. Türkiye'nin demokrasiye geçişinin İsmet İnönü'nün kişisel etkisi ve CHP'nin kendi isteğinden çok, Sovyet baskısı ve tehditlerine karşı Batı'nın desteğini alma politikaları ile ilgili bir durum olduğu söylenebilir (Küçükylmaz, 2009: 64). BM Anayasası kabul edilmemiş, Türk hükümeti liberasyon ve demokratikleşmenin baskısı altında kalmamış olsaydı, muhtemelen DP'nin sonu da tıpkı TCF ve SCF gibi olurdu (Küçükylmaz, 2009: 64). Nitekim, Kemalist elitler DP iktidarını hiçbir zaman içlerine sindirememişler ve 27 Mayıs 1960 darbesiyle de devirmişlerdir.

Bununla birlikte, İsmet İnönü'nün 1946'da muhalefet partileri kurulmasına ilişkin kararının ana nedenlerinden birinin, ülkedeki laiklik aleyhtarı güçlerin gerçek

kuvvetini anlama düşüncesi olduğunu, çünkü otoriter tek parti yönetimi altında Atatürk reformlarına halkın verdiği desteğin genişliğinin ölçülmesinin mümkün olmadığını söylemesi (Kara, 2009: 24) de çalışmamız itibarıyla önem arz etmektedir.

4.1.2. Çok Partili Döneme Geçiş ve Partilerin Dine Yaklaşımı

Türkiye'nin çok partili döneme geçmesiyle birlikte Cumhuriyet Halk Partisi'nin karşısına muhalafet partisi olarak kurulan partilerin dine yaklaşımı farklılık göstermekle birlikte toplumun dini alandaki bunalımını sezmeleri nedeniyle hemen hepsi dine saygılı olacakları ve halkın dini gereksinimlerini gözetceklerini açıklamışlardır. Aşağıda bu yaklaşımları ve İslamcılığın bu sayede açılan fırsat alanlarını değerlendirerek yükselişe geçmesini inceleyeceğiz.

4.1.2.1. Cumhuriyet Halk Partisi'nin İlk Yaklaşımı

Çok partili sisteme geçme kararı alınmadan kısa bir süre önce CHP'nin din konusundaki düşünceleri 1945 yılında parti içindeki bir grup tarafından dinde daha köklü bir reform yapılması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu grubun teklifi şöyleydi:

- Dünya işlerini din işlerinden tamamiyle ayırmış olan bir rejimde Diyanet İşleri Reisliği gibi bir teşkilatın yer almaması,
- Kuran ve din tatbikatının öztürkçe olarak tanzim ve tertibi,
- İbadet yerleri Türk'ün geleneğine uygun bir tarza konularak halkevlerinin ibadet yeri, ibadet yerlerinin de halkevine benzer bir şekle dönüştürülmesi,
- Ruhbanlığın icabı olan her şeyin silinmesi ve ezcümle sarık, cübbe gibi din tatbikatında kullanılan her nevi kıyafetin ilgası,
- İbadet usul ve zamanlarının tanzimi,
- Diyanet İşleri Reisliği yerine, Dil Kurumuna benzer bir teşkilat ikame edilerek din teşkilatının devlet bünyesinden çıkarılıp millete mal edilmesi (Tunaya, 2003: 171).

CHP içinde bu görüşe karşı ikinci bir cephe oluşmuş ve bu konular parti içinde bir süre tartışılmıştır. Fakat özünde her iki grup da laikliğe sadık ve dinde

reformun gerekliliğine inanmakla birlikte birisi bunu iktidar gücüyle yapmayı, diğeri ise tabii sürecine bırakılması gerektiğini savunmaktadır (Tunaya, 2003: 172).

4.1.2.2. Diğer Partilerin Yaklaşımı

1945’de çok partili sisteme geçilmesiyle ilk kurulan parti Milli Kalkınma Partisi’dir ve 1950’ye kadar 24 parti kurulmuştur. Tunaya’ya göre bu partilerin büyük bir çoğunluğu, programlarında din ve gelenek konuları ile laiklik konuları hakkındaki tutumlarını programlarında belirtmişlerdir (Tunaya, 2003: 169). Bunlardan bazıları şöyledir: 1948’de Demokrat Parti’den ayrılarak kurulan Millet Partisi programının 7. maddesi, “içtimai nizamın teşekkülünde itikatların, ahlakın, geleneklerin, örf ve adetin büyük hisselerini tanır. Bunlar sık sık değişmezler ve devletin nüfuzu dışında kalır”, 8. maddede ise, “parti din müesseselerine ve milli ananelere hürmetkardır”, 12. maddede, din işlerinin ayrı bir teşkilat eliyle idaresini, bu teşkilatın bağımsız bir teşkilat olmasını istemektedir. Parti ayrıca ilk ve orta tedrisata din dersleri konulmasını da uygun görmektedir. Yine bu dönemde kurulmuş olan partilerden Milli Kalkınma Partisi, dış politikada İslam Birliği-Şark Federasyonu projesi öne sürmekte ve parti tüzüğüne göre eğitimde her şeyin ahlak ve milli anane esasına göre ayarlanacağını belirtmektedir, 1946’da kurulan Sosyal Adalet Partisi gayesini, “Dünya Müslümanları Birliği’ni desteklemek” olarak açıklamış aynı yıl kurulan Çiftçi ve Köylü Partisi de ananelere bağlılığını, Arıtma Koruma Partisi de dine saygılı bir parti olduğunu tüzüğüne birinci maddesinde belirtmiştir. 1946’da kurulan İslam Koruma Partisi ise diğerlerinden farklı olarak, her türlü siyasal faaliyetten uzak olduğunu ve amacının sadece İslam’ın yükselmesi, kuvvet kazanması, dayanışması olduğunu belirtmiştir, 1947’de kurulan Türk Muhafazakar Partisi’nin parti programında da İslami esaslar amaçlanmakta , 1949’da kurulan Toprak Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi de aydın dindarlığı destekleyeceğini, dini cemiyetlerin serbestliğini ve teşkilatlanmasını istediğini belirtmektedir (Akt. Tunaya, 2003: 169-170).

4.1.2.3. Demokrat Parti'nin Yaklaşımı

Halk tarafından en çok ilgi gören Demokrat Parti ise, İslamcı çevrelerce sanıldığı kadar aksine din konusunda oldukça ihtiyatlı davranmıştır. Çünkü DP politikaları, Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuad Köprülü, Fatin Rüştü Zorlu ve Refik Koraltan gibi laik devlet yapısı ve laik politikacıların egemen olduğu kişiler tarafından biçimlendirilmekteydi ve genel olarak DP liderliği laikliğe bağlı kalmış ve Kemalist programları tam olarak desteklemiştir (Yavuz, 2005: 90). Genel başkan sıfatıyla Celal Bayar, partinin bu konudaki görüşünü 7 Ocak 1946'da parti programını açıklarken şöyle yapmıştır:

Partimiz laikliği, devletin dinle ilgilenmemesi ve hiçbir din düşüncesinin kanunların yapılma ve uygulanmalarında etkisi olmaması anlamında anlar; din hürriyetini, tıpkı başka hürriyetler gibi, insanlığın mukaddes haklarından biri olarak tanır. Dinin siyasete alet olarak kullanılmasına, onun devlet işlerine karıştırılmasına, başka dinler aleyhine propagandalarla yurttaşlar arasında sevgi ve tesanüdün bozulmasına ve serbest tefekküre karşı taassup duygularının uyandırılmasına asla müsaade edilmemelidir” (Bayar, 1946, alıntılardan Jaschke, 1972: 98).

Yine Celal Bayar 1947'de bir konuşması esnasında söylediği, “şeriatın yaşamasına izin vermeyeceğiz!” (Akt. Yavuz, 2005: 90) sözü Eşref Edip tarafından Sebilürreşat'ta eleştirilmiştir.

4.1.2.4. Cumhuriyet Halk Partisi'nin İkinci Yaklaşımı

Muhalefet cephesinde bunlar oluşurken CHP yöneticileri de kendi içinde yeni duruma karşı tutumlarını gözden geçirmişlerdir. CHP'nin 1947 Kurultayı bu bakımdan bir dönemeç olmuştur. Fakat ondan da önce, Cumhuriyetin ilk yıllarında Milli Eğitim Bakanlığı da yapmış bulunan Hamdullah Suphi Tanrıöver durum tespiti yapmıştır. Tanrıöver, din eğitiminin önemine vurgu yaparken köylerde namaz kıldırarak hatta cenazeleri yıkayacak kimsenin kalmadığına dikkat çekmiştir (Akt. Albayrak, 1984: 258). Hamdullah Suphi'nin bu sözleri konumuz açısından önemlidir çünkü İslamcı hareketin gelişmeye başladığı bu dönemden sonra İslamcılar bu hususu önemli bir koz olarak kullanacaklar ve kimin söylediği önemli olmaksızın, “o

dönemde din karşıtı öyle bir politika izlenmişki, köylerde cenaze yıkayacak, namaz kıldırarak kimse kalmamıştı” şeklinde bir propaganda vasıtası yapılacaktır.

CHP'nin 7. Kurultayı'nda gelenekçi ve devrimci diye nitelendirilen (Tunaya, 2003: 172) iki grup arasında “laiklik ve din” etrafında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Temmuz 1947'deki seçimlerde tüm şaibelere rağmen Meclis'teki 465 sandalyeden 62'sini alan DP'ye karşı CHP de kendi içinde din konusunu masaya yatırmıştır. Temelde laiklik ilkesini reddetmemekle birlikte gelenekçi denilen grup, yaptıkları konuşmalarda dinin sosyal hayattaki öneminden bahsetmişlerdir. Laikliği yumuşatarak asıl amacına çekmek isteyenler yani CHP'nin uygulamasını sert bulan Abdulkadir Güney, Şükrü Nayman, Sinan Tekelioğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Emin Karpuzoğlu gibi isimler, dinin manevi bir gıda olduğunu, laikliğin memleketimizde yanlış anlaşıldığını ve uygulandığını, Diyanet teşkilatının müstakil hale getirilmesi ve devlet kontrolünden çıkarılması gerektiği, din derslerine imkan tanınması gibi konuları gündeme getiren konuşmalar yapmışlardır (Tunaya, 2003: 174-175). Buna karşılık Ali Rıza Esen, Cemil Sait Barlas, Behçet Kemal Çağlar gibi devrimciler ise, dinin kötü politikalar elinde siyasete alet edildiği ve Türk ulusunun bekasının dinde değil, Türk'ün damarlarındaki asil kanda olduğu, Komünizme karşı dinin çare olamayacağı, laikliğin din düşmanlığı olmadığı yönünde karşılık vermişler ve CHP'nin 7. Kurultayı gelenekçilerin tekliflerinin reddedilmesiyle sona ermiştir (Tunaya, 2003: 175). Ancak, Kurultay'dan sonra konuyu ele alan CHP Meclis Grubu, bazı üyelerin, oy kazanmak uğruna muhalefet partileriyle rekabete girerek CHP'nin temel ilkelerinden bile bile fedakarlık yaptığına dikkat çektiyse de (Akt. Karpat, 2008: 397) dinde liberalleşme kabul edilmiştir (Karpat, 2008: 397). Hamdullah Suphi Tanrıöver, CHP 7. Kurultayı'ndan dört hafta sonra partiden istifa etmiştir. Karpat'a göre bunun nedeni, CHP'nin, laiklik konusunda taviz vermeyen eski politikasından 1946 ve 1947'de ayrılmasına rağmen, parti içinde dini eğitime karşı halen geniş çapta muhalefetle karşılaştığı içindir (Karpat, 2008: 397).

1948'den itibaren CHP, din politikasında bazı değişiklikler yaparak lehte adımlar atmaya başlamıştır. Bu kapsamda, hacca gideceklere ilk defa vize ve döviz alma müsaadesi verilmiş, ilkökul programlarına isteğe bağlı din dersleri konmuş, 8

ilde İmam Hatip kursu ile Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi ve 19 türbe açılmıştır (Tunaya, 2003: 190-191). Buna rağmen CHP'nin, Meşrutiyet İslamcılığı'ndan sayılan Şemsettin Günaltay'ın başbakan olmasıyla dahi laiklik konusunda taviz verdiği söylenemez. Tunaya'ya göre Günaltay'ın hükümet programı ve Cemil Sait Barlas ve Tahsin Banguoğlu gibi "din düşmanları"nın kabineye tekrar girmeleri İslamcılığı hayal kırıklığına uğratmıştır (Tunaya, 2003: 180-181). Gerçekten de Günaltay'ın okuduğu hükümet programı Tunaya'nın bu görüşünü doğrular niteliktedir:

Bundan sonra da, Türk devriminin ana prensiplerini titiz bir itina ile müdafaa edeceğiz. Vicdan hürriyeti bizce mukaddestir. Çocukların dini terbiyelerine hürriyet esasına dayanarak imkan vereceğiz. Ama bizim, laiklik prensibinden ayrılabileniz sanılmamalıdır. Özellikle din perdesi altında bu milleti yüzyıllarca uyutan hurafelerin yeniden canlanmasına ve dinin siyasi ve şahsi maksatlar için kötüye kullanılmasına müsaade etmeyeceğiz (Günaltay, alıntılan Jaschke, 1972: 101).

Nitekim DP'nin de desteğiyle CHP, etkisi yıllarca sürecek ve 1990'lara kadar birçok aydının ceza almasına neden olacak olan ve "zararlı akımlar" olarak görülen Komünizm ve İslamcılığa karşı Türk Ceza Kanunu'nun 141, 142 ve 163. maddelerini 10 Haziran 1949 tarihinde Meclis'te kabul etmişlerdir. Kanunun müzakereleri esnasında DP adına konuşan Fuat Köprülü'nün;

(...) Din propagandası yapanlar asla hakiki dindarlar olamaz, bunlar dini çıkarlarına alet edinen birtakım simsar ve bezirganlardır. Bu sebeple dinle irticai birbirinden ayrı tutmak gerektir (...) Dinin indi bir siyasete alet edilmesi onun kutsiyet ve ulviyetine karşı hürmetsizliktir.

sözleri üzerine Başbakan Şemsettin Günaltay DP ve Köprülü'ye teşekkür etmiştir (Jaschke, 1972: 102).

4.1.3. Demokrat Parti ve İslamcılık

Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950'de iktidara gelmesinden sonra ele aldığı ilk konu ezanın orijinaline uygun olarak tekrar Arapça okunmasıyla ilgili düzenleme olmuştur. Yavuz'a göre DP'yi, militan laik uygulamalara karşı daha çatışmacı bir

politika izlemeye zorlayan, DP liderliğinden çok, onun tabanıydı (Yavuz, 2005: 90). Sonuçta, fiilen 18 yıl ve kanunen 9 yıl süren Arapça ezan yasağı tıpkı 1932’de bir Ramazan günü yasaklandığı gibi 16 Haziran 1950’de yine bir Ramazan günü kaldırılmıştır. Başbakan Adnan Menderes bunun işaretini ilk hükümetinin programını açıklarken devrimleri “tutanlar-tutmayanlar” olarak tasnif ettiğinde (Tunaya, 2003: 196) vermiştir. Türkçe İbadet Projesi kapsamındaki Türkçe ezan da tutmayanlar arasındadır. Ezanın tekrar Arapça’ya çevrilmesi DP’ye halkın gözünde “İslamiyet’in kurtarıcısı” unvanını verse de devrimler konusunda DP ihtiyatlı davranmıştır ve bunun temel nedenlerinden biri kendilerini, “laikliğe zarar vermekle” suçlayan CHP muhalefeti olmuştur (Yavuz, 2005: 90). Demokrat Parti yöneticilerinin, vurguları farklı olmakla birlikte CHP’liler ile aynı temel felsefeyi savunan eski Kemalistlerden (Küçükylmaz, 2009: 58) oluşmasının da bunda önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Nitekim yine her iki partinin de ortak girişimiyle Atatürk’e karşı yapılan saldırıları cezalandırmak amacıyla onun manevi şahsiyetini korumaya yönelik Atatürk’e Karşı İşlenen Suçları Cezalandırma Kanunu 25 Temmuz 1951’de kabul edilmiştir. Kanun, 1940’lardan başlayarak Türkçe ezana karşı, çeşitli ortamlarda Arapça ezan okuma eylemleri düzenleyen ve bunu 4 Şubat 1949’da TBMM’ye kadar taşıyan (Mehmet Altunbaş ile görüşme, 2011) ve kendilerine “Ticani” adını veren kişilerin 1950’den sonra da Atatürk heykellerini kırmaya başlamalarına yönelik olarak getirilmiştir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAMCI HAREKET DÖNEMİ

5.1. İSLAMCILIKTAN İSLAMCI HAREKETE GEÇİLMESİ

Çalışmamızda Türkçe ezan konusu üzerinde özellikle durulmuştur. Çünkü bu proje halk tarafından hiç benimsenmediği için İslamcılığın 1940'lardan sonraki gelişmesinde bir direnç noktası oluşturan ve sembolik anlam kazanan İslamcı reflekslerden birisi olmuştur (Tekin, 2004: 262). Bu açıdan, Cumhuriyet devrimcileri önemli bir taktiksel hata yapmışlardır. Halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat, harf devrimi, kılık kıyafet devrimi gibi daha köklü ve toplumsal etkileri daha geniş olan devrimlere oranla Türkçe ezan mevzuu, taşıdığı sembolik değer açısından muhafazakarlığını koruyan halk için sisteme karşı önemli bir siyasi muhalefet aracı olmuştur. CHP'nin de Arapça ezana dönüşe karşı çıkmaması (Tunaya, 2003: 198) da toplumun bu konudaki hassasiyetlerine karşı daha fazla direnç gösterememesiyle ilgilidir.

1950'de DP'nin Arapça ezan yasağını kaldırmasına kadar geçen 18 yıllık Türkçe ezan döneminde, bu uygulamaya pratikte birçok protestolar yapılmıştır. Bursa Ulucamii olayı gibi kitlesel olanların yanı sıra ülkenin farklı bölgelerinde bireysel gösteriler de yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi Ankara ve çevresinde faaliyet gösteren Ticani Tarikatına mensup kişilerin fırsat buldukları her yerde ama özellikle de etkisini büyütmek amacıyla kamusal alanlarda Arapça ezan okumaları Kemalizme karşı yapılan direnişlerin en ilginç olarak tarihe geçmiştir. Grubun bu eylemlerinin yanı sıra Atatürk heykellerine karşı yaptıkları saldırılar da benzer etki yapmıştır. Bu gösteri ve eylemler, marjinal ve çok etkisiz bir grup olmalarına rağmen onlara Türkiye'deki İslamcılık hareketi içinde özgün bir yer kazandırmıştır.

5.1.1. Ticanilerin Katkısı

Yeni yasal tedbirlere rağmen, sayıları oldukça az olan bir grup insan, Türkiye'de Türkçe ezana karşı Arapça ezan okuyarak daha sonra da Atatürk heykellerini kırmak gibi bir dizi eylemler yapmaya başlamıştır. "Ticani Tarikatı"

mensubu bu kişiler Ankara’da yaşayan ve Tıcani Tarikatı’nın Türkiye’deki temsilcisi konumunda olan Mehmet Kemal Pilavoğlu adında Hukuk Fakóltesi’nden terk bir Şeyhin etrafında toplanmıştır.

Tıcanilik Tarikatı’nın kurucusu Faslı Muhammet et-Tıcani (1737-1815) olarak kabul edilmektedir (Tekin, 2004: 260). Genel olarak Halveti Tarikatı’nın alt kollarından biri olarak kabul edilen tarikat, özellikle Afrika’da yaygın bir taraftar kitlesine ulaşmıştır (Tekin, 2004: 260).

Tıcaniliğin bir tarikat olması ve tarikatların genel bir karakteristiği olan sistemle uzlaŐmacı bir tavır alması geleneği Muhammet et-Tıcani’de de görülür ve o dönemde bölgede sömürge faaliyetleri yürüten Fransız’lara karşı çatışmacı bir tavır içine girmemiŐ ve hatta uzlaŐmacı bir tutum izlemiştir (Tekin, 2004: 260). Ancak, et-Tıcani’den sonra gelen mer b. Tal gibi Tıcani liderler Afrika’da özellikle Fransız sömürgeciliğine karşı ciddi reaksiyonlarda bulunmuşlardır (Tekin, 2004: 260). Tasavvuf geleneğinin, “bir hırka bir lokma” olarak özetlenen geleneksel zühd hayatı ve yoksulluk felsefesine karşılık Tıcanilik’te, “Allah’ın nimetlerinin kadrini bilmek ve karşılığını sunmak” yönünde algılandığı Muhammet et-Tıcani’nin rahat bir yaşam sürdüğü, herhangi bir yoksulluk çekmediği, en pahalı ve göz kamaŐtırıcı elbiseler giydiği belirtilmektedir (Akt. Tekin, 2004: 260). Tıcaniliğin bu yapısına bakıldığında, tarikat formunda bir yapılanma söz konusu olsa da Tekin’e göre bu durum onun, konjonktürün gerektirdiği sömürüye karşı mücadele, siyasi ve sosyal birliğin kurulması gibi İslamcılık siyasetinin temel karakteristiklerini ncelediğine de işaret etmektedir (Tekin, 2004: 261).

Tıcaniliğin Afrika’da Batı sömürgesine karşı giriŐtiđi mücadele, İslamcılık hareketi açısından önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Tıcaniler Türkiye’de de etkinliklerini yaygınlaŐtırmak bakımından II. Abdülhamid’le görüşmeler yapmışlardır. Hatta Muhammet b. Muhtar, Cezayirli Sidi Muhammet El-Ubeydi gibi Tıcani Őeyhleri İstanbul’a gelmişler ve bazı zaviyeler de aarak faaliyetlerde bulunmuşlardır (Akt. Tekin, 2004: 261). Tarikatın nüfuz alanının

Afrika'da oldukça yaygın olduğunu gören II. Abdülhamid de Pan-İslamist siyasetinde bu tarikattan yararlanmanın yollarını aramıştır (Tekin, 2004: 261).

Cumhuriyet döneminde 1940'lara kadar Türkiye'de bir Tıcani hareketi görülmez (Tekin, 2004: 261). Daha çok Ankara Çubuk ve Çankırı Şabanözü gibi dar bir coğrafyada örgütlenmişlerdir ve Arapça ezan okuma gibi siyasi içerikli eylemleriyle dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. 1950'den sonra Atatürk heykellerine karşı giriştikleri eylemlerden sonra Atatürk'ü Koruma Kanunu'na muhalefetten Kemal Pilavoğlu ve müritleri tutuklanarak çeşitli cezalar almışlardır. Pilavoğlu, on yıl hapis ve beş yıl Bozcaada'ya sürgün ve beş yıl da İmroz'da zorunlu ikamet cezası almıştır (Tekin, 2004: 262). Pilavoğlu'nun Bozcaada sürgünü sırasında müritlerinin bir kısmı da Bozcaada'ya yerleşmiş, toprak satın almış ve burada yaşayan Rumlara ziraati öğretmişlerdir (Mehmet Altunbaş ile görüşme, 2011).

Tıcaniliğin, Kuzey Afrika başta olmak üzere Afrika kıtasında özellikle işgal ve sömürü yıllarında ortaya çıkışı onun bir siyasal, toplumsal dışavurum olarak görünmesindeki etmenlerden birisidir ve her ne kadar benzer şartlar olmasa da aynı dışavurum olarak Türkiye'de de görünmesi bir paralelliğe işaret etmektedir (Tekin, 2004: 262). Ancak, Türkiye'deki Tıcaniliğin en göze çarpan paradokslarından biri; siyasi eylemleriyle, grubun dikkate değer bir kuramsal çerçevesi olmamasına rağmen, Pilavoğlu'nun yazdığı elliye yakın kitabında ele aldığı konuların tezat teşkil ediyor olmasıdır. Zira Pilavoğlu'nun kitaplarının içeriği üstelik de Türkiye'deki ortodoks dini eğilimin sınırlarını zorlamayan (Tekin, 2004: 262) genel dini bilgiler içermekte ve hiçbir siyasi içerik taşımamaktadır. Sistemin din alanındaki uygulamalarına karşı cesur siyasi direnç gösterilirken yazınsal anlamda buna rastlanmamasını Tekin, Pilavoğlu'nun, eserlerini ceza çekerken ya da sonradan yazdığını gerekçe göstermektedir (Tekin, 2004: 262). Pilavoğlu'nun herhangi bir eyleme bizzat kendisinin katılmamış olması ve bunu müritlerine de telkin etmemiş olması, hatta eylemleri tasvip etmemesi, etrafındaki daha alt sınıflardan gelen kişilerin bu eylemleri Türkçe ezana karşı bir tepki olarak kendi aralarında organize ettiklerini göstermektedir (Mehmet Altunbaş ile görüşme, 2011).

Siyasi kavgayı kaybeden İslamcılar, dinin toplumsal işlevinin kamusal alandan atılmasıyla bu alanlarını kendi içlerinde koruma gayretleriyle birlikte dinin görünürlüğünü de korumak için gayret göstermişlerdir. Böylece, 1932’de fiilen başlayarak 1941’de yasalaşmasına kadar Türkçe ezan, ahenkli bir biçimde tüm Türkiye’de hatta bir şehrin bütün camilerinde aynı anda okunamamış (Cündioğlu, 1998: 102) ve Bursa hadisesi başta olmak üzere buna muhalefet edilmiştir. Dolayısıyla Ticaniler tam bu noktada kendilerini dışavurum formları sebebiyle ki onların bu tepkisellikleri beraberinde, “sistem karşıtı eylemler” gerekçesiyle daha sonraki İslamcı düşünce ve hareketlerin faaliyet alanlarının sınırlandırılmasına sebep olmuşsa da, dönemsel olarak İslamcı hareket içinde bir konum kazanmışlardır (Tekin, 2004: 263). Bunun yanı sıra İslamcılık karşıtı söylem için de Ticaniler sembolik bir anlam ifade etmiştir. Nitekim siyasal İslamcılık bağlamında, “irtica” içerikli yazılarda Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Arapça ezan okunması Türkiye’deki dini siyasal eylemler için örnek olarak sıkça gösterilmiştir. Ticaniler, ceza süreçleriyle birlikte bu konumlarını devam ettir(e)memişler ve daha sonra bu konumlarını tamamen kaybetmişlerdir.

Ticanilerin Türkiye’deki İslamcı hareket içindeki yerleri, ifade edildiği gibi sınırlı ve kısa süreli olmasına rağmen kendi özgül ağırlığını aşan bir durum ifade etmektedir ve özellikle Arapça ezan okumak gibi siyasal içerikli eylemleri, dinde reform tartışmalarının yapıldığı bir ortamda İslamcılığın üzerinde tartışıldığı birkaç pratikten birini oluşturması bakımından, İslamcılık bağlamında sembolik olarak bir öneme sahip olmaları sonucunu vermiştir (Tekin, 2004: 262). Ancak bunu abartmamak gerekir. Nedeni ne olursa olsun hareketin etkisinin sınırlı ve kısa vadeli olmasında, alınan uzun süreli cezaların caydırıcılığının yanı sıra nitelik ve nicelik olarak yetersiz olmaları, köklü bir kavramsal çerçevelerinin ve sistemli bir örgütsel yapılarının olmaması yatmaktadır. Türkiye İslamcı hareketi içinde varlıkları Arapça ezan okumak ve birkaç Atatürk heykelinin kırılmasıyla sınırlıdır. Bu eylemleri nedeniyle “radikal” oldukları yolundaki çıkarsamalar yanlıştır çünkü Ticaniler aslında geleneksel, sünni-sufi İslam geleneğinin bir temsilcisidirler. Hatta, Pilavoğlu’nun ölene kadar, ibadet dilinin Türkçe olmasını hiç de yadırgamayacak olan ve yıllar sonra bir milletvekili adayının “ezanın Türkçe okunmasını” talep ettiği

Alparslan Türkeş'in Milliyetçi Hareket Partisi'ni desteklemesi (Mehmet Altunbaş ile görüşme, 2011) hem bunun kanıtı hem de eylemlerinin bireysel çabalardan öteye geçemediğinin göstergesidir.

Zaten küçük bir çevresi bulunan Türkiye'deki Ticani hareketinin, Pilavoğlu'nun 1977'de ölmesiyle hiçbir etkinliği kalmamıştır. Kendisinden sonra "kitaplarım halifemdir" diyerek herhangi bir halef de göstermeyen Pilavoğlu'nun Ticani Tarikatı bugün Ankara'da Pilavoğlu'nun kızının idari yönetiminde, marjinal bir grupla Ticaniliğin tasavvufi ritüellerini devam ettirmektedirler (Mehmet Altunbaş ile görüşme, 2011).

5.1.2. 1945 Sonrası İslamcı Hareketlilik

Türkiye'de çok partili sisteme geçmeden kısa bir süre önce başlayan ve 1950'den sonra hızlanarak devam eden dinsel düzenlemelerle ilgili kısmi ve kontrollü liberalleşme eğilimi sonucunda dini oluşumlar bu dönemde farklı bir formda ortaya çıkmıştır. Kemalist yazınlarda daha çok, "saklandıkları yerden çıkmaları" (Tunaya, 2003: 49) şeklinde ifade edilen bu süreç İslamcı çevrelerce "fetret devrinin" sona ermesi olarak görülür. Osmanlı'da siyasi ve düşünsel bir akım olarak ortaya çıkan İslamcılık, fetret devrinin sona ermesiyle bundan böyle "nöbet değişimi" yaparak İslamcı harekete dönüşmüştür (Bulaç, 2004: 64). Bu süreçte de İslamcı hareket, içinde çok yönlü anlayış, kavrayış ve pratiklerin olduğu Türkiye'ye özgü bir İslamcılık geliştirmiştir. "Türkiye İslamcılığı" da denilebilecek bu anlayış ne evrensel İslamcılık'tan kopuktu ne de tam gelenekseldi.

Kemalistlere karşı siyasi kavgayı kaybeden İslamcıların buraya kadarki süreçte sisteme esaslı bir muhalefet göstermedikleri hususu onların Sünni karakteristikleriyle ilgilidir (Duran, 2004: 129). Bu özellikleri nedeniyle Türkiye Müslümanları, aşkın devlet algısıyla birlikte dinin medeniyete, devletin idari ve hukuki aşamalarına olan karşılığını göz ardı etmişler ve çok önemli bir muhalefete girişmeden sisteme eklemlenmişlerdir. Bu sünni geleneğin aynı zamanda İslami sembolizmi içselleştirmesi, oluşmuş olan muhalefeti de daha çok bu yöne yöneltmiştir. Onun için muhafazakar kitlelerin, daha köklü din karşıtı devrimlere

oranla Türkçe ezan okunması, namaz kıldırarak, cenaze yıkayarak imam kalmaması, okullarda dini eğitimin kaldırılması ve camilerin depo yapılması gibi konulara olan tepkilerinin içerikten ziyade İslam'ın dış görünürlülüğüne yönelik olması anlaşılabilir. Zaman zaman bazı siyasilerin, dini alandaki kısıtlamaları gündeme getiren İslamcılarını kastederek, “camiler açık, kimse camiye gitmenize, namaz kılmanıza karışıyor mu?” şeklindeki sözlerinin, muhafazakar kitlelerden sanıldığından daha fazla destek görmesinin, onların bu özelliklerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu temel üzerinde kendine bir faaliyet alanı açmış bulunan İslamcı hareket ancak 1950 sonrası döneminde çeşitlenerek gelişmiştir.

Tunaya, 1945-50 dönemindeki İslamcılığı analiz ederken şunlara dikkat çekmektedir:

Bu devre gerek İslamcı fikirler ve gerekse olaylar bakımından verimsiz bir devredir (...) toplumda var olan gerici akımlar kendilerini cesaretle ortaya atamamışlardır (...) İkinci Meşrutiyet devresinden farklı olarak, Türk milletini kurtarmak meselesi Osmanlılığı kurtarmak problemi gibi ortaya çıkmamıştır (...) devletin İslami esaslara göre düzenlenmesi fikri ileri sürülmemiştir. Sadece İslamiyet'ten uzaklaşmanın toplumda maneviyat buhranı doğurduğu ileri sürülen düşünceler arasındadır (...) İslam'ın siyasi prensipleri ise söz konusu edilmemiştir (...) fikri gelişim bakımından İkinci Meşrutiyet devresine nispetle hiçbir yenilik getirmemiştir. İslamiyet, Batılılaşma, manevi yükselme konularındaki fikirler hep aynı kalmışlardır ve Meşrutiyet'teki samimilik, ciddilik ve bilgiyle savunulmamışlardır (...) (Tunaya, 2003: 188-189).

Bernard Lewis'e göre bu dönemde çıkan İslamcı neşriyat II. Meşrutiyet İslamcılarının yüksek standartlı muhtevasından oldukça uzaktı. Meşrutiyet İslamcılarını İslamlığı, edebiyatını, doktrinlerini, geleneklerini iyi bilen kimselerdi ancak 1940'lara gelindiğinde çoğu ölmüştü, sağ kalanlar ise hayal kırıklığı içinde inzivaya çekilmişlerdi. Dolayısıyla yüksek bir dini eğitimin yokluğunda, onların yerini tutacak aydınlar yoktu. Bu durum, dönemin dergilerinin kalitesine de

yansiyordu ve çoğu, tartışıkları hususları daha çok kaba ve haşin bir politika üslubunda ele alan, genellikle Batıya ve Hıristiyanlığa karşı yabancı düşmanlığı yapan klerikalist dergilerdi (Lewis, 1991: 416).

Benzer şekilde Yılmaz da bu dönemde ortaya çıkan İslamcılığı fikren oldukça zayıf ve II. Meşrutiyet döneminin seviyesine dahi ulaşamayan bir zaaf içinde görmektedir (Yılmaz, 2004: 633). İslamcılığın bu zaafında, devrimci davranışları koruyan ceza hükümlerinin zorlamasının etkisinin (Tunaya, 2003: 188) yanı sıra Çanakkale Savaşı'nda çok sayıdaki İslamcı aydının ölmesinden sonra, üst düzeyde dini eğitim verecek kurumların olmamasının yarattığı boşluktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Rejimle fikri anlamda çatışma ihtimalini de ortadan kaldıran bu durum, muhafazakar kesimin bundan böyle sisteme yönelik tepkilerini “din düşmanı” olduğu için değil, “kötü yönetim” algısıyla muhalefete taşımıştır. Bu nedenle CHP’yi din düşmanı gören muhafazakar kitleler bu algı nedeniyle DP-AP-ANAP-DYP çizgisindeki merkez sağ partilerin oy deposu haline gelmişlerdir. Birçok İslamcı aktör de “ehven-i şer (kötünün iyisi)” olarak bu alana katkı sağlamıştır. Kara’ya göre sisteme yönelik olarak İslamcı muhalefetin mümkün olmadığını gören İslamcılar’da iki tür davranış hakim olmuştur; birincisi, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek, ikincisi de kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak (Akt. Duran, 2004: 132). Yani İslamcı aktörler, amaçlarına ulaşmak için siyasi ortamın fırsatlara dönüşmediği durumlarda kültürel birikimlerini canlı tutmaya çalışmışlar, siyasi fırsatlar çıktığında ise ondan yararlanmışlardır.

Bu sürecin nasıl oluştuğunu, İslamcı hareketin kültürel metodlarını nasıl harekete geçirdiğini ve siyasi süreçteki fırsatlardan nasıl yararlandığını bundan sonraki İslamcılık mücadelesinin aşamalarında görmek mümkündür. İslamcı harekete bu anlamda en üst düzeyde katkı sağlamış olan Necip Fazıl Kısakürek’i ele almak gerekmektedir.

5.1.3. Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu Hareketi

Sözkonusu dönemin İslamcı aktivistlerinin başında kendine özgü bir üslup kullanan Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) gelir. Kısakürek, Cumhuriyet döneminde İslam'ı ideolojileştiren en önemli kişilerden biridir. Necip Fazıl, fikri anlamda Meşrutiyet İslamcıları'ndan tamamıyla ayrılır. Bu farklılık, dönemlerinin siyasi konjonktürüyle paralellik gösterir; Meşrutiyet İslamcıları'nın Osmanlı değişimini, kendi görüşleri doğrultusunda olsa da onaylayan liberal yaklaşımları Necip Fazıl'da hiç görülmez. Çünkü her ne kadar karışık ve bozulma sürecinde olsa da Meşrutiyet döneminde din, belirleyici bir unsur olmaya devam etmiştir. Meşrutiyet döneminde Osmanlı'nın ve dolayısıyla halkın kurtuluşu İslam'da aranırken Cumhuriyet döneminde din sadece belirleyici olmaktan çıkmakla kalmamış, tümüyle din karşıtı bir süreç yaşanmaya ve yaşatılmaya başlanmıştır. Resmi ideoloji, bir taraftan Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarla dini kontrol altına alırken diğer taraftan dini çağrıştıran her türlü söz, eylem ve sembollere karşı bir muhalefet oluşturmaya çalışmıştır; Halkevlerinde sergilenen oyunlarda başına sarık sarılmış eşeklerin gösterilmesi, sokaklarda kadınların başörtülerine ve çarşaflarına saldırılması olayları yaşanmıştır (Özdenören, 2004: 138). Tek parti döneminin dine karşı bu tür uygulamalarını referans gösteren sonraki İslamcılar bunu, "Allah demenin yasak olduğu dönemler" (Özdenören, 2004: 137) olarak sıkça kullanmışlardır.

Necip Fazıl, böyle bir ortamda İslamcılık düşüncesini sert bir ideoloji olarak formüle etmiştir. Erken yıllarında böyle bir iddiası olmayan Necip Fazıl, iyi eğitim görmüş, tarih, edebiyat, felsefe ve yabancı dil formasyonlarına sahip iyi bir şairken ve dini bir çevrede yetişmemiş olmasına rağmen 1930'larda tanıştığı Şeyh Abdülhakim Arvasi'nin telkinleriyle İslamcı bir entelektüel olarak kendinden sonraki İslamcı kuşakları eylemsel düzeyde derinden etkilemiştir. Necip Fazıl, hakim olduğu Batı felsefesi, Batı edebiyatı, dünya, Türk ve İslam tarihinin yanı sıra sonradan ilgi duyduğu tasavvuf bilgisiyle edebiyatın çeşitli alanlarında ürünler vermiştir. Bu eserleri Cumhuriyet dönemi İslamcı harekete önemli katkılar sağlamış ve referans noktası oluşturmuştur. 1 Eylül 1943 yılında yayınlamaya başladığı Büyük Doğu dergisi ile de görüşlerini kitlelere ulaştırmaya başlamıştır. Aynı isimle ülke çapında

bir harekete dönüşen Büyük Doğu, Necip Fazıl'ın resmi laikliğe karşı mücadelesiyle birlikte anılmaya başlanmış ve bu kapsamda çok sayıda konferanslar vermiştir. Muhalif siyasi görüşleri nedeniyle hakkında birçok dava açılmış, tutuklanmış ve ceza almıştır.

Necip Fazıl Cumhuriyeti, “Türk mukaddesatını ve iman kökünü kurutma hamlesinin son evresi” olarak, “Türk’ü kökünden koparma gayretinin, onu dininden, dilinden, ananesinden, tarihinden ve irfan kaynağından” ayırmanın “son abidesi” olarak eleştiriyor ve tümüyle kurtulması gereken bir Batılılaşmaya, “sam yeli” gözüyle bakarak (Duran, 2004: 133) gerek Meşrutiyet İslamcılarını, gerekse de kendi çağdaşlarından farklı olarak Batılılaşmayı toptan reddediyordu. Ona göre Batı tüm kötülüğün nedeni, tüm ahlaki bölünmenin kökeni, zamanımızın en tehlikeli canavarıdır (Özdalga, 2006: 137). Necip Fazıl Kemalizmin, Batılılaşmayı taklitçilik formatında Türk toplumunu yeniden inşa etme projesine karşı tepkisini, saltanatı ya da hilafeti restore etme talebine dönüştürmemiş, fakat dini-kültürel bir restorasyon talebi olarak ortaya koymuştur. Duran’a göre bunun nedeni; İslamcılık’ta, İslam’ın prensiplerine göre düzenlenen bir hayat tarzının elde edilmesi başat konumda olmasına rağmen Necip Fazıl bu değeri, yasak olduğu için ortaya koymaktadır (Duran, 2004: 133). Bu nedenle o, yasaklanan bir medeniyetin hesabını sormak ister ve birçok şiirinde de bunu yaparak Kemalist devrimlere tepkisini sert bir şekilde dile getirir. Örneğin, “Destan” adlı şiirindeki tasviri bu konuda iyi bir örnektir:

Mezarda kan terliyor babamın iskeleti; / Ne yaptık, ne yaptılar mukaddes emaneti? / Ah, küçük hokkabazlık, sefil aynalı dolap; / Bir şapka, bir eldiven, bir maymun ve... [inkılap] (Kısakürek, 1987: 407).

Ancak Necip Fazıl'ın şeriatçılığı milli ve muhafazakar örgülü bir şeriatçılıktır ve bu muhafazakarlığın en ciddi yönünü antikomünist söylem almaktadır. Komünizm ve sol düşmanlığı Necip Fazıl'da o kadar ileridir ki tüm kurumlarıyla reddedilen laik sistemi komünizmle mücadeleye davet etmiş ve bu konuda işi 12 Eylül darbesine destek vermeye kadar götürmüştür. Bu durum, bir dönem mücadele ettiği can düşmanını, yani Kemalizmi korumak ve savunmak zorunda kalan muhafazakar duruşun çelişkisini ortaya koymuştur (Duran, 2004: 134).

Necip Fazıl, yine geleneksel Sunni İslamcılığın karakteristik özelliği olan İslam'daki “yenilenme” hareketlerini “din tahripçiliği” olarak algılamakta ve İbn-i Teymiyye'den başlayarak Cemalletin Afgani ve Muhammet Abduh gibi İslamcılığın kuramcıları sayılan kişileri İslam'ın “materyalistleri” olarak görmekte ve çağdaşı Seyyit Kutup, Mevdudi ve Hamidullah gibi İslamcıları şiddetle eleştirerek içtihat kapısını sımsıkı kapalı tutmaktan yana tavır koymaktadır. Duran'a göre bu tavır, tarikatların Batı'yla karşılaşmada İslam toplumlarındaki tepkileri muhafazakar bir direnişe çevirme özellikleri ve Kemalist devrimlere karşı kültürel-dini muhalefeti örgütleyen çevreler olmalarıyla bağlantılıdır (Duran, 2004: 134).

Necip Fazıl'ı İslamcıların gözünde özelleştiren niteliği düşüncelerinden çok, bu düşüncelerini ifade etme biçimi yani cesaretiydi. Özdenören, onun bu ayrıcalığının, İslam konusunda birikime sahip birçok çağdaşının benzer bir cesareti gösterememelerinden kaynaklandığını belirtmektedir (Özdenören, 2004: 138). Necip Fazıl'ın bu özelliği sıradan insanların yanı sıra aydınların da ilgisini çekmiştir (Özdalga, 2006: 138). Entelektüel yönünün Milli Türk Talebe Birliği gençliği, aksiyon yönünün ise akıncılar ve ülkücüler tarafından benimsenmesi bununla ilişkilidir. Herhangi ciddi bir dini eğitim almayan Necip Fazıl'ın, İslam konusundaki felsefi düşüncesi aslında zayıftır ve ideolojisinin gerçek özünü Doğu ve Batı arasındaki düalizm oluşturur (Özdalga, 2006: 140). Zaten İslamcılar onu dini bir liderden çok, bir ideolog ve aksiyon adamı olarak görürler. Bu açıdan Necip Fazıl'ın yaşadığı dönemin resmi din algısı karşısında onun İslam'ı milli ve muhafazakar çizgilerle örülü bir ideoloji ve bir karşı saldırı aracı olarak öne çıkarması İslamcı tabanda karşılık bulmuştur.

Özdenören'e göre Necip Fazıl, yaşadığı dönemde entelektüel düzeyde İslamcı düşüncüyü ortaya koyma açısından Cumhuriyet tarihinin ilk örneğidir ve günümüz İslam düşüncesinin temelinde onun gayretinin kurucu nitelikte payı olduğu kabul edilmelidir (Özdenören, 2004: 143). Necip Fazıl'ın bu kurucu ve oluşturucu niteliği, birçok açıdan İslamcılar tarafından eleştirilmesi, İslamcı hayat tarzıyla uyuşmayan

bazı alışkanlıkları* ile kişisel egosu İslamcı söylemlerini bazen gölgelese de (Özdalga, 2006: 139-139, 143) açıktır. Onun derin varoluşsal krize karşı İslami söylem içinde bulunduğu karşılık, İslami değerlere dayalı ulusal bir kimliğin oluşturulması, boyun eğmeyen inatçı kahramanlığı ve eylem çağrısının yanı sıra konuşma ve yazma üslubu (Özdalga, 2006: 139, 143) özellikle genç İslamcılar için kahraman bir idol olmasına yeterli olmuştur. Mehmet Akif'te de görülen diasporik söylem, rejimin baskısını daha fazla hisseden ve döneminde İslam'ın kamusal alandan tamamen dışlanması nedeniyle Necip Fazıl'da daha baskındır. Kendi ülkesinde esir (onun deyiimiyle “parya”) olarak gördüğü Müslümanları harekete geçirme içerikli ve oldukça güçlü bir retoriği bulunan Sakarya Türküsü ve Zindandan Mehmet'e Mektup gibi şiirleri yıllarca İslamcı etkinliklerin hamasiyetini güçlendirmiştir. Hatta, bu şiirler ezberlenerek zamanla İslamcılar arasında Mehmet Akif'in İstiklal Marşı ve Çanakkale Şehitleri şiirlerinden daha popüler olmuştur.

Necip Fazıl, İslamcı hareket konusunda ciddi bir kuramsal çerçeve oluşturamamasına rağmen fikri anlamda da kendinden sonra gelen İslamcıları etkilemiştir. İslam'ı sosyal, siyasal ve inkılapçı yanlarıyla dünyayı kurtaracak bir nizam olarak sunmuş ve İslam'ın siyasi yönünü öne çıkararak ideal bir devlet düzeni teklif etmiştir (Duran, 2004: 141). Onun, İslam'ın başat konumda olduğu ve Türklük'le Sünniliği toplumun merkezine koyan İslamcılığı, tepeden inmece bir siyaset anlayışını öngörmektedir. Necip Fazıl'ın bu ve bu çizgideki yakın Türk tarihi ve Kemalizm'le ilgili eleştirileri, Milli Görüş hareketinden tarikatlara ve çeşitli cemaatlere kadar pek çok kesimde etkili olmuştur. Yukarıda da değinildiği gibi II. Abdülhamit'in, Meşrutiyet İslamcılarının şiddetli alerjilerine karşılık, Cumhuriyet İslamcılarını için “ulu hakan” olması Necip Fazıl sayesinde.

Necip Fazıl, İslam'ın siyasal platforma taşınması sürecinin de içinde olmuştur. Milli Nizam Partisi'nin kuruluşu esnasında oluşturulan “şura”nın önemli bir üyesi ve bir bakıma ideoloğudur. Milli Nizam Partisi'nden sonra kurulan Milli Selamet Partisi'nde de Milli Türk Talebe Birliği'ne bağlı gençlerle akıncı gençleri

* Necip Fazıl'ın kumara eğilimi olduğu ve 1950'lerde İstanbul'da bir kumarhane baskınında suçüstü yakalandığı belirtilmektedir (Özdalga, 2006: 139).

fikren yetiştirmek üzere gayri resmi görev almış ve bu kapsamda birçok konferans vermiştir. Ancak, Erbakanı son derece pragmatist gördüğü için “rapor” adını verdiği küçük risalelerde çok sert bir şekilde eleştirmiş ve hareketten koparak, Türk-İslam sentezini özümsemeye daha meyilli gördüğü ülkücü gençleri yetiştirmek üzere Milliyetçi Hareket Partisi’ne yaklaşmıştır. 1983’de vefat etmiştir.

5.1.4. 1950 Sonrası İslamcı Hareketlilik

Demokrat Parti’nin İslamcı hareketin neresinde konumlandığı ve ilgili politikaları konusundaki görüşler farklıdır. CHP ve Kemalistler bu dönemi, laiklik ve devrimlerin zayıflatıldığı ve oy kaygısıyla DP’nin İslamcılara taviz verdiği dönem olarak görmektedirler (Tunaya, 2003: 203-214). 1950’den sonra Türkiye’de İslamcı hareket tüm dünyadaki yükselişine paralel olarak yükselmeye başlamıştır. Ali Bulaç’a göre bu yükseliş, Müslümanların siyasi tarihinde Pakistan’ın 1947’de ilk Müslüman ulus devlet olarak kurulması, Mısır’da İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) hareketinin siyasallaşması ve Türkiye’de çok partili döneme geçilmesi ile başta din eğitiminin serbest bırakılması olmak üzere siyasi, sosyal ve kültürel alanda bir dönüşümün yaşanması gibi faktörlerin yanı sıra özellikle Türkiye’de bu tarihlerde başlayan ve hızla süren göç olgusunun sonucudur (Bulaç, 2004: 65-66). Bunun, DP’nin liberal politikalarının sonucunda olduğunu tartışmak anlamsızdır ancak DP bir taraftan çevrenin taleplerine kayıtsız kalmazken diğer taraftan merkezin hassasiyetlerini de gözetmiştir. DP’de İslamcı yönleri ağır basan milletvekilleri vardır ve bunlar yasama alanında bu yönde bazı girişimlerde bulunmuşlardır (Tunaya, 2003: 197). Bu kapsamda bazı illerde İmam Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüsü’leri açılmıştır. Ancak bu girişimler dini eğitimin yaygınlaşması ve İslam’ın yüceltilmesi gibi dini-kültürel çerçevede dışına hiçbir zaman çıkmamıştır. Yapılanlar, Türkiye’deki klasik sağ politikaların ihtiyaç duyduğu halk desteği karşılığında, bozulan dini alanı “normalleştirmeden” başka bir şey değildir. Yavuz’a göre DP, özellikle 1957 seçimindeki başarısızlığından sonra, İslam taraftarı bir siyaset izlememiştir (Yavuz, 2005: 91).

Hilafetin kaldırılması ve sonrasındaki keskin devrimlerle merkezden uzaklaştırılan ve entelektüel tartışma ortamı ve imkanları ile dini ve siyasal

örgütlenme yapısı bakımından “dondurulmuş” bulunan İslamcılık (Küçükylmaz, 2009: 71), geniş sessizliğine rağmen bireysel çabaların yanı sıra Nurculuk ve Süleymancılık gibi örgütsel varoluşu 1950 sonrası İslamcı hareketi beslemiştir. Tunaya gibi Şaylan da İslamcı akımın bu dönemde, varlığını yer altında da olsa sürdürdüğünü kabul etmektedir (Akt. Küçükylmaz, 2009: 71). Liberalleşme ve demokratikleşme politikaları ile birlikte çözülen hareket, kendine yeni “fırsat alanları” açmıştır (Yavuz, 2005: 42). İslamcı hareketin dönemsel parametreleri incelendiğinde 1950-1970 dönemini hareketin kültürel aşamasını temsil ettiğini söylemek doğru bir niteleme olur (Yavuz, 2005: 21). Necip Fazıl’ın Büyük Doğu hareketinde ve Sezai Karakoç’un Diriliş hareketinde de görüldüğü gibi bu dönemde İslamcılar İslam’ı bir medeniyet projesi olarak sunmakta ve Batı medeniyetini yakalama değil, onu aşarak İslam medeniyeti projesini hayata geçirmeyi hedeflemişlerdir.

Dindar halkın büyük bir çoğunluğu ile Nurcular ve tarikat cemaatleri gibi İslamcı ekoller başta olmak üzere dini siyasal alanda temsil ettiklerine inandıkları ve/veya karşılıklı menfaat ilişkisine dayalı olarak Demokrat Parti’ye destek vermişlerdir. Defalarca ifade edildiği gibi ezanın aslına döndürülmesi başta olmak üzere dini eğitim alanındaki iyileştirmeler bunun için yeter nedenlerdi. Bu destek, daha dindar söylemlere sahip olan Mareşal Fevzi Çakmak’ın Millet Partisi ile, adında “İslam” kelimesi bulunan diğer partilerin varlığına rağmen 27 Mayıs 1960’a kadar devam etmiştir. Türk toplumunun sünni ve ataerkil karakteriyle açıklanabilecek bu durum, Türk toplumunun nispeten dindar olan bölümünün siyasi tercihlerinde Refah Partisi’nin yükseliş döneminde sadece kısmi olarak kırılma gösterse de süreklilik arz etmiştir. 12 Nisan 1950 tarihinde Mareşal Fevzi Çakmak’ın cenaze törenindeki İslamcı gösteriler bu paradoksu gösteren ilk hareketler olarak önemlidir. Dönemin İslamcı basınının da teşvikiyle cenaze törenine yaklaşık 150 bin kişi katılmıştır. Sadece Ankara’dan gelen üniversite öğrencilerinin sayısı 1200’dür (Karpaz, 2008: 401). Törende bazı gruplar, radyolardaki müzik yayınlarının durdurulmasını talep etmişler, sinema ve tiyatroların kapatılmasını sağlamışlar, resmi törenin dine aykırı olduğunu öne sürerek resmi töreni sabote edip, kanunen yasak olan Arapça ezan okumuşlardır (Karpaz, 2008: 401). Cenaze törenindeki olaylar, tipik İslamcı unsurlar

taşıymaktaydı. Bu durumu, Mareşal'in Millet Partisi yöneticileri bir ay sonra yapılacak genel seçimlerde büyük bir halk desteğinin habercisi olarak yorumladılarsa da beklemedikleri bir sonuç alınmış ve Millet Partisi oyların ancak % 4.6'sını alarak sadece 1 milletvekili çıkarabilmiştir.

Fakat, cenaze törenindeki kalabalık ve İslamcı gösteriler diğer muhalefet partilerinin seçim propagandalarının daha bir dini içerikli olmasına yol açmıştır (Karpata, 2008: 402). Bu tutum, 1950'den sonraki merkez sağ partilerin temel uygulamalarından biri olarak devam edegelmiştir. İlk bakışta çelişki gibi duran ve dindar insanların, İslamcı söylemleri ve dini referansları daha ağırlıklı olan partileri ve yaşam biçimleri daha İslami görünen liderleri tercih etmek yerine, iktidara daha yakın ve dini alanla çatışma halinde olmamakla birlikte laiklik ve Atatürk ilke ve inkılaplarına her fırsatta atıf yapan merkez sağ partileri tercih etme nedenleri; CHP'nin antidin politikalarına karşı kendi dini yaşam alanlarını koruyabileceklerine inandıkları iktidara yakın gördükleri partileri desteklemelerine yol açan "ehven-i şer" algılarından kaynaklanmaktadır. Bu durumdan halkın siyasi bilinç düzeyinin, sanıldığından daha gelişmiş olduğu ve halk düzeyinde İslami devlet sisteminin çok da arzulanmadığı sonucu çıkarılabilir. Muhafazakar toplumun bu tercihi, 1970 sonrasındaki siyasal İslamcılarının karşısına önemli bir mücadele alanı olarak çıkmış ve onları zorlamıştır.

5.1.4.1. Cemaatlerin Siyasi Duruşu

Çok partili sisteme geçildikten sonra, Türkiye'de o güne kadar gizli faaliyet yürüten cemaat ve tarikatlar sosyolojik anlamda toplumsal hareketler faktörlerine uygun şekilde, siyasi partilerin desteklerini aradıkları birer baskı ve çıkar grubu niteliği kazanmışlardır. Bu grupların başında Nurcular gelmektedir.

Said Nursi'nin, ikinci Said döneminin başlangıcında "siyasete karışmama" şeklinde çizdiği yol haritasından DP'yi 1946 ve 1950'de zimnen, 1954 ve 1957'de ise açıktan desteklemesiyle bundan sapmış gibi görünse de Yavuz'a göre, Nursi'nin yazdığı risalelerin DP döneminde daha rahat neşredilip dağıtılmasının sağlanması ve Karabaşoğlu'na göre ise, II. Abdülhamit'in istibdadının bile hafif kaldığını belirttiği

CHP baskısı Nursi'nin bu tavrının belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Yavuz, 2004: 268, Karabaşoğlu, 2004: 279). Ancak, Said Nursi ve Nurculuk hareketi bu dönemde doğrudan siyasetin içinde yer almaktan kaçınmıştır. Bunun, kendi dini anlayışı içinde gerekçeleri vardır. Said Nursi'nin siyasete bakışı şöyle özetlenebilir:

Din, hiyerarşik olarak, siyasetin üstündedir; dolayısıyla, siyasete alet edilemez. Buna karşılık, siyaset dinin hizmetinde olabilir ve olmalıdır. Ancak, siyaset ile din özdeşleştirilemez; din belli bir siyasi partiye veya zümreye has görülemez, gösterilemez. Din umumun ortak malıdır; her partiden, her siyasi eğilimden insan için, belli bir siyasal kimlikle özdeşleştirileceği endişesi olmaksızın erişilebilir durumda olmalıdır. Buna göre, Said Nursi, insanların çoğunluğunun dindar olmadığı bir ortamda siyasi iktidarı hedefleyen bir oluşuma da taraftar değildir - bu, ister 'devrim', ister 'evrim' yoluyla olsun. Örneğin, onun çizgisini izleyen bir kişi, dindar kişiliğinden dolayı, mesela Ziyaü'l-Hak'ın askeri darbesine arka çıkamaz. Bu, iktidar yoluyla insanları dönüştürmeyi hedefleyen devletçi-baskıcı bir tavrın yansımasıdır. Keza, dini bir parti ile iktidara geçip, sonra iktidar kanalıyla toplumu dindarlaştırmayı hedefleyen 'evrimci' bir yaklaşıma da, Said Nursi'nin zihninde yer yoktur (Karabaşoğlu, 2004: 282).

Said Nursi'nin Cumhuriyeti kuran kadrolarla sistemi dinden uzaklaştırma bağlamında yaşadığı sorun karşısında metod değişikliğine giderek "imanını kurtarmak" istediği bir nesil yetiştirme gayretleri sonucunda, etrafında oluşan talebeleriyle bir cemaat oluşmuştur. Nurculuğun Türkiye'de yaygınlaşması, hareketin metin-merkezli karakteri nedeniyle dersane adı verilen okuma halkalarıyla dindar halk için bir çekim merkezi oluşturmasıdır. Dönemin göç hareketleri de dikkate alındığında büyük kentlerin varoşlarında oluşan dindar gettolar bu halkaların oluşumu için fırsat biçilmez imkan alanları oluşturmuştur. Çınar'a göre, İslami siyasal güç, kendini gerçekleştirecek fırsatları modernleşmenin sonucu olarak ele geçirdiği için canlanmaktadır (Çınar, 2005: 30). Gerçekten de paradoksal biçimde, iletişim ve eğitimde ilerleme, toplumun sekülerleşmesi ve modernleşmesine olan katkılarıyla Kemalist reformlar metin-merkezli bir hareket olan Nurculuğun Anadolu'da yayılmasına katkıda bulunmuştur (Yavuz, 2004: 276).

Yavuz'a göre Risale-i Nurlar'ın bu şekilde kurumsallaşan okunmaları aynı zamanda toplumsal bağları güçlendirerek, cemaatsel bir İslami sosyal ve siyasal bilincin oluşumuna katkıda bulunmuş ve çok sayıda sosyal faaliyeti barındıran büyük ölçekli bir cemaat oluşumuna evrilmiştir (Yavuz, 2005: 220). Tek parti döneminde gizli saklı yapılan okumalar 1950 sonrasında cemaatin açık kapı politikası ile toplumun değişik kesimlerini bir araya getirebilen okuma halkaları aynı zamanda dayanışma kültürünü de alabildiğine geliştirmiş ve özellikle dindar orta sınıfın yukarıya doğru hareketli kesiminin ve genel olarak cemaat üyelerinin sosyoekonomik ve siyasal ağlar oluşturduğu yapılar haline gelmiştir (Yavuz, 2005: 224).

Ancak, bu cemaat yapısı, genel kanaatin aksine homojen bir topluluk olmamıştır. Said Nursi'nin ölümünden sonra herhangi bir halefinin olmamasının da etkili olduğunu söyleyebileceğimiz nedenlerle oluşan bazı Nurcu fraksiyonlar arasında Risale-i Nur'ların merkezi yapısı dışında bazı ayrışma noktaları oluşmuştur. Bu noktalar Said Nursi'nin, değişen koşullar karşısında öne çıkan yönleri ile birlikte devletle olan ilişkilerini farklı Nurcu grupların farklı yorumlayış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Nursi'nin ölümünden sonra belirginleşen bu yorum farkları siyasi, düşünsel, yöntemsel ve eylemsel açıdan farklı çok sayıda Nurcu cemaatin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nurcu hareketle ilgili önemli araştırmalar yapan Hakan Yavuz, Nurcu hareketin bölünmesini, farklı grupların devlet himayesi için yarışmaları, açık cemaat yapılarının yanı sıra metne dayalı bir cemaat olması ve bu metnin farklı şekillerde yorumlanmasına ve aynı zamanda ekonomik liberalleşme ve demokratikleşmeye bağlamaktadır (Yavuz, 2004: 288-289).

Nurcu hareketin ilk görüş ayrılığı Said Nursi'nin ölümünden sonra Risale-i Nurların Latin harfleriyle basılması konusunda yaşanmıştır. Nursi'nin yakın öğrencilerinden Hüsrev Altınbaşak'ın (1899-1977) liderliğindeki bir grup, eserlerin orijinalliğinin bozulacağı endişesiyle ve aynı zamanda harf devrimine karşı da bir tavır alınmış olacağını öne sürerek buna karşı çıkmışlar ve böylelikle "Yazıcılar" olarak bilinen grup ortaya çıkmıştır (Yavuz, 2004: 290). Başka bir oluşum ise, yine Nursi'nin öğrencilerinden yüksek öğrenim yapmış bir grup Nurcu'nun, Nurculuğun daha geniş kitlelere ulaştırılması amacıyla yayıncılık alanına yönelmesiyle ortaya

çıkılmıştır. Önce Mihrap Yayınevi'ni kurarak "İttihad" (1968-1971) isimli dergiyi çıkaran bu grup, 12 Mart yönetiminin dergiyi kapatmasıyla, birçok Nurcu tarafın, hareketi politize edeceği endişelerini dillendirmelerine rağmen "Yeni Asya" adında günlük bir gazete çıkararak Risale-i Nurların bakış açısıyla günlük hadiselerin yorumlarının daha geniş kitlelere ulaştırılmasını hedeflemişlerdir (Yavuz, 2004: 291). Nurcu hareketin bölünmesi Türkiye'nin siyasi koşullarına bağlı olarak 1970 ve sonrasında da devam etmiştir.

5.1.4.2. Tarikatların Canlanması

İslamcı hareket açısından 1950 sonrasında faaliyet alanı bulan kesimlerden bir başkası da tarikatlar olmuştur. Kaynağını VIII. yüzyılda belirgin olarak ortaya çıkan tasavvuf öğretisinden alan Anadolu sufi geleneği, Osmanlı devletinin çok önemli bir parçası olmasına ve padişahların; şeyhlerin manevi şahsiyetlerine ve görüşlerine, siyasi ve sosyal bir tehdit tehlikesi oluşturmadıkları sürece, itibar etmelerine rağmen sanıldığı gibi Osmanlı devlet yapısı içinde tamamen bağımsız olmamakla birlikte resmi anlamda kurumsallaşmış müesseseler değillerdi (Kara, 2009: 242, 248). Devletin gerilemesine paralel olarak bu kurumlar da asli gayelerinden saparak* itikat, kaynak ve metod, ahlak ve sosyal yapı, hiyerarşi ve birlik açısından hem kendi içinden hem de dışarıdan yapılan tenkitlerle yıpranmışlardır (Kara, 2009: 239-241, 243). Nedeni önemli olmaksızın neticede 1925'te Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun ile kapatılan ve faaliyetleri yasaklanan tarikatların, ilgili kanun hala yürürlükte olmasına rağmen varlıklarını sürdürmüş olmaları ve İslamcı hareket içindeki konumları önemlidir.

Osmanlı idarecilerinin de kontrollü bir şekilde yararlandıkları ve alternatif siyasi ve sosyal hareketlenmeleri karşısında şiddetle cezalandırdığı (Kara, 2009: 245-246) tarikatlardan Ankara hareketi de Milli Mücadele yıllarında çokça yararlanmış

*İsmail Kara, İslam toplumlarının büyümesiyle büyük şehirlerin oluşması, saray hayatının gittikçe oturmaya ve serpilmeye başlaması, idareci zümrenin yanında çoklukla iktidarı meşrulaştırıcı görevler üstlenen din bilginlerinin yer alması gibi sosyal gelişmeleri, peygamberin sünnetinden "sapma" olarak gören ve buna karşı ilk muhalefet hareketlerini başlatan kesim olarak mutasavvıfların/zahitlerin olduğunu belirtmektedir.

ve daha sonra kontrol edemeyecekleri ve kendi aleyhlerine olabileceklerini düşündükleri (Kara, 2009: 248) bu kurumları kaldırmışlardır. Tekkeler kapatıldıktan sonra birçoğunun ne yaptığı, nasıl bir yol izlediği hakkında kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak, tekkeleri kapatılan şeyhlerin müritlerini örgütleyerek siyasal merkez aleyhine kışkırttıkları şeklindeki resmi görüşe karşı birçoğunun durumu kabullendiği ve hatta bazılarının, tekkelerin kapatılmasını onayladığı görülmektedir (Kara, 2009: 255-261).

Tarikat mensuplarının, tekkelerinin kapatılması ve faaliyetlerinin durdurulması karşısındaki genel olarak muhalif bir tavır almamaları dışsal ve içsel iki nedenden kaynaklanmaktadır: Dışsal açıdan, yine “irtica” olarak görülebilecek herhangi bir muhalif hareketin bu tür faaliyetleri şiddetle cezalandıran mevcut yasalardır. İçsel açıdan ise zaten baskın olan Sunni İslam geleneğindeki aşkın devlet algısının sufi öğretinin dünyevi gayeler yerine uhrevi amaçlarının birleşmesi ve kendilerinin kötü olması nedeniyle kötülüklerin olduğu ve insanların kendilerini düzeltmedikçe iyiliği hak edemeyeceklerine dayanan Kuran ve hadis referanslı anlayışlarıdır (Kara, 2009: 244).

Tekkelerin kapatılması tarikat kurumlarını olumsuz yönde çok etkilemekle birlikte yok etmemiş veya edememiştir. Hatta, tekkelerin kapatılmasından hemen sonra bir tarikat şeyhinin yazdığı bir şiir bu kurumların nasıl yaşadığının da ipuçlarını veriyor, “(...) Seddolunmakla tekaya kaldırılmaz zikr-i Hak / Cümle mevcudat zakir kainat dergahtır” (Akt. Kara, 2009: 258). Tüm canlıları Allah’ı zikreden müritler ve tüm evreni de tekke olarak gören bu anlayışın, büyük bir sosyal statü kaybına uğramaları, vakıflar gibi araçların ve kurumların ellerinden alınmasıyla geçimlerini ve mekanlarını kaybetmelerine yol açmasına rağmen bazen kabuğuna çekilerek, bazen yer altında ama bir şekilde yaşamlarını sürdürerek 1950’den sonra ortaya çıkışları ile görülmüştür. Aradan geçen 25 yıl içinde tarikatların yapıları oldukça da değişmiştir. Kara’ya göre yeni nesil şeyhler eskilerine göre tecrübe ve dayanaklılık açısından çok özellikli insanlar değillerdi ve dönemin dayatmalarının bir uzantısı olarak iktidara, siyasi zeminlere bağlı ya da meyilli idiler (Kara, 2009: 270). Tarikatlar, bu siyasallaşma dereceleri oranında İslamcı hareket içinde bir konum elde

etmişler veya edememişlerdir. Ancak, yine genel kanaatin aksine, tarikatların ve liderlerinin sadece, İslam'ı referans alan belli başlı partilere sempati duydukları ve destekledikleri kanaati yanıltıcıdır. 1950'den sonra CHP de dahil (Kara, 2009: 271) çeşitli yelpazedeki siyasi partileri gizli ya da açıkça destekleyen tarikatlar olmuştur.

Tarikatların ve özellikle de Nakşibendi tarikatının İslamcı harekette fonksiyoner oldukları iddia edilmektedir. Örneğin, Şerif Mardin, Nakşiliğin 18. yüzyıldan itibaren birtakım örgütlenme hareketleri ile siyasi merkezi etkilemeye başladığını söylerken Müslüman aktivizminin öncülüğünü yaptığını belirtmektedir (Mardin, 1991: 12). Yine Hakan Yavuz bu konuda benzer fikirdedir ve Nakşibendi tarikatının siyasal bir açılım ihtimali olmadığına çatışma, hatta isyanı öne çıkardığı ve ana amacının devlet otoritesinin merkezine somut olarak nüfuz etmek olduğunu söylemektedir (Yavuz, 2005: 54, 84).

Tarihsel süreçte tarikatların ve özellikle Nakşibendilerin toplumsal ve siyasi olaylara müdahaleleri olmuştur. Hatta günümüzde de kendini Nakşi olarak tanımlayan birçok Müslüman, İslamcı hareket içinde bulunmakta ve ayrıca bürokraside, siyasette ve ticarete önemli konumlar elde etmişlerdir. Tarikat bağlıları ve sempatizanları İslamcı gösterilerin önemli katılımcılarıdır. Ancak bunlar, İslamcı hareketin kaynağının Nakşibendi tarikatı olduğunu göstermemektedir. Türkiye'de İslamcı hareket özellikle 1960 sonlarından itibaren siyasallaştıkça bir çekim merkezi olarak, farklı kulvarlarda koşuşturan İslamcılara, hiç beklemedikleri ve ummadıkları yeni bir alan açmıştır. Böylece bu yeni hareket alanı bazı Müslümanlar için bir yaşam biçimi (İslam'ın siyasallaşmasıyla profesyonel mesleği "siyasetçi" olan İslamcılar ortaya çıkmıştır) olurken birçok cemaat, tarikat, örgüt, grup, fraksiyon için, bazı dönemlerde sapmalar olmakla birlikte laik devletin ortadan kaldırılarak yerine İslami kurallarla yönetilecek bir devlet kurmanın ortak aracı olmuştur. Bu dönemde İslamcı hareketin siyasallaşması, kendi aidiyetlerini koruyarak birçok İslamcı kanadı siyasal zeminde birleştirmiştir. Tarikatların İslamcı harekete katkılarını bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Şüphesiz siyasal İslamcılığa geçişte (Milli Görüş hareketinin kurulmasında) Nakşi İskenderpaşa cemaatinin öncülüğü olmuş (Çakır, 1990: 22) ve her iki taraf içinde devamlı bir geçişkenlik söz

konusuysa da siyasi İslam ve daha geniş ifadeyle İslamcı hareket, tarikatların yönlendirdiği veya hegemonya kurdukları bir alan değildir. Hatta, ileride görüleceği gibi, radikal bazı İslamcı gruplar, tarikatları İslamcı hareketin önündeki en büyük engel olarak görmektedirler. Tarikatların siyasi alana etkileri, niceliklerine bağlı olarak daha çok seçim dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Bir tarikatın Türkiye'deki örgütlenmesi ne kadar güçlü ve yaygınsa siyasi oluşumlara etkileri de bu orandadır. Fakat, iddia ettiğimiz gibi bu etki sadece İslamcı hareket yönünde değil, pazarlık sonucunda, programını da pek dikkate almadan en çok “kar” sağladıkları siyasi oluşumlar yönünde olmuştur. Tarikatların siyasete katkıları onların, temel düşünce yapıları itibarıyla “siyaset dışı” olma veya kalma prensiplerini bertaraf etmemektedir.

5.1.4.3. İslamcılarının Milliyetçileşmesi ve Türk-İslam Sentezi

Türkiye devleti, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, içinde İstanbul da olmak üzere birkaç ilinin kısa bir süre düşman işgali altına girmesi dışında sömürge altına alınmamıştır. Bu nedenle, Batı'nın ve Rusya'nın uzun süre sömürgesi altında yaşayan başka İslam ülkelerindeki gibi geleneklerinde ve dini yaşam biçimlerinde bu yönde bir değişim olmamıştır. Ancak, din karşıtı sekülerleşme politikasının sonuçları olarak ulusçuluk ve milli din kavramı çerçevesinde güdülen reformlar 1924 ile İslamcılığın yükselmeye başladığı dönem arasında yetişen İslamcı aydınlar da dahil Türkiye İslamcılığını muhafazakarlaştırarak milliyetçi bir çizgiye çekmiştir. Bunda elbette, daha önce de üzerinde durduğumuz, Sünni İslam anlayışının etkisi vardır. Ancak, Türk İslamcılığı'nın muhafazakarlaşmasının bir başka nedeni olarak, Kemalist siyasi zihniyetinin milliyetçilik ve ulus devlet fikri karşısında Türk İslamcılarının, Meşrutiyet İslamcılığı gibi siyasi bir dil ve kavramlaştırma üretmede yaşadıkları zorluklar ve bu zor şartların getirdiği bir mecburi durum gösterilmektedir (Akt. Duran, 2004: 130). Muhafazakarlaşma sadece İslamcılarla da sınırlı değildir. Bu etkiyi genel olarak tüm Türk toplumunda görmek mümkündür. İnsel'e göre, kendini toplumun dışında ve üstünde gören bir güç tarafından Türkiye toplumunun çok kültürlü, uzaktan denetimli bir yapıdan, kısa sayılacak bir zaman dilimi içinde, homojen ve yakından denetimli bir yapıya doğru sürüklenmek istenmesi toplumun refleksi olarak muhafazakarlaşmasına yol açmıştır (İnsel, 1990: 12).

İslamcılardaki muhafazakarlaşma, Meşrutiyet İslamcıları'ndan Sait Halim Paşa ve Eşref Edip'in Batılılaşma'ya karşı olan tutumlarına benzer şekilde ortaya çıkmıştır; Batı'nın tüm değerlerine karşı çıkma ve yerine "İslam medeniyeti"nin ihdas edilmesi. Cumhuriyet İslamcıları ise bunun yerine "laisizmi" ana düşman olarak ele almışlar ve Türkiye uygulamalarını her fırsatta eleştirmeye çalışmışlardır. Yine, şeriat vurgusu ve kamu hukukunun İslami esaslara göre düzenlenmesi talebi ön planda olmasına rağmen İslam dünyasındaki genel çizginin aksine Türkiye İslamcıları açıktan "şeriata dönüş" anlamında bir muhalefeti seslendirememişlerdir (Duran, 2004: 133).

Çaha ise bazı marjinal gruplara rağmen Türkiye'deki İslami kesimlerin ana gövdesinin silahlı mücadele biçimlerine prim vermeyen "ılımlı" bir karakter taşıdığını ve Türk Müslümanlığının etkisi altında şekillenen bir İslam tasavvuruna sahip olduklarını belirtmektedir. Ona göre bu ılımlılığı sağlayan dört tarihsel faktör bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Selçuklu ve Osmanlı'da dinin hep devletin altında bir konumda yer alması ve bu yönüyle bakıldığında Türk Müslümanlığının tarihsel olarak Protestan bir özellik taşıması, ikincisi, Osmanlı siyasal ve sosyal yapısının teokratik bir özellik taşıması, üçüncüsü, Osmanlı toplumunun Bizans'a ve Avrupa'ya açık olması nedeniyle Rum, Ermeni ve Yahudi gibi farklı dini ve etnik gruplarla etkileşimi sayesinde yoğun bir kültürel etkileşim yaşanması ve bunun da Müslümanların genel olarak Batı'ya karşı reaksiyoner bir tutum geliştirmelerini önlemesi ve son olarak da İslam'daki sufi anlayışın Müslümanları uysallaştırmadaki etkisidir (Çaha, 2004: 488-489). Bu ılımlı Müslümanlığın, Cumhuriyet döneminde zaman zaman sert bir noktaya kaymasının altında yatan temel nedenleri, modernleşmenin ürettiği değerlerde değil; Cumhuriyet yönetiminin üretmiş olduğu otoriter siyasette aramak gerekir (Çaha, 2004: 489). Sistemin bu katı laik tutumu Türk Müslümanlığının rehabilitasyonunu sağlamaktan çok sertleşmesine neden olmuştur ve ayrıca Batı'nın demokrasi, cumhuriyet, sekülerizm ve genel olarak modernleşme gibi değerlerini perdeleyerek aslında köken itibarıyla ılımlı olan Türk Müslümanlığını içselleştirmiş olan dindar kesimin, Batı'nın siyasi ve iktisadi değerlerini Türkiye'deki uygulamalarından okumasına, dolayısıyla Batı'ya karşı negatif bir tutum takınmasına yol açmıştır (Esposito, 2002: 313-318).

Dünya siyasi konjoktürüne paralel olarak Türkiye’de de sol akımlar ile komünizmin yükselişine karşı alınan cephe, İslamcılarının muhafazakarlaşmanın da ötesinde milliyetçi çizgiyle buluştukları ortak bir düzlem olmuştur. Yavuz’a göre `50’li ve `60’lı yıllarda İslami hareketler milliyetçi, antikomünist ve muhafazakar özellikler edinmiştir (Yavuz, 2005: 92). Ancak, İslamcılarının antikomünist duruşları, yine Kemalizm’in getirdiği Batılılaşmanın ileri bir aşaması olan bu akımın materyalist ve dini uyuşturucu olarak gören yönüne olan tepkiden kaynaklandığı (Duran, 2004: 133) halde Türkiye’nin Kore’ye asker göndermesi ve NATO’ya girişinin İslamcılar tarafından desteklenmesi, muhalefet ettiği Kemalizm’le aynı çizgide buluşması açısından bir paradoksu ifade etmektedir. Buna karşılık, Türk İslamcılığı açısından dinin millileşmesi sürecini bu tür paradokslarla açıklamak mümkün değildir. Bu süreç, kökeni Ziya Gökalp’e ve Yusuf Akçura’ya kadar uzanan ideolojik bir yapıdan kaynaklanmaktadır. Daha sonra Türk-İslam sentezi olarak birbirini tamamlayan ve önemli bir taraftar kitlesine de hitap eden bu akımın farklı anlayışlarla Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Erol Güngör, Osman Yüksel (Serdengeçti), Sezai Karakoç gibi düşünürlerde somutlaştığını görmek mümkündür. Bu entelektüellerin Türk İslamcıları üzerindeki etkisi de büyük olmuştur.

İslamcılık ile milliyetçilik arasındaki etkileşimi Nuray Mert şöyle yapmaktadır:

(...) İslamcılık, başından beri “milli proje” denemese de, zaten ana eksenini itibarıyla bir kurtuluş ideolojisi olarak geliştirdiği için, milliyetçi bir çerçeveye kolayca buluşabilecek özellikler taşıyordu. Ellili yıllarda gelişmeye başlayan ve İslamcılıkla birlikte tüm diğer sağ söylem ve politikaların düşünsel temelini oluşturan, muhafazakar düşünce ve siyasal söylem, öncelikle dini sembollere yer veren alternatif bir milli kimlik ve milliyetçilik üreterek, seküler ulus kimlik oluşturmak konusundaki tıkanmanın önünü açmıştır. Bu bir yandan ulus devlete sadakati dini unsurla pekiştirirken, diğer yandan ulusal kimliği dindarlaştırmıştır (Mert, 2004: 414).

Gerçekten de, İslamcılık ile Türkçülüğün radikal yönleri dışında ana eksensinin önemli bir çatışma yaşamadan birbiri arasında geçişkenliğe sahip

olduklarını söylemek mümkündür. Osmanlı'nın ihtişamı, Ayasofya'nın ibadete açılması, Mehmet Akif, Necip Fazıl, Nurettin Topçu gibi düşünce adamı ve şairler her iki kesimin de övündükleri ve savundukları, belli yönlerini öne çıkararak sahiplendikleri olgu ve kişilerdir. İslamcı veya milliyetçi düşünceye sahip olarak yetişen nesillerin, ve özellikle de İmam Hatip kökenlilerin aynı fikri köklerden beslendiklerini söyleyebiliriz. Onun için, özellikle 12 Eylül 1980 darbesinden sonra hatırı sayılır sayıda ülkücünün İslamcılığa, hatta radikal İslamcılığa kaydığı görülmektedir.

İslamcıların antikomünist tavırları ve bu konuda devlet yanlısı duruşları devlet tarafından da kullanılmıştır; İslami hareketler düzeni korumak için Rus karşıtı Türk milliyetçiliğiyle harmanlanarak ve solcu güçlere karşı savaşmak ana gayeleri olmasa da önemli bir hedefleri olmuştur. Hatta İslamcı bir gazeteci olan Mehmet Şevket Eygi 16 Şubat 1969'da Bugün Gazetesi'nde komünizme karşı yazdığı "Cihada Hazır Olunuz" başlıklı (Akt. Okutan, 2004: 190) son derece sert bir yazısının ardından, Amerikan 6. Filosu'nun İstanbul'a gelişini protesto eden sol gruplara karşı İslamcılarının da içinde bulunduğu sağcılarının saldırısı olmuş ve ayrıca bunun dışında yine Eygi'nin başını çektiği toplu namaz kılma eylemleri (Yılmaz, 2004: 636).

Yavuz'a göre 1950 ila 1960'lı yıllarda İslami hareketler milliyetçi, antikomünist ve muhafazakar özellikler edinmiş ve Türk siyasal yelpazesinin merkez sağıyla tamamen bütünleşmişlerdir (Yavuz, 2005: 92). Bu bütünleşme zamanla, dindar halkta kemikleşirken İslamcı hareketin alt kültür gruplarında, sapmalar olmakla birlikte sürekliliğini korumuştur.

Türkiye İslamcılığı'nın bu sağcılaşma eğilimi, 1970'lerden itibaren İslamcı hareket içinde ciddi bir kırılma yaşamış ve bu kırılma 1980 ve 90'larda Kürt kökenlilerin İslamcı hareket içinde güç kazanmalarıyla birlikte derinleşmişse de 28 Şubat'la birlikte yeniden güçlenmiştir.

5.1.4.4. Laik Kesimlerin Güçlenmesi ve İslam Algıları

1924'te başlayan dinden uzaklaşma ve toplumu da uzaklaştırma çabaları, çalışmamızın buraya kadar olan bölümünde görülen İslamcı hareketin yaşam mücadelesine rağmen meyvelerini vermiştir. Bu zaman zarfında laik eğitim sistemi önemli bir kitle oluşturmayı başarmıştır. Bu kitle, dinden kopuk ve onu Türkiye'yi geri bırakan, modası geçmiş gerici bir akım olarak gören, medeniyet ve ilerlemeyi dinden bağımsız, laik, Batılı bir eksende düşünen Kemalist bir kitledir. Bunlar, daha moda deyimle “beyaz Türkler” olarak adlandırabileceğimiz ve özellikle askeri ve sivil bürokrasi, milli eğitim, sinema-tiyatro, edebiyat, müzik ve sanat, basın-yayın gibi hemen hemen tüm alanlara hakim bir zümredir. Bu zümredeki “din” ve “dindar” algısı yobaz, gerici ve örümcek kafalı gibi nitelendirmelerle eş anlamlı kullanılmaktadır. Ali Bulaç'a göre aydınlar [Kemalist aydınlar demek daha uygun olur] Müslümanları alabildiğine karikatürize etmiştir; öyle ki tipik bir Müslüman, üfürükçü ve muskacı olarak görülmektedir, İslam söz konusu edildiğinde “gerici”, “üfürükçü-muskacılar”, her türlü hile ve aldatmanın faili olarak kodlanmış ve kamuoyunda lekelenmiş bir hacı-hoca takımı tipolojisiyle irtibatlandırılmışlardır (Akt. Subaşı, 2005: 74). Gerçekten de bu dönemde çekilen sinema filmlerinde, yazılan hikaye ve romanlarda, çizilen karikatürlerde “hoca” tiplmeleri hep bu tipoloji üzerine kurgulanmıştır. Buna karşılık “öğretmen” tipi ise aydın, Kemalist, modern ve yardımsever bir karakter olarak gösterilmiştir. Ayrıca bu dönemde kamusal alan da Müslümanlar için büyük ölçüde kapalıdır. Devlet dairelerinde ve okullarda başörtülü çalışmak imkansızdır ve bu ancak hademe-hizmetli statüsündekiler için mümkündür. Resmi kurumlarda mescitler olmadığı gibi, namaz kılmak (ki kılanların sayısı oldukça az ve yine en alt kültürdeki çalışanlar arasında görülür) ancak gizli saklı olarak genellikle dairelerin bodrum katlarında mümkün olabilmiştir.

Örnekleri oldukça fazla olan bu toplumsal yapı siyasal İslam'ın 1970'lerden itibaren yükselişe geçmesiyle kırılmaya başlanmıştır. Kamusal alanda yaşanacak olan kırılma, bugüne kadarki laik-İslamcı çatışmasının temel nedenini oluşturmaktadır. Bundan dolayıdır ki, ordu-bürokrasi-üniversite üçgeninden oluşan Kemalist laik elitler, İslamcılarının eğitim olanaklarını alabildiğine önleyerek kamusal alana

girişlerini durdurmaya çalışmışlardır. Kemalist-İslamcı çatışmasının ana eksenidir budur.

5.1.4.5. 27 Mayıs Darbesi ve İslamcı Harekete Etkisi

Türkiye'nin siyasal tarihinde askeri darbelerin ortak gerekçelerinden biri, Kemalist siyasal sistemi “irtica” karşısında korumak olmuştur. 27 Mayıs 1961 darbesinin gerekçelerinden biri de Kemalist devrimlere sahip çıkmak ve laikliği tehlikeye sokan din istismarını önlemektir (Kurtoğlu, 2004: 212). Bu kapsamda DP'nin popülist politikaları sebebiyle dini alanları genişletmesi sistem karşısındaki en büyük hatası olarak görülmüştür (Yavuz, 2005: 92). Aytunç Altındal'a göre 27 Mayıs darbesinin asıl tetikleyicisi ve Adnan Menderes'i idama götüren neden, milletvekillerine yönelik, “siz isterseniz hilafeti dahi geri getirebilirsiniz” sözü ile Türkiye'de değiştirilmesi dahi teklif edilemeyen Fransa tipi laikliği yerine Anglosakson laikliğini (secularizm) ihdas etmeye çalışması olmuştur (Altındal, 2011).

Darbe İslamcılarda, militan laisizme geri döneleceği, ezanın tekrar Türkçe okunacağı, camilerin kışla yapılacağı gibi endişelere yol açmıştır (Tekin ve Akgün, 2004: 657). Gerçekten de 14 Temmuz 1960 günü toplanan IX. Türk Dil Kongresi'nde, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan, ezanın yeniden Türkçe okunmasının istenmesi alkışlarla kabul edilmesine ve ertesi gün Milli Birlik Komitesi sözcüsünün bunu destekleyici mahiyetteki ve fakat konuyu vicdan hürriyeti bağlamında ihtiyatlı değerlendirmesine (Jaschke, 1972: 133) karşılık Milli Birlik Komitesi böyle bir adım atmaktan çekinmiştir. Çünkü onlar da İslam'ın toplumun yaşamındaki önemini görmüşler ve her ne kadar bir tehlike ve başı ezilmesi gereken bir güç (Yavuz, 2005: 93) olarak düşünseler de bu gücü muhafazakar çıkar gruplarının ve siyasi partilerin elinden alarak devlet ideolojisini yerleştirmek için bir araç olarak kullanmaya karar vermişlerdir (Tekin ve Akgün, 2004: 657, Yavuz, 2005: 94).

Darbe lideri Orgeneral Cemal Gürsel, tıpkı Mustafa Kemal'in Cumhuriyetin kuruluş aşamasında yaptığı gibi, birçok konuşmasında dini vurgulara yer vermiş ve İslam'ın yüceliğini hatırlatarak yeni yönetimin dine karşı olmadığı görüntüsünü

vermeye çalışmıştır. Ancak, yine erken Cumhuriyette olduğu gibi “milli din” projesi Milli Güvenlik Komitesi’nin de gündeminde yer almaktaydı. Cemal Gürsel bir konuşmasında, “İzlediğimiz öyle bir yoldur ki, bir gün halkımızın bilgileneceği sayesinde, duaların ve Kuran’ın Türkçe okunması talebi aşağıdan, bizzat halkımızdan gelecektir” diyerek bu konudaki düşüncelerini açığa vurmuştur (Akt. Ahmad, alıntılan Tekin ve Akgün, 2004: 658).

1961 Anayasası özellikle Kemalist aydınlar tarafından çok özgürlükçü bir anayasa olarak görülmesine rağmen kendi içinde önemli bir paradoks içermektedir; yeni anayasa ile DP iktidarının siyasi gücünü gerekçe göstererek parti merkezli iktidar tekellerinin önüne geçmek için askeri ve sivil bürokrasi güçlendirilmiştir. Yine buna bağlı olarak TBMM, egemenliği kullanan tek organ olmaktan çıkarılmış ve egemenlik Anayasa Mahkemesi ve Milli Güvenlik Kurulu başta olmak üzere başka yetkili organlara verilerek paylaşılmıştır (Eryılmaz, 2008: 147). Erdoğan’a göre 1961 Anayasası, bir yandan siyasi özgürlükler konusunda “demokratik” bir görüntü verirken, öte yandan temsili kurumların etkinliğini önemli ölçüde sınırlamıştır (Akt. Eryılmaz, 2008: 147). Heper’e göre de 1961 Anayasası, sivil bürokrasiyi siyasal iktidara karşı güçlendirmiştir (Akt. Eryılmaz, 2008: 147). Bu çerçevede özellikle askeri bürokrasi özerkleştirilerek güçlendirilmiştir.

Yeni anayasa, Milli Güvenlik Kuruluyla askerlerin, devletin temel politikalarında söz sahibi olmasına imkan tanımış ve Genel Kurmay Başkanlığı’nı Milli Savunma Bakanlığı’ndan alarak Başbakanlığa bağlı bir kurum haline getirmiştir. Feroz Ahmad’a göre generaller toplum içinde ayrıcalıklı bir grup haline gelmişler ve kendilerini statükonun korunmasına adanmışlardır; artık kendilerini bir parti önderine bağlamak zorunda değillerdi, bu kez parti önderleri generallerin desteğini sağlamaya çalışıyorlardı (Ahmad, 2006: 158-159). Bu tarihten itibaren yürütme erki, bakanlar kurulu değil, Milli Güvenlik Kurulu olagelmıştır (Kurtoğlu, 2004: 213).

Tüm antidemokratik düzenlemelere karşılık 1961 Anayasası bir taraftan da sivil toplumu güçlendirmenin yolunu açmıştır. Aslında bunun da amacı siyasi

partilerin siyasal yaşam üzerindeki etkilerini azaltmaktı (Yavuz, 2005: 93) ve temel amaca uygun gibi görünse de sonuçları itibarıyla Türkiye’de sivil inisiyatifin önünü açmış ve 1961 Anayasası’na hak etmediği halde “özgürlükçü” payesi vermiştir. 1961 Anayasası daha çok sol eğilimli bir Kemalist ideolojinin (Yavuz, 2005: 92) önünü açmıştır. Bu nisbi özgürlük ortamı sayesinde sivil toplum örgütlenmeleri kapsamında İslamcılığın da önü açılmıştır. İslamcılar da bu açılamdan önemli ölçüde yararlanmışlardır. Bundan sonraki bölümde siyasal İslamcılığın yükselişinde önemli yere sahip sivil toplum örgütlenmeleri ele alınacaktır.

5.2. SİYASAL İSLAMCI HAREKET

5.2.1. Milli Türk Talebe Birliği (MTTB)

1916’da muhafazakar bir örgüt olarak kurulan Milli Türk Talebe Birliği (MTTB), Cumhuriyet döneminde bu temel ideolojik yapısını koruyarak farklı dönemlerden geçmiş, Türkiye’nin en önemli öğrenci örgütlerinden biridir. MTTB’nin en önemli özelliği, temel duruş olarak devletin yanında yer almakla beraber Türkiye’deki siyasal ortam ve iktidar değişikliklerine göre farklı siyasi yelpazelerde yer almasıdır. Diğer taraftan birlik, yönetimindeki değişiklikler nedeniyle sürekli olarak farklı ideolojik yapılanmalara açık halde yeni duruşlar belirleyen bir kuruluş görüntüsü vermiştir. Bu ideolojik değişiklikler sebebiyle çok farklı ve Türkiye’de sürekli olarak çatışma halinde bulunan anlayışlara sahip insanların içinde yetiştikleri önemli bir örgüt olarak Türkiye tarihine geçmiştir. Birliğin, bu dönemlerini ve en son, kapatılana kadar İslamcı hareket içindeki konumunu ve ona kattığı değeri inceleyeceğiz.

5.2.1.1. MTTB’nin Kemalist Milliyetçilik Dönemi

İlk dönemi 1916-1936 dönemi olarak ayrılan MTTB, özellikle Tevfik İleri’nin 1929’da genel başkanlığa gelmesinden sonra aktifleşerek zaman zaman bazı sürtüşmeler yaşansa da rejimin ve Kemalist ilkelerin şiddetli savunucusu olmuştur (Okutan, 2004: 25). MTTB’nin çıkardığı “Birlik” gazetesi bu amacını şu şekilde açıklamaktadır:

Birlik, aramızdaki kalp, kafa ve inanış beraberliğini kuvvetlendirmek için çıkıyor. Birlik, hadiselerin kalplerimize perçinlediği inkılap heyecanını daima içimizde yaşayan bir ruh haleti ve bir iman haline getirmek için çıkıyor... (Akt. Okutan, 2004: 27).

MTTB ülke meseleleriyle sürekli olarak çok yakından ilgilenen bir örgüttü ve ülke aleyhinde olduğunu düşündüğü her türlü faaliyete ve görüşe karşı tepkisini ortaya koymakla ünlenmiştir. 1930'larda MTTB bu milliyetçiliğini şovenist bir boyuta getirmiş ve 1933 Kongresinde "Bozkurt" amblem olarak belirlenmiştir (Okutan, 2004: 35). Kemalistler'le MTTB'nin birlikteliği ve karşılıklı destekleri Kemalist kadronun "öteki" olarak algıladığını MTTB'lilerin de kabullenmesini gerektirmiştir (Okutan, 2004: 81). Bora'ya göre Türk milli kimliğinin oluşum sürecinde "öteki" imgesi, Osmanlı ve İslam'dı; Osmanlı, dini dünya görüşü ile eski bir medeniyet, İslam ise Osmanlıyı yeniden ihya etme düşüncesini barındırdığı için tehlikeli bulunuyordu (Akt. Okutan, 2004: 81). Bu durum 1970'lerde önemli bir İslamcı örgüt olacak olan MTTB için kendi içinde bir ironiyi barındırmaktadır.

Birlik, Hatay'da yaşanan sorunlar nedeniyle izinsiz olarak yaptığı Hatay Mitingi nedeniyle 22 Kasım 1936 yılında kapatılmış ve ikinci dönemi olan 1946'ya kadar kapalı kalmıştır. Örgüt, Türk Talebe Birliği adıyla 1946'da tekrar kurulmuş ve 17 Şubat 1947 tarihli Bakanlar Kurulu kararıyla "milli" kelimesinin eklenmesiyle Milli Türk Talebe Birliği adını tekrar almıştır (Okutan, 2004: 30, 101). Bu dönemde Birlik ilk kuruluşundaki Kemalist çizgiyi sürdürmek istese de DP'nin hem Kemalist ilkeleri korumaya yönelik düzenlemeler yapması hem de Kıbrıs ve komünizm gibi konularda paralel düşünceleri ile DP'nin CHP'yi dahi susturabilecek gücü karşısında çekinmesi nedeniyle, bazen eleştirmekle beraber genellikle iktidar yanlısı bir tutum sergilemiştir (Okutan, 2004: 109).

Yine dikkat çeken bir husus, bu ikinci döneminde de Birliğin antiislami duruşudur. Özellikle Atatürk heykellerine karşı Ticanilerin yaptıkları eylemler MTTB'yi harekete geçirmiş ve bunlara karşılık hem eylemlerle hem de bildirimlerle karşılık verilmiştir. Okutan, MTTB'nin Atatürk duyarlılığının daha çok "irtica"

bağlamında ortaya çıkmasına dikkat çekiyor ve Ticanilerin heykel kırmaları ile birlikte 1957'de Çanakkale'de Atatürk posterine yapılan saldırı, 1957'de Bursa Ulu Camii'nde halifeliğin ihyası isteğine yönelik olarak meydana gelen olaylar, 1959'da Atatürk Üniversitesi'ndeki bazı öğretim üyelerinin "gerici" faaliyetlerde bulduklarına dair durum ve 1960'da Said Nursi'nin, bağlılarına Medrese-i Nur'un açılacağını söylemesi MTTB'de mitinglerle veya bildirimlerle sert bir şekilde, nefretle tel'in edilmiştir (Okutan, 2004: 109). Ancak genel olarak MTTB'nin bu döneminin pasif bir dönem olduğu kabul edilmektedir.

MTTB ile ilgili dikkatimizi çeken önemli hususlardan biri, milliyetçi-muhafazakar anlayışı ve komünizm düşmanlığı çizgisini koruyarak dönemin siyasi ve fikri akımlarından da etkilenerek siyasal konjonktüre göre bir duruş sergilemesidir. Nitekim, 1960-1965 yılları arasında ve özellikle Yüksel Çengel'in genel başkanlığının da etkisiyle Birlik, 27 Mayıs darbesini destekleyen, CHP'ye yakın sol bir yapılanma içine girmiştir (Okutan, 2004: 133-134). 1965'ten sonra Birlik'te sol ve sağ gruplar arasında iktidar mücadelesi Rasim Cinisli'nin genel başkan seçilmesiyle milliyetçilerin lehine sona ermiş ve bu tarihten sonra sol eğilimli fakülte dernekleri MTTB bünyesine dahil edilmeyerek örgüt tamamıyla milliyetçi-muhafazakar grubun eline geçmiştir (Okutan, 2004: 135-137).

MTTB'nin çalışmamız açısından önemi 1967 yılından sonra İsmail Kahraman'ın genel başkan olmasıyla mukaddesatçı bir çizgiye girmesi ve İslamcı bir misyon yüklenmesidir. Çalışmamızın ilgili yerlerinde ele aldığımız ve İslamcıların, 1940'lardan itibaren muhafazakarlık ve milliyetçilikle eklemlenmelerinin 1960'larda daha belirgin hale gelmesi, Birliğin de bu çizgisinde açıkça görülmektedir. O dönemde milliyetçilik çerçevesi içindeki muhafazakarlık, bir yönüyle ırkçı-Turancı-Türkçü ve resmi milliyetçilikten ayrışmayı ifade eden ve din unsurunu öne çıkaran (Kara, 1994: 6) bir anlam ifade etmekteydi. Bu dönemde İslamcı olarak tanınan kişiler de bu genel çerçeve içinde faaliyet gösteriyorlardı. Başta Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu ve onlar kadar etkili olmasa da Osman Yüksel Serdengeçti gibi İslamcı ve milliyetçi aydınların Türk milleti ile İslam dinini birbirinin ayrılmaz unsurları olarak sunma çabaları milliyetçi ve dindar tabanda

karşılık bulmuştur. Kısakürek ve Topçu bu hususu o kadar çok işliyorlardı ki, bazı kesimlerce Türk milliyetçiliği ile İslam dinini ayrı düşünmek imkansız olarak görülüyordu. Bu kesimlerden biri de MTTB tabanıydı. Birliğin, düşüncelerindeki bu kırılma birdenbire yönetime yansımamıştır. Okutan'a göre dinin MTTB içindeki önceliği henüz belirgin değildir ve 1970'lerin ilk yıllarına kadar Türk milliyetçiliği çizgisi daha ağır basmıştır (Okutan, 2004: 146). Birliğin düşünce yapısındaki bu kırılmaya rağmen klasik duruşu olan iktidarı desteklemeye devam etmiş ve 1965'te iktidara gelen Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'ni desteklemiştir. Necip Fazıl, Mehmet Şevket Eygi ve Osman Yüksel Serdengeçti gibi Türk-İslam sentezcileri ağırlıklarını İslam'dan yana koymaya başlayınca MTTB de bundan etkilenmiştir.

5.2.1.2. MTTB'nin İslamcı Dönemi

Alparslan Türkeş'in Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin İslam'la uzlaşma arayışı olan bir yöntem benimsemesi (Okutan, 2004: 144) çok azı dışında İslamcılar kendisine çekememiştir. İslamcı cemaatler Adalet Partisi'ni desteklemeye devam etmişlerdir. Ancak, 26 Ocak 1970'te Milli Nizam Partisi'nin kurulmasıyla İslamcılar kendileri için bağımsız bir alan açmayı (Çakır, 2004: 545) ve İslamcı cemaatlerin hepsini olmasa da ekseriyetini kendilerine çekmeyi başardılar. MTTB de bu çekim merkezine dahil olan örgütlerden biri olmuştur. İsmail Kahraman ve Burhanettin Kayhan gibi mukaddesatçı kimlikli başkanların hemen tüm icraatları ve söylemleri, içinde milli ve manevi öğelerle ve daha sonra Milli Nizam Partisi'nin söylemleriyle örtüşen unsurlar taşımaktaydı. Birlik üzerinde çok etkili olan Necip Fazıl'ın MNP'nin kuruluş aşamasındaki istişare toplantılarına katılması (Okutan, 2004: 173) ve partiyi desteklemesi de MTTB'yi MNP'ye ve daha sonra MSP'ye yakınlaştıran başka bir etken olmuştur. Birlik, 1968'de başlayan sol öğrenci olaylarına karşı tepkisini koyarken bunu artık Atatürkçülük ekseninde değil, maneviyatçılık ekseninde yapmaktaydı. Bundan sonra komünizme karşı koymanın parolası "cihat"tı (Okutan, 2004: 193).

Birliğin bu dönemde dini eğitim alanıyla ilgili talepleri dikkat çekmektedir. Birlik İlahiyat Fakülteleri, Yüksek İslam Enstitüleri ile İmam Hatip Liseleri'ne özel bir önem atfetmekte ve onların sorunları ile özel olarak ilgilenilmekteydi. Ülkede

önemli boyutlara ulaştığına inanılan manevi eksikliğin nedeni olarak eğitim sistemi gösteriliyordu (Okutan, 2004: 193) ve bu boşluğu da ancak bu kurumların doldurabileceği inancı vardı. Nisan 1968'de Ankara İlahiyat Fakültesi'nde meydana gelen bir olay MTTB'nin İslamlaşma eğilimini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Hatice Babacan* adındaki İlahiyat Fakültesi öğrencisinin başörtülü olarak derslere girme ısrarı üzerine Fakülte yönetimi tarafından disiplin cezasıyla okuldan ilişkisinin kesilmesi üzerine öğrenciler dersleri boykot eylemi düzenlemişlerdir. MTTB'liler bu olaya müdahil olmuşlar ve Fakültenin önüne siyah çelenk bırakılmasının yanı sıra başkan İsmail Kahraman bir basın toplantısı düzenleyerek Fakülte yönetimini tehditkar bir üslupla çok sert bir biçimde eleştirmiştir (Okutan, 2004: 179-180).

MTTB İslamcı çizgiye yaklaştıkça İmam Hatiplere ilgisi giderek artmış ve bu okulların üniversiteye girebilmelerini sağlamak üzere bir dizi eylem düzenlemiştir (Okutan, 2004: 180). Ekonomik kalkınmayı sağlamak için milli kaynakların kullanılması, Yahudi sömürüsü ve Ortak Pazar yerine İslam Ortak Pazarı oluşturulması bağlamında Batı'nın topyekün reddi ve ümmet bilincinin geliştirilerek İslam toplumlarının birlikteliği, resmi tarihin dışlanarak yerine Osmanlı tarihinin ihyası (Okutan, 2004: 183-187) gibi konular MTTB'yi MNP ve MSP çizgisinde buluşturan siyasal İslamcı söylemler olmuştur.

MTTB şüphesiz sadece siyasi yönü olan ve bu alanda faaliyet gösteren bir örgüt değildi. Asıl hedef kitlesi yükseköğrenim gençliği olan Birlik, bu gençlerin daha iyi yetişmeleri için müdürlükler, enstitüler, kulüpler ve komiteler şeklinde örgütlenmiş ve birçok alanda faaliyet göstermiştir. MTTB'nin faaliyet birimleri şunlardır: İş Bulma Müdürlüğü, Kültür Müdürlüğü, Kütüphane Müdürlüğü, Öğrenci Meseleleri Müdürlüğü, Tiyatro Müdürlüğü, Tesisler Müdürlüğü, Turizm ve Dış Temaslar Müdürlüğü, Folklor Müdürlüğü, Trafik ve Eğitim Müdürlüğü, Mehter

* Hatice Babacan olayı, her ne kadar küçük ve sınırlı bir öğrenci eylemi olsa da İslamcı harekete kattığı sembolik değer açısından önemlidir. Çünkü bu olay daha sonraları 1980 ve 90'larda üniversitelerde başörtüsü eylemlerine ilham kaynağı olmuştur.

Müdürlüğü, Teşkilatlarla İrtibat Müdürlüğü, Kitap Kulübü, Fotoğrafçılık Kulübü, Sinema Kulübü (Akyel, 2010: 4).

1970'lerin ortalarına gelindiğinde artık iyice İslamcı çizgiye oturan MTTB'nin yöneticileri Birliğin amblemini değiştirmek için harekete geçtiler. Türklerin İslamlaşmadan önceki dönemlerini tasvir eden bozkurt ambleminin, Türklerin İslama girişleri ile anlamını yitirdiği savunularak 1975 yılında Birliğin bozkurtlu amblemi, yerini Kuran'ı çağrıştıran kitap amblemine bırakmıştır (Okutan, 2004: 193-194). Bu değişiklik, bir öğrenci kuruluşunun sadece basit bir amblem değişikliği olarak görülmemelidir. Bu sembolik değişiklik aslında İslamcı hareketin yine bu yıllarda milliyetçilik ve Türkçülüğe bakışında düşünsel anlamda da önemli bir değişikliği ve kopuşu simgelemektedir. Dünyadaki İslami uyanışların da etkisi ile İslamcılar ırk, ulus, millet, milliyet, toprak, bayrak gibi kavramlar yerine Müslüman kardeşliği, ümmet, İslam devleti, şeriat, coğrafi anlamda sınırsızlık, sancak gibi kavramlara yönelmeye ve kullanmaya başlamışlardır. Bozkurttan kitaba geçişteki MTTB'nin gerekçesi de aslında bunu ifade etmektedir:

(...) İşte 'Türkçülük' ve 'Milliyetçilik' denen bu ideolojinin sembolü 'Bozkurt' idi. İslam öncesi bir sembol. Hala devam ettirilmek isteniyordu. Milli ve manevi değerleriyle mücehhez, Türk yüksek tahsil gençliğini bünyesinde barındıran Milli Türk Talebe Birliği kuruluşundan (1916) Aralık 1975 tarihine kadar tam 60 sene-i devriyesine kadar 'Bozkurt' amblemi ile sembolize edilmeğe boyun eğecekti. İşte bu tarihi günde Milli Türk Talebe Birliği aradığı amblemini buluyor ve 'Totem' devrinin hükümlerine son veriliyordu. Evet, dışarıdaki bütün kuru gürültülere rağmen Milli Türk Talebe Birliği'nin amblemi 'Kitap' oluyor ve mukaddeslere bağlılığını bu haliyle bir kere daha MTTB olarak tescil ediyordu (Akt. Okutan, 2004: 194).

Türklerin İslamlaşmadan önceki tarihinin apaçık reddi anlamına gelen bu manifesto Milli Görüş lideri Necmettin Erbakan'ın Türk milletinin tarihine atıf yaparken Türklerin sadece Müslüman olduktan sonrasını esas alarak sürekli olarak kullandığı "bin yıllık tarihimiz" vurgusuyla da birebir örtüşüyordu. Amblem değişikliği ile birlikte MTTB tamamıyla milliyetçilik idealinden vazgeçmiş ve

İslamcı bir örgüt olmuştur. Bundan sonra tüm eylemlerinde ve yayınlarında İslamcı bir aksiyonun ve vurgunun hakim olduğu görülmektedir. Birliğin yayın organı Milli Gençlik dergisinde bu vurgular İslam dışı siyasal sistemlerin ve inançların eleştirisinden, İslam için savaş hazırlıklarına ve hatta İslam devrimin esaslarına kadar varmıştır (Okutan, 2004: 195-196).

MTTB'nin bu görüşleri Birliği, yine 1970'lerde İslamcı hareketin en önemli gençlik örgütlenmesi olan ve Milli Selamet Partisi'nin gençlik kolları gibi çalışan akıncılara yaklaştırmıştır. Hatta iki kuruluş arasındaki geçişkenlik son derece şeffaflaşmış ve genelde akıncılar MTTB'li, MTTB'liler de akıncı idiler. Öyle ki, bu kuruluşların yönetimi dışındaki tabanları genellikle iki örgüt arasındaki farkı bilmiyorlardı. Çünkü bir gün Akıncılar Derneği'nde faaliyet gösteren gençler ertesi gün MTTB'de görülüyorlardı. Aslında aralarında yöntemle ilgili anlaşmazlıklar vardı. MTTB'nin Trafik ve Eğitim Müdürlüğü'nde görev yapmış ve daha sonra Ankara Akıncılar Derneği'nin başkanlığını yürütmüş ve Refah Partisi, Fazilet Partisi ile AK Parti milletvekilliği de yapmış olan Ersönmez Yarbay, iki kuruluş arasında genel olarak ideolojik anlamda bir fark olmadığını ve her ikisinin de İslami bir düzen için faaliyet gösterdiğini ancak yöntem ve metod konusunda anlaşamadıklarını ve sürekli tartıştıklarını belirtmektedir. Yarbay'a göre akıncılar, düzenin siyasi bir hareketle devrilebileceğini, bu nedenle demokrasiyi bir araç olarak kullanmayı meşru görüyordu. MTTB'liler ise siyasi bir partiye entegrasyonu kısıtlı buluyor ve eğitimle sosyal dönüşümün mümkün olabileceğini savunuyordu. Bununla birlikte MTTB her ne kadar düşünce yapısıyla MSP'ye yakın duruyorsa da kendisini “partilerüstü” bir yerde konumlandırıyordu (Ersözmez Yarbay ile görüşme, 2010). Buna rağmen MTTB de büyük ölçüde MSP'nin etkisi altındaydı ve Birliği, İslami çizgiye getirmede önemli katkıları bulunan genel başkanlardan Burhaneddin Kayhan 1970'lerde Erbakan'ın danışmanlığını yaparken İsmail Kahraman, Erbakan'ın başbakanlığında kurulan Refah-Yol hükümetinin Kültür Bakanı olmuştur. Bunların dışında Türk siyaseti, bürokrasisi ve iş dünyası içinde, MTTB bünyesinde faaliyette bulunmuş birçok kişi bulunmaktadır. Çok farklı ideolojik ve siyasi görüşleri olan bu kişiler dönemin MTTB fikriyatlarına paralel olarak Birlik içinde bulunmaları dikkat çekmektedir. En dikkat çekenleri ise Birliğin İslami çizgiye girdiği dönemde

faaliyette bulunmuş, Milli Görüş çizgisinden gelen ve 2000’li yılların Türkiye’sini yöneten Abdullah Gül, Recep Tayyip Erdoğan ve Bülent Arınç’tır (Okutan, 2004: 205, 207).

MTTB 12 Eylül darbesiyle birlikte MSP ve akıncılar ile aynı kaderi paylaşmış ve kapatılmıştır. 1980 sonrası kurulan ve MTTB’nin yayın organı Milli Gençlik’in adını taşıyan, yine Milli Görüş yanlısı Milli Gençlik Vakfı’nın üniversite gençliğine yönelik faaliyetleri MTTB’den çok da geri olmamasına rağmen daha çok eğitim ve öğrenci yurtları şeklinde faaliyet göstermiş ve MTTB kadar entelektüel bir seviye yakalayamamıştır. 28 Şubat’tan sonra kapatılan bu vakfın yerine aynı çizgideki Anadolu Gençlik Derneği de MTTB’nin misyonunu yüklenememiştir. Zaten bu vakıfların yöneticileri de MTTB’nin devamlılığını esas almamışlardır. Eski MTTB’lilerden bir grup ise İsmail Kahraman’ın başkanlığında 1985’te muhafazakar çizgideki “Birlik Vakfı”nı kurmuşlar ve daha çok sosyal faaliyetlere ağırlık vermektedirler. 28 yıl aradan sonra 2008 yılında Birlik Vakfı’nın da öncülüğünde yeniden kurulan MTTB eski misyonundan oldukça uzakta üniversitelerde yapılanmaya çalışmaktadır.

5.2.2. Akıncılar

Milli Görüşün tabanını oluşturan üç ana katmanından biri olan geleneksel Müslüman kitlelerin (Bulaç, 2009: 203) tamamının, siyasal İslam anlamında İslamcı hareketi benimsedikleri ve aynı ölçüde ve güçte destekledikleri söylenemez. Bu kitleler sisteme muhalefet amacıyla şeriat, tağuti sistem, evrensel İslamcılık ve ümmet vb. anlamında İslamcı hareketin içinde değillerdir. İslamcılığı en dar anlamıyla algılayan ve Kemalist düzeni yıkıp yerine şeriata dayalı bir devlet kurma ideali daha seçkin kadrolar tarafından yürütülmüştür. Milli Görüş içinde güçlü bir şeriatçı damar hep olagelmıştır. Özellikle MSP döneminde sağ-sol mücadelesine İslami kimlikleri ile paralel olarak “Akıncılar” adı verilen gençlik örgütü bu damarı temsil etmiştir.

Türkiye’nin `70’li yıllarda yaşadığı siyasi terör özellikle sol (devrimci) ve sağ (ülkücü) gruplar arasında cereyan ederken önemli bir İslamcı gençlik potansiyeli de bulunmasına rağmen MTTB dışında herhangi bir örgütlenmeleri yoktu.

Devrimcilerle ülküçüler, kahvehaneleri, okulları, sokak ve mahalleleri hatta şehirleri paylaşıyorlar, kurtarılmış bölge ilan ediyorlar ve kendi taraftarlarını korumaya alıyorlardı. İslamcı gençlik ise korumasız bir durumda olduğundan bu iki örgütlü grubun saldırısına açıldı. İslamcı gençlik MTTB bünyesinde örgütlenmişti ama MTTB daha çok yükseköğrenim gençliğine hitap ediyor, ortaöğretimde örgütlenme gücü yaşıyor ve çatışma anlamında da çok aksiyoner değildi. Ayrıca MTTB, bir talebe örgütü olduğundan ve kendini de “partilerüstü” bir yerde konumlandığından siyasete çok müdahil olmuyordu (Ersönmez Yarbay ile görüşme, 2010).

Ankara Devlet Mimarlık ve Mühendislik Akademisi’nde okuyan bir grup İslamcı öğrenci bu boşluğu doldurmak üzere 1975’te Tevfik Rıza Çavuşoğlu başkanlığında Ankara’da Akıncılar Derneği adında bir dernek kurmuşlardır. Derneğin amacını da, “mevcut anarşik ortamdan gerek kendileri gerekse gençleri kurtarmak, maddi ve manevi yönden üstün meziyetli bir gençlik yetişmesine yardımcı olmak ve bu yönde çalışmalar yapmak olarak açıkladılar (Akt. Özdemir, ty: 336).

Dernek yöneticileri daha sonra Akıncı İşçiler, Akıncı Memurlar, Akıncı Sporcular gibi dernekler de kurarak meslekler ve faaliyet alanlarıyla ilgili de teşkilatlanmışlardır. Akıncıların 12 Eylül darbesine kadar teşkilatlanmaları devam etmiş ve Türkiye genelindeki şube sayıları 1200 civarına ulaşmıştır (Özdemir, ty: 336). Bu teşkilatlarıyla akıncılar esnaf, işçi ve çiftçilerden lise ve üniversite öğrencilerine kadar her kesimi bünyesine alarak MTTB’nin bıraktığı boşluğu tamamlamışlardır.

Akıncıların kuramsal altyapıları yoktu, kültürel ve entelektüel birikimleri de zayıftı (Ersönmez Yarbay ile görüşme, 2010). Ama dünyadaki ve Türkiye’deki siyasi olayları takip ediyor ve onlardan etkileniyorlardı. Akıncılar, MSP’nin gençlik kolları gibi hareket etmekten çekinmiyorlar ve okullarda devrimci ve ülküçülerin karşısına bir güç olarak çıkabiliyorlardı. Özellikle İmam Hatip liselerinde, Yüksek İslam Enstitüleri’inde ve İlahiyat Faülteleri’inde çok etkiliydiler ve bu okulların çoğunu kontrolleri altına alabilmişlerdir (Gökçaftı, 2004: 224).

Genel başkanı dahil, akıncıların üst düzey yöneticilerinden önemli bir kısmı Nakşi İskenderpaşa cemaatine bağlıydı ve bunun da etkisiyle teşkilatlarda dini atmosfer hakimdi. Bu kapsamda evlerde ve yurtlarda dini sohbetler yapıyorlar, marş, şiir ve kitap okuyorlar ve MTTB'lilerle kuramsal tartışmalar yapıyorlardı. Her ne kadar MTTB ile metodsallık görüş ayrılıkları olsa da aynı evleri ve yurtları paylaşıyorlar, birbirlerinin düzenledikleri toplantılara katılıyorlar ve birlikte eylemler gerçekleştiriyorlardı. En önemli eylemleri buldukları yerlerde MSP'nin lojistik hizmetlerini sağlamaktı. Bu kapsamda salonlara ve meydanlara afiş asmak, bildiri dağıtmak, toplantı ve mitinglerine katılmak, pankart taşımaktı. Ayrıca İslami anlamda önemli gördükleri konu ve alanlarda kendileri de müstakil olarak çeşitli eylemlerde bulunuyorlardı. Ayasofya'nın tekrar ibadete açılması en büyük hedeflerinden biriydi ve bunun için birçok eylem düzenlemişlerdir. Antiemperyalistler ve en az Erbakan kadar da antisyonistler. Evrenselci ve ümmetçiydiler. Yerini bilmeseler de örneğin Eritre ve Mora'daki İslamcı hareketlere sahip çıkıyorlardı. Mitinglerine yüzbinlerce insanı toplamayı başarabiliyorlardı. Eylemlerinde doğrudan sistemi hedef alan, "şeriat gelecek vahşet bitecek", "dinsiz devlet yıkılacak elbet" gibi sloganlar kullanıyorlardı. Farkındalık yaratmak için kendilerine has tokalaşma yöntemleri geliştirmişlerdi. Akıncılar, kültürel faaliyetleri önemsiyorlar ve başta Necip Fazıl Kısakürek'i takip ediyorlar ve MTTB'nin kültürel faaliyetlerine katılıyorlardı. Kendileri de Mayıs 1977'de "Akıncı" adında bir dergi çıkartmaya başladılar.

Akıncılar, kuruluş gayelerinden biri olan İslamcı gençliği korumak ve kollamak bağlamında sokakta ve okullarda hem devrimcilerle ama daha çok ülkücülerle çatışmaya başladılar. Ülkücü-akıncı kavgaları tüm Türkiye'ye yayıldı ve devrimcilerle; sosyal adalet, insan hakları, eşitçe ve hakça bölüşüm gibi konulardaki bazı düşünceleri paralellik gösterdiğinden ülkücüler onlara "yeşil komünist" adını vermişlerdir. Fakat akıncılar, inançları gereği adam öldürme olaylarına girmekten sürekli olarak kaçınmışlardır. Onların eylemleri daha çok, okullarda bildiri dağıtmak, öğrencilere fikirlerini aşlamak, okul boykotları yapmak, diğer gruplar gibi duvarlara yazı yazmak ve afiş asmaktı. Ülkücü-akıncı kavgası, en aktif akıncılardan ve

İslamcıların Deniz Gezmiş'i sayılan Fatih Akıncılar Derneği başkanı Metin Yüksel'i İstanbul Fatih Camii avlusunda 23 Şubat 1979'da Cuma namazı çıkışında kurşunlanarak öldürülmesiyle tırmanmaya başlamıştır. Ardından da, daha radikal müstakil bir İslami çizgiyi benimseyen ve bu alanda kültür ve eğitim çalışmaları yapan MTTB'li öğretmen Sedat Yenigün 5 Temmuz 1980'de yine Fatih'te ülkücüler tarafından öldürülmüştür (Türkmen, 2008:93-94).

Akıncılar Derneği, faaliyetleri sebebiyle 27 Kasım 1979 tarihinde sıkıyönetim mahkemesince kapatılmıştır. Ardından yine aynı çizgide ve yine Tevfik Rıza Çavuşoğlu başkanlığında Akıncı Gençler Derneği (AGD) kurulmuştur. Bu dernek de kısa zamanda tüm Türkiye'deki teşkilat sayısını yedi yüze çıkartmış, "Seriyye" adıyla bir de dergi yayınlamıştır. Dernek, yine selefi gibi birçok eylem düzenlemiştir. 6 Eylül 1980'de Konya'da yapılan MSP'nin Kudüsü Kurtarma Mitingi'nin organizasyonunu da üstlenmiştir.

Bu dönemde Türkiye'deki siyasal çatışmaların artması, İran Devrimi ve Afganistan Savaşının da etkisiyle akıncılardan da önemli sayıda gencin silahlı bir direniş hareketi yapma talebi yoğunlaşmış ve ilk olarak daha sonra kendilerine İslami Büyük Doğu Akıncıları- Cephesi (İBDA-C) adını veren gençler AGD'den ayrılmıştır (Ersönmez Yarbay ile görüşme, 2010).

AGD, 12 Eylül darbesi sonrasında kapatılmıştır. Yönetici kadroları Ankara Sıkıyönetim Komutanlığı 1 Nolu Askeri Mahkemesi'nce tutuklanarak Ankara Mamak cezaevine konulmuşlardır. Davalarının tamamlanmasıyla çeşitli cezalar almışlardır.

Akıncılar, Türkiye'deki İslamcı hareket sürecinde kısa ömrüne rağmen İslamcı hareketi en üst düzeyde politize ederek ona aksiyon ve hareket katan en önemli gençlik örgütüdür. '80'lerden sonra Türkiye'de başlayan radikal İslamcılık akımının da çekirdeğini oluşturmuşlardır. Bu süreçte yetişen İslami düşüncenin entelektüelleri ve öncüleri genel olarak bu kaynaktan yetişmiştir. Bununla birlikte 12

Eylül sonrasında bazı akıncılar İran, Afganistan ve Çeçenistan gibi ülkelere giderek savaşa katılmışlardır.

Akıncıların kadroları 12 Eylül'den sonra dağılmıştır. Akıncı derneklerinde görev yapan yöneticiler 1991 yılında Ankara'da biraraya gelerek Server Vakfını kurmuşlardır. Vakfın kuruluş amacı tamamıyla nostaljik; daha çok kültürel çalışmalar yapmaktadır (Ersönmez Yarbay ile görüşme, 2010). Yine eski akıncılardan bir grup, 1990'ların sonunda Ankara'da Akıncılar Derneği'ni tekrar kurdularsa da herhangi bir etkinlik gösterememişlerdir. 2009 yılında da İstanbul'da Fatih Akıncılar Derneği kurulmuş ve yerel düzeyde faaliyetler yapmaktadır.

5.2.3. Milli Görüş Hareketi

Milli Görüş hareketinin başlangıcı ile ilgili birçok araştırma bulunmakta ve genelde aynı süreç tekrarlanmaktadır. 1960'ların sonunda Necmettin Erbakan'ın Odalar Birliği'nde başlayan ve Adalet Partisi içinde devam ettirmek istediği siyasi mücadelesinin Süleyman Demirel engeline takılması sonucunda başlayan süreç, İslam'ın Türkiye'de kurumsal siyasete girmesinin ve Türkiye'deki İslamcı harekete kattığı ivme, pozitif ve negatif anlamda birçok bilim insanı ve yazar tarafından Cumhuriyet dönemi siyasi hareketleri içinde en önemli hareket olarak görülmektedir. Hatta bazıları bu hareketin son yüzyılın en büyük toplumsal hareketi olduğunu belirtmektedirler (Oya Akgönenç ile görüşme, 2010).

Bizzat Erbakan tarafından "Milli Görüş" olarak adlandırılan bu hareketin bilinçli olarak ortaya çıktığı söylenemez. Yani yıllarca üzerinde çalışılmış planlı, programlı ve organize bir yönünün olmadığı görülebilmektedir. Nakşi İskenderpaşa cemaati şeyhi Mehmet Zahit Kotku'nun İslamcılarının siyasi mücadele girişimlerini cesaretlendiren telkinleri dışında İslamcı bir parti kurmanın herhangi bir altyapı çalışması bulunmamaktadır. Erbakan, eğitiminin önemli bir bölümünü Batı'da yaparak iyi yetişmiş bir makina mühendisi olması ve özellikle Türkiye'nin sanayileşmesiyle dışa bağımlılıktan kurtulması öncelikli amaçları nedeniyle bir İslamcı'dan ziyade antiemperyalist, devletçi ve sosyal adaletçi bir tekno-siyasetçi prototipine daha uygun düşmektedir.

Küçüklükten beri yetiştirme tarzı onun dini ilimlere de vakıf ve dindar bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir (Çalmuk, 2004: 561). Özellikle İstanbul'daki lise ve üniversite eğitimi sırasında devam ettiği dini cemaatler ve dini sohbetler dünya görüşünü önemli ölçüde etkilemiştir. 1940'lı yıllardan itibaren Nakşibendi tarikatına bağlı olduğu birçok kaynakça teyit edilmektedir:

İstanbul'da Şeyh Hasib Yardımcı İbn-i Ali El Serezi'nin müridi olduğu Gümüşhanevi Tekkesi yoluyla bağlıydı. Erbakan bu şeyhin 1949'da ölümü üzerine, üç yıl sonra vefat eden Şeyh Abdülaziz Bekkine'ye bağlandı. Ondan sonra ruhani bağlılığını Gümüşhanevi Tekkesi'ni 1980'de ölümüne kadar yöneten Mehmed Zaid Kotku'ya yöneltti (Özdalga, 2006: 106).

Hatta Erbakan'ın, parti içinde Nakşibendi liderliğini ele aldığı bile iddia edilmiştir (Akt. Mardin, 1991: 107).

Mehmet Zahid Kotku, şeyhi olduğu Nakşi İskenderpaşa cemaatine 1950'li ve 60'lı yıllarda devam eden önemli sayıdaki dindar üniversite öğrencisine sürekli olarak devlet görevlerine talip olmalarını teşvik etmiştir (Çakır, 2004: 545, Çalmuk, 2004: 561, Yavuz, 2005: 279). Bu nedenle Erbakan'ın, sanayileşme idealini hep dini motiflerle birlikte ele almasının, etkisinde kaldığı bu ortamlara dayandığı düşünülmektedir. Bu nedenle, gerek kendisine muhalefet cephesinden gerekse de İslamcı cepheden siyasi yaşamı boyunca gelen “takiyye” ve “dini siyasete alet etme” suçlamalarının dayanağı zayıftır. Erbakan'ın söylemleri, onun için bir yaşam biçimi olan dini eksenli ekonomik kalkınmacı bir tarzıdır. Nitekim Türkiye Odalar Birliği, Adalet Partisi ve bağımsızlar mücadelesi sonucunda girdiği siyasal çizgide bazı dönemler partisi ve tabanı farklı İslami renklere bürünse de Erbakan'ın duruşu bu tarzı pek aşmamıştır. Onun hareketi Pakistan ve Mısır'daki İslamcı hareketler gibi özgün ve devrimci nitelikli başlamamıştır. Partileşirken “şura ve biat” gibi dini kavramlar ile “istihare ve dua” gibi dini bir takım ritüeller kullanılmakla birlikte, İslamcı bir kuramsal çerçevesi bulunmamaktadır. Bu konudaki en önemli söylemi, parti sloganı olma özelliği taşıyan “önce ahlak ve maneviyat” ile “manevi kalkınma” olmuştur. Fakat Milli Görüş hareketi Türkiye'de İslam'ı siyasallaştırarak başta

çevrenin taleplerini merkeze taşımış ve daha sonra ortaya çıkan irili ufaklı ve farklı yelpazedeki İslamcı hareketlerin önünü açmıştır.

5.2.3.1. Milli Görüşün Özelliği ve Toplumsal Tabanı

Türkiye toplumunun tek parti döneminde yaşadığı dinsel ayrıştırma süreci açısından siyasal ve DP politikalarının sonucunda oluşan toplumsal yapısı Milli Görüş gibi İslamcı bir hareketi kendiliğinden doğurmuştur. Bu siyasal yapının gerisinde dindar kitlelerde hala devam eden, Kemalist rejime, CHP'ye, Mustafa Kemal'e ve İsmet İnönü'ye karşı bir nefret vardır. Toplumsal yapının temelini ise büyük ölçüde köyden kentlere doğru yaşanan kitlesel göç olgusu oluşturmaktadır. 1950'lerde başlayan bu göç dalgasıyla on yıllık dönemde büyük kentlerin nüfusu her yıl %10 artmıştır. Zürcher'e göre bu muazzam kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale gelmiş olduğu kentlerin günlük yaşamı içinde İslam, daha da belirgin hale gelmiştir (Zürcher, 1993: 328-329). İnsel, bu fakir kitlelerin çözümü cemaat ilişkilerinde arama ihtimallerinin olduğunu belirtmektedir (İnsel, 1990: 316). Zürcher'e göre Türkiye'nin yaşadığı gecekondulaşma süreci Batı'nın büyük kentlerindeki teneke mahalle sakinlerinkinden farklıdır. Batı'da bu kişiler sıfırı tüketmiş, umutsuz ve çaresiz durumda olup kendilerini toplumun parçası hissetmemelerine karşılık Türkiye'dekiler daha üst sınıflara çıkmaya ve toplumla bütünleşmeye istekleydiler (Zürcher, 1993: 392-393). İşte kendilerini bu hedefe taşıyacak kolektif kimlik olarak da İslam'ı bulmuşlardır.

Milli Görüş hareketi henüz başladığı zaman yayınladığı kitabında, "Türkiye'de dini canlanmayı hangi ögeler destekliyordu?" diye soran oryantalist Bernard Lewis bu konuda çeşitli sınıfların analizini yaptıktan sonra bu canlanmanın asıl destekçi ögesinin esnaf (esnafı şehirdeki zanaatkar ve küçük dükkancılar olarak tarif ediyor) olduğu sonucuna varıyor (Lewis, 1991: 418). Mardin ise bu görüşün, Milli Selamet Partisi'nin esnafın kuvvetli olduğu taşradaki gücüne bakarak bunun ilk bakışta mümkün olduğunu kabul etmekle beraber bu konuda sağlam veriler olmadığını belirtmektedir (Mardin, 1991: 106). Mardin, İslamcılarının gücünü daha geniş bir paradigma açısından ele alıyor ve, "İslami neşriyat tufanı, tarikatların yeniden canlanması ve yeni yeni tarikatların gelişmesi, parlamentoda dini esaslara

dayalı bir partinin yer alması ve Ramazan ayı boyunca görülen ıssız sokakların anlamı nedir?” şeklinde sorduğu soruyu, yukarıda belirttiğimiz gibi, birkaç açıdan; siyasal, toplumsal (sosyal hareketlilik) ve iktisadi açıdan cevaplıyor. Mardin’e göre bunun nedeni Kemalist tecrübenin zaaflarının ortaya çıkmasında yatmaktadır; Kemalizm, kişiyi İslam cemaatinin boğucu gemeinschaft’ından (toplumsallığından) kurtarma üzerinde yoğunlaşırken Türkler için yeni bir kimlik oluşturma fonksiyonu ancak sınırlı sayıda Türk üzerinde etkili olmuştur. Mardin’e göre:

Kemalizm, Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslam’ın oynadığı rolü anlamamıştı. İslam’ın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun asli ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisini psikolojik dürtülere tutunmasını sağlayan bir yönü olagelmışti. Sosyal hareketliliğin, geleneksel çevrelerinden fırlatılıp atılan insanların güvensizliğini azaltmadığı, aksine artırdığı için Türkiye’de İslam’ın daha güçlü hale geldiği (...) bir gerçektir. Bu güvensizlik, bazen bilinçseldir ve inandırıcı bir siyasi liderlik veya cömert bir iktisadi sistem arayışı olarak ortaya çıkar. İşte bu konuda İslam ideolojik bir biçime bürünür ve Marksizmle rekabete girer. Pek çok durumda, güvensizlik daha derindir, gerçekten daha fazla ontolojiktir ve İslam bir kozmoloji ve uhrevi (eschatology) yönleriyle ortaya çıkar (Mardin, 1991: 75-77).

Nitekim Türkiye’de kitlesel göç sonucunda kentlerin kenar mahallelerini dolduran çevrenin bu açığını cemaat, tarikat ve nihayetinde siyasal liderlik ve iktisadi sistem arayışı anlamında siyasal İslam’ı temsil eden Milli Görüş hareketi doldurmuştur. Bu konuyu farklı unsurlarıyla ele alan birçok araştırma, birbirine yakın sonuçlar vermektedir. Ahmet Yücekök yaptığı araştırma sonucunda, dini kültürü desteklemek için kurulan, cami yaptırma dernekleri dahil, gönüllü derneklerin, Türkiye’nin birçok yerinde dini canlanmanın temelini oluşturduğunu ve bunun dinin “büyük sermaye tarafından sömürülen ve ayak uyduramadığı bir topluma yabancılaşan küçük tacir, esnaf ve küçük çiftçiler” tarafından bir “silah” olarak kullanıldığını belirtmektedir (Akt. Mardin, 1991: 137-138). Mardin’e göre de bu çalışma, Türkiye’deki dini muhafazakarlığın kökünün, hem kırsaldan aldığı göçten hem de hızlı nüfus artışından en çok etkilenen nüfusu 50 bin ila 100 bin arasındaki şehirlerin artması ve bu şehirlerde tahsilli Müslüman seçkinlerin geleneği

canlı tutarak kültürel Kemalizmin etkisini pek hissettiremediği taşra şehir ve kasabalarında olduğunu doğrulamaktadır (Mardin, 1991: 105-106). Yine, birçok sosyolog ve siyaset bilimci arasında, büyük şehirlere göç edenlerin de bu kitleyle aynı kültürel kodları taşıyanlar olduğu ve dine bakış açılarının çok benzer olduğu hususunda genel bir mutabakat söz konusudur.

Ali Bulaç'a göre Milli Görüş partilerini besleyen tabanın üç ayrı katmanı vardır: Kürtler, büyük kentlerin varoşlarında toplanan yoksul kitleler ve geleneksel Müslüman kesimler (Bulaç, 2009: 203). Bu kitleler elbette sadece Milli Görüş partilerini desteklemediler ama Milli Görüş hareketinin dayandığı temel toplumsal katmanları oluşturmaktadırlar. Milli Görüş Hareketinin ortaya çıkışına kadar merkez sağ partiler büyük iş çevrelerinin ve burjuvazinin taleplerine uygun ekonomik politikalar uygulamaya ve inanç özgürlüğü ve kimlik talepleri karşısında laik Kemalist merkezin yörüngesinde kalmaya özen göstererek, bu katmanları oluşturan sosyal güçlerin bu iki önemli kırılma noktasındaki taleplerini göz ardı ettiler. Dolayısıyla, 1970'lerden itibaren Milli Görüş çizgisindeki İslamcı partiler bu kesimlerden önemli bir destek almışlardır.

Milli Görüş hareketinin Türk siyasal yaşamı ve toplum üzerindeki etkileri hakkında görüş belirten araştırmacılar da bir husus dikkat çekmektedir. Hareketi içeriden izleme imkanına sahip ve kendilerini “İslamcı” olarak tanımlayanlar, konuyu İslam-demokrasi-ideoloji bağdaşıklığı gibi siyasi çerçeve üzerinden ele alırken harekete dışarıdan, daha makro düzeyde bakanlar din-toplum, hegemonya ve merkez-çevre ilişkisi açısından daha sosyolojik analizler yaparak ele almaktadırlar. Fakat her iki yaklaşımda da Milli Görüş hareketi açısından öne çıkan husus, laik Kemalist sisteme tepki duyan, yukarıda özelliklerini tanımladığımız muhafazakar dini çevreler ve geleneksel İslamcı Sünni Kürtler, kentleşme ve göç sonucu kenar mahallelerde oluşan yoksul kitleler, devlet desteğine ulaşmada güçlük çeken ve ekonomik mekanizmanın kentlerdeki zengin tüccarlardan yana işlediğini düşünen ve daha sonraları kendilerine “Anadolu sermayesi” denilen özellikle küçük şehirlerdeki küçük esnaf, zanaatkar ve tüccarlar gibi siyasal platformda temsil edilmeyen sosyal

güçlerin taleplerini merkeze taşımış olmasıdır. Bu durum, klasik Batı eksenli toplumsal hareket yaklaşımları ile de örtüşmektedir.

Yavuz'a göre bu hareket, hegemonyacı güçlere ve Türk toplumundaki seküler söyleme meydan okumak için İslam'a dayalı yeni bir muhafazakar ideoloji geliştirmiş, radikal-pozitivist devrimlere karşı Türk toplumunda egemen olan Osmanlı-İslamcı liberal reformist geleneği yeniden canlandırmış, İslami söylemleri siyasal alana entegre etmiş ve İslami protestoyu ilk kez kurumsallaştırmıştır (Yavuz, 2005: 285-286). Radikal laik uygulamalara karşı özellikle 1950 sonrası başlayarak gelişen İslamcı muhalefetin Milli Görüş hareketi ile birlikte kurumsallaştığı, üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira harekete karşı, tüm fıkhi ve kelami eleştirileri ve hatta bazen engellemeleri ile birlikte İslamcı camiada teslim edilen en önemli katkısının bu kurumsallaştırma olduğu kabul edilmektedir. Diğer taraftan hareketin, sistemi en rahatsız eden yönü de bu olmuştur. Çünkü Milli Görüş hareketinin siyasal arenaya inmesine kadar inanç ve ibadet ihlalleri karşısında herhangi bir direnç görmeyen sistem birdenbire karşısında örgütlü ve güçlü bir muhalefet bulmuştur. Üstelik bu muhalefet ekonomi, kültür, sanayileşme, sosyal adalet ve eğitim (Kara, 2009: 286) gibi söylemlerle iktidara da talip olmaktadır.

5.2.3.2. Milli Nizam Partisi (MNP)

1940'lardan itibaren, yukarıda bahsettiğimiz dini cemaatlerin toplantılarına katılan ve içlerinde Erbakan'ın da bulunduğu üniversiteli gençler, mühendisler, akademisyenler vd. Mehmet Zahit Kotku'nun selefi olan Nakşi Gümüşhanevi Tekkesi şeyhi Abdülaziz Bekkine'ye DP'nin iktidara gelişini emsal göstererek kendilerinin de siyasi faaliyetlerde bulunmak istediklerini açıklamışlardır. Ancak şeyh buna izin vermez ve Nurettin Topçu'nun aktardığı şu sözü söyler, "Evladım, siyaset hamam tasına benzer, bir cenabetin elinden bir başka cenabetin eline intikal eder. O işler bize göre değil, biz kendi işimize bakalım". Şeyhin izin vermemesine rağmen bu gençlerin daha sonra DP, AP, MNP ve MSP saflarında siyasete girmeleri Nurettin Topçu gibi entelektüel İslamcılarca çok sert bir biçimde eleştirilmiştir (Akt. Kara, 2009: 307).

Selefi olan şeyhin izin vermemesine rağmen onun vefatı ile yerine geçen Mehmet Zahid Kotku ise tam aksine siyasal bir harekete sıcak bakmış ve üstelik etrafındaki gençleri buna teşvik etmiştir. Erbakan'a çok yakın ve onun çok saygı duyduğu Diyanet İşleri Başkanlığı da yapmış olan ve Milli Selamet Partisi'nden Erzurum Senatörlüğü ve Refah Partisi ile Fazilet Partisi'nden Gümüşhane milletvekilliği yapan Lütfi Doğan bu hususu şöyle açıklamıştır:

Partinin fikir babası Mehmet Zahid Kotku idi. Müslümanların kendilerini evlerinde hissedecekleri bir partiye sahip olmak istiyordu (...) Bu partiyle Zahid Efendi yüzünden ilgilenmeye başladım (Doğan, alıntılanan Yavuz, 2005: 279).

Milli Nizam Partisi'ni kuranlar ve ona manevi destek verenler kendilerince partiyi İslami usullere uygun şekilde kurmuşlardır. İçinde Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Zahit Kotku ve bazı tarikat cemaatleri ile Nurcuların bazı ileri gelenlerinden oluşan bir şura tarafından kurulduğu iddia edilen partinin başına da Necmettin Erbakan getirilmiştir.

26 Ocak 1970'de kurulan MNP'de dini vurguları hemen her alanda görmek mümkündür; "Aziz Milletimiz" diye başlayan kuruluş beyannamesinde partinin gayesinin referansını Kuran'dan alan "iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma"* niteliğiyle bu "aziz" milletin yeniden şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtmak olduğu belirtilmektedir. Partinin ekonomik, sosyal ve eğitim politikaları dahi açıklanırken sürekli olarak dini çağrışımlar yapan bir dil ve söylem kullanılmakta ve söz konusu politikaların adalet, fazilet, ahlak, aile nizamı, tarih şuuru, manevi değerleri vb. esas olarak şekillendirileceği hususu vurgulanmaktadır (Sarıbay, 2004: 577-578). Hatta partinin laiklik ile ilgili görüşlerini dahi, "bu kurumu din aleyhtarlığı şeklinde tatbik eden her tür anlayışa karşı olmak" (Akt. Sarıbay, 2004: 578) üzerine kurduğu görülmektedir. MNP kurulduğunda, ideolojik kimliği belirgin homojenliğe dayanmıyordu ve kadroları bağımsız bir İslamcı siyaset yürütme konusunda tecrübesizdi. MNP, tarihi hamaseti öne çıkaran, İslami duyarlılığı yüksek ama

* Orijinali, "emri bil maruf nehyi anil münker" olan bu prensip Kuran'ın Al-i İmran Suresinin 104. ayetinde geçmektedir.

çözümü sistem içinde arayan eklektik bir söylemin taşıyıcısıydı (Türkmen, 2008: 52).

Milli Nizam Partisi hiçbir seçime girmeden 12 Mart 1971 darbesinin ardından Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Mahkeme MNP'nin, Kemalist ideolojinin ilkelerinin sınırlarını çizdiği siyasal sistem içinde, "sistemin üstünde" bir çatışmaya yöneldiği gerekçesini göstermiştir (Sarıbay, 2004: 579). Yani Mahkeme, MNP'nin meşruiyetini aldığı çok partili demokratik siyasal sistem yerine başka bir meşruiyet arayışı (İslamcı ve ümmetçi bir anlayış) olduğunu saptadığını ve bu nedenle kapatıldığını belirtmiştir. Sarıbay'a göre 12 Mart darbecilerinin düşüncesine göre, toplumun içine girdiği bunalımdan kurtuluşun tek yolunun Kemalist ideoloji olduğunu ve MNP'nin de buna aykırı olarak dinci bir ideoloji dillendirdiği için kapatıldığını belirtmektedir (Sarıbay, 2004: 579). Anayasa Mahkemesi'nin kararı incelendiğinde hemen hemen tüm iddiaların parti yönetici ve teşkilatlarının dinle ilgili yaptıkları konuşma ve faaliyetleri içerdiği görülmektedir. Hatta iddianamenin birçok yerinde özellikle Necmettin Erbakan'ın yaptığı konuşmalara, "Essalamünaleyküm", "Esselamünaleyküm Müslüman Kardeşlerim" diye başladığı ifade edilmektedir (Anonim, 1990: 15). Bu durum, sistemin dine bakışının 1930'lardaki yaklaşımını koruduğunu ve aslında pek de değişmediğini göstermektedir.

Milli Nizam Partisi ilk olmanın dezavantajlarını yaşamıştır. Bir defa, İslam'ı referans alan siyasi bir partinin kurulması yasalara aykırıydı. Halbuki, Nurculuk, Süleymancılık, tarikatçılık ve bir takım dergi ve yayınevleri bünyesinde faaliyet gösteren İslamcı entelektüeller gibi diğer İslamcı aktörlerin illegaliteye kaymaları dışında yasalara uygunluk gibi bir endişeleri bulunmamaktaydı. Onlar zaten informal bir İslamcı yapılanmayı yeğlemişler ve faaliyetlerini bu temelde yürütmekteydiler. Oysa, sistemin formal mekanizmalarını kullanacak olan MNP amacına, "oyunun kurallarına" göre oynayarak ulaşmak durumundaydı. Bu nedenle bir ikilem ve paradoks yaşamıştır; birincisi dışa kapalı söylemler dışında sürekli olarak örtülü bir dil kullanmak durumunda kalırken muhafazakar dindar kitleleri diğer sağ partilerden koparmak için İslamcı bir dil kullanmaya ihtiyaç duymuştur. Bununla birlikte

MNP'nin İslamcılarının ilk siyasal deneyimi olması nedeniyle hem çok tecrübesizce davranışları hem de bir anda kendilerini İslam'ın temsilcileri gibi görmeleri onları İslami retoriği çok güçlü söylemler kullanmalarına yol açmıştır. Örneğin, MNP'nin Milli Nizam Marşı diye kabul ettiği ve aslında Türk-İslam sentezine bağlı şair Abdurrahim Karakoç'a ait "Hak Yol İslam Yazacağız" adlı şiirinin biraz daha siyasallaştırılmış hali olan marşa burada değinmeye değer. Marş, "Solcuların kafasına / Masonların locasına / Türk'ün anayasasına / Hak yol İslam yazacağız" gibi dörtlüklerden oluşan ve özellikle partinin gençlik kolları tarafından hemen her ortamda söylenen ve kitlelere "laik devletin yıkılarak yerine şeriata dayalı bir devlet kurma" hissi veren bir formülasyona sahiptir. Hatta bazen daha kapalı ortamlarda ve gençlik eğitimlerinde marşın sözleri gençlerce değiştirilerek, "Askerlerin miğferine / kağnıların tekerine / ... Kemal'in heykeline / Hak yol İslam yazacağız" şeklinde de söylendiği oluyordu. Hamaseti yüksek bu söylemler bir taraftan dindar kitleleri etkileyerek hareketi büyütürken diğer taraftan sistemi rahatsız ediyor ve Milli Görüş hareketine "tehlike" şerhi konarak bundan sonraki mücadelesi de gözetim altına alınıyordu.

5.2.3.3. Milli Görüşün Avrupa Teşkilatlanması

Türkiye '60'lı yıllarda hızlı kitlesel göçü sadece içeride yaşamamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan yıkılmış halde çıkan başta Almanya olmak üzere Batı Avrupa ülkeleri hızla sanayileşmeleri karşısında ihtiyaç duydukları insan gücünü daha çok İtalya, Yunanistan ve Yugoslavya gibi fakir Akdeniz ülkelerinden sağlama yoluna gitmişlerdir. Türkiye ile Almanya arasında 1961'de imzalanan ikili anlaşma ile Türk işçileri de Almanya ve daha sonra da diğer Batı Avrupa ülkelerine ve 1960'ların sonlarından itibaren de Avustralya'ya işçi olarak gitmeye başlamışlardır. Bugün sayıları kesin olarak bilinmemekle birlikte üçüncü ve dördüncü kuşakların da dahil edilmesiyle yurtdışına bu göç dalgası ile giden ve bugün yurtdışında yaşayan Türklerin sayısının beş milyonun üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.

Almanya'da ve Avrupa'da kurulan hem dini, hem sosyal, hem de kültürel alanda ilk cemiyet Milli Görüş teşkilatı olmuştur. Yurtdışına yerleşen Türkler kültürlerini ve dinlerini kaybetmeme saikiyle ilk olarak 1967'de Berlin'de bir cami

bünyesinde önce “Türk Birliği” adıyla teşkilatlanmışlardır. Daha sonra bu teşkilatların adı “Türk İslam Birliği” olmuş ve Türkiye’de Milli Selamet Partisi’nin koalisyonları döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla Türklerin yaşadıkları bölgelere, Milli Görüş’e yakın din adamları gönderilmeye başlanmıştır. 1977’de Milli Görüş çizgisine giren bu teşkilatlar ‘Türklüğü’ devre dışı bırakarak “İslam Birliği” adını almıştır. 1985’te ismi tekrar değişen teşkilatlar bu defa Avrupa Milli Görüş Teşkilatları (AMGT) olarak Avrupa’nın tamamında, Kuzey Amerika’da ve Avustralya’da da şubeler açmıştır. Teşkilat merkezinin Almanya’da bulunması ve tercümelerde adındaki ağırlıklı “milli” kelimesinin nasyonel çağrışımlar yapması nedeniyle ve Almanca isminde “İslam” kelimesinin de geçmesi için adı 1994’te tekrar değiştirilerek “İslam Toplumu Milli Görüş (İGMG)” olmuştur. Teşkilat, Avrupa’yı 32 bölgeye ayırmış ve ayrıca birer bölge olarak Kuzey Amerika ve Avustralya’da olmak üzere toplam 34 bölgede 520’den fazla camiye sahiptir. Camiler sadece ibadet alanları olarak kullanılmıyor ve kadın kolları, gençlik kolları gibi alt teşkilatlanmalarla birlikte iki binin üzerinde ek birimi bünyesinde taşımaktadır. Resmi üye sayısı 110 bin civarında olan teşkilatın bundan birkaç katı sempatzanı olduğu tahmin edilmektedir. Merkezi Köln’de bulunan teşkilat, Milli Görüş partilerine hem maddi hem de insan kaynağı bakımından destek vermektedir.

5.2.3.4. Milli Selamet Partisi (MSP)

MNP’nin kapatılmasının ardından Erbakan, kimilerine göre tedavi amacıyla, kimilerine göre hicret ederek, kimilerine göre de tutuklanmamak için kaçarak İsviçre’ye yerleşmiştir. Hareketin önde gelen isimlerinden ve yine İskenderpaşa cemaatine bağlı Süleyman Arif Emre’ye göre askerlerin bir kısmı, devlete karşı gittikçe güçlenen sol güçlere karşı dini eğitimin gerekliliğine inanıyor ve bunun için MNP’nin tekrar açılmasına sıcak bakıyorlardı (Akt. Yavuz, 2005: 282). Bu yeşil ışığı gören İslamcılar, Süleyman Arif Emre’nin başkanlığında Milli Görüş’ün ikinci partisini Milli Selamet Partisi’ni 11 Ekim 1972’de kurmuşlar ve bir süre sonra da ikna edilerek İsviçre’den gelen Necmettin Erbakan partinin genel başkanlığına getirilmiştir. MNP deneyimini yaşayan MSP’liler kapatılmamak için daha ihtiyatlı davranmaya çalıştılsa da MNP’nin devamı oldukları hem açtı hem de MSP sözcüleri bunu toplantılarda açıkça söylemeye çalışmışlardır (Sarıbay, 2004: 580).

MSP'nin politik söylemi de MNP'den çok farklı değildi, sadece biraz daha genişlemişti. “Milli Görüş” çatısı asıl MSP ile ortaya çıkmış ve yerleşmiş bir kavramdır. Necmettin Erbakan'ın dindar kişiliğinin yanı sıra “milli” bir duruşu vardır. Yarbay'a göre Cumhuriyet döneminde yetişmiş ve bir döneme damgasını vurmuş siyasi liderlerden Bülent Ecevit, Alparslan Türkeş gibi Necmettin Erbakan'da da baskın bir millilik söz konusudur (Ersönmez Yarbay ile görüşme, 2010). Ancak, Erbakan'ın milliliği ya da milliyetçiliği etnisite eksenli değildir; o daha çok dışa bağımlılıktan kurtulma anlamında millidir ve erken Cumhuriyette uygulanan yerli sanayileşme modeli Milli Görüş hareketinin sanayi ve kalkınma yolunda ismi konmamış ilham kaynağıdır (Çalmuk, 2004: 554). Erbakan, akademik çalışmalarını yürüttüğü Almanya'da yakından gördüğü, İkinci Dünya Savaşı'ndaki çöküşün arkasından ağır sanayiye dayalı kalkınmasından çok etkilenmiş ve “fabrika yapan fabrikaların” kurulması Milli Görüş'ün ekonomik ve kalkınmacı hedeflerinin çekirdeğini oluşturmuştur (Çalmuk, 2004: 555). Erbakan, bir ülkenin bağımsızlığını ağır sanayiye sahip olmasına bağlıyordu ve bu da Milli Görüşü antiemperyalist bir çizgiye yerleştiriyordu (Özdalga, 2006: 121).

Milli Görüş'ün “İslamcılığı” ise yine hareketin isminde saklıdır. Çakır'a göre Milli Görüş'ün “milli” sıfatı dünyevi/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmetçi bir vurgu taşımaktadır (Çakır, 2004: 544). Bu bakımdan hareketin ilk iki partisinin adının “milli” ile başlaması da tesadüfi değildir ve partilerin ana siyasal platformunu yansıtmaktadır. Yavuz'a göre, Milli Nizam din kökenli “adil düzen” kavramıyla aynı anlama gelir, “milli” kelimesi dinsel etkinliği de çağrıştırır ve adalet, sadakat ve cemaatin etik işareti olarak kullanılır (Yavuz, 2005: 280). Lewis'e göre milli, kolaylıkla “dinsel bağlamda tanımlanmış toplum” ile yer değiştirebilir bir anlama sahiptir (Akt. Yavuz, 2005: 280).

Türkiye'de partilerin dinsel isim kullanmaları yasal olmadığından Milli Görüş partileri hep dini çağrıştıran isimler kullanmışlardır; milli nizam, selamet, refah, fazilet ve saadet bu bağlamda değerlendirilmelidir. 1970'lerde “selametçilik”, dindar kişileri tanımlamak için kullanılan bir sıfattı. Nitekim, partinin sözcüleri (bunlara partinin vaizleri de demek mümkündür) de her fırsatta Milli Görüş'ün milliyetçilik

ya da ulusalcılık anlamına gelmediğini, tam aksine “ümmeçilik” ve “evrenselcilik” kavramlarını karşılamak üzere bilinçli olarak kullanıldığını ısrarla vurgulamaya çalışmışlardır. Başından beri hareketin içinde bulunan gazeteci ve yazar Abdurrahman Dilipak 1978’de Milli Gazete’de hareketi şöyle tanımlamaktadır:

Milli Görüş hareketi yalnız başına ekonomik bir düstur değil, insanı konu alan insanın ilgi alanına giren her şeyle ilgilenen bir dünya görüşü bir Nizam-ı alem anlamını taşımaktadır (Dilipak, 1978, alıntıl原因an Çalmuk, 2004: 554-555).

Yine, Milli Görüşçü din adamları vaazlarında, Kuran’dan örnekler vererek “millet” kavramının Kuran’da “ümmeç” olarak kullanıldığını ve İbrahim Peygamberin milletine atıf yapıldığını sıkça kullanmışlardır. Sarıbay, Milli Görüş hareketinin “millet” sözcüğüne Arapça karşılığı olan “aynı inanç etrafında meydana gelen bir topluluk” anlamı yüklediğini ve bu topluluğu da “hak” ve “batıl” olarak ve dolayısıyla “İslam milleti” ile “Küfür milleti” olarak ele aldığını belirtmektedir (Sarıbay, 2004: 581). Gerçekten de Erbakan, yaptığı birçok konuşmada bu ayrımı yapar ve “hakkı” yani “İslam milletini” Milli Görüş’ün temsil ettiğini vurgular. Milli Görüş partileri içinde her kademedede görev yapan kişiler veya partinin militanları içinde milliyetçiliği, Kemalizm’in ya da Alparslan Türkeş’in çizgisinde anlamlandıran kimse yoktur. MSP’nin ana söylemi, “milliliği” esas alan “Milli Görüş” düşüncesi etrafında şekillenmiş olmasına rağmen, söylemleriyle bu parti, Türkiye’nin bilinçaltına İslam Dünyası ülküsünü yerleştirmeyi başarmıştır (Çaha, 2004: 477).

MSP ilk girdiği 1973 seçimlerinden oyların %11.8’ini alarak beklenmedik bir galibiyetle çıkmıştır. Partinin İslamcı tabanının direncine rağmen Erbakan, yıllardır düşündüğü projeleri gerçekleştirmek adına CHP’yle koalisyon kurmuş ve Cumhuriyet tarihinde ilk defa İslamcı bir parti iktidara gelmiştir. Erbakan bu tür pragmatist tutumunu daha sonraki dönemlerde de sürdürmüştür ve bu tutum, CHP’nin halk nezdindeki “din düşmanı” imajı nedeniyle dindar halk tarafından, ve daha sonraları da “iktidar uğruna düzen partileri ile pazarlık yapılıyor” gerekçesiyle İslamcı aktörler tarafından eleştirilmesine ve Milli Görüş partilerinin itibar

kaybetmesine neden olmuştur. Hatta, MSP'yi destekleyen başta Nurcular olmak üzere bazı cemaatler bu nedenle siyasi desteklerini de çekmişlerdir. MSP bu dönemde, Osmanlı mirası, din ve vicdan özgürlüğü, İslam ahlakı ve manevi kalkınmacı politikaları ile merkez sağ partilerle ve ekonomide devletçi, sosyal ve ekonomik adaleti, milli servetin adil dağılımını önceleyen bir politika izleyerek de sol hareketlere karşı bir rekabete girişmiştir (Çakır, 2004: 547).

MSP'nin Kıbrıs hareketini kendisine mal etmesi ve Erbakan'ın aslında tüm adayı almak istemesi, kültürel kodlarındaki Osmanlılık ruhunun dışı vurumudur aslında. Yavuz'a göre MSP'nin en önemli ideolojik katkısı, 1920'lerdeki radikal Kemalist-pozitivist devrimlere karşı Türk toplumunda egemen olan Osmanlı-İslami liberal reformist geleneğin yeniden calandırılması olmuştur. MSP, katı laik söyleme ve hegemonyacı güçlere karşı İslam'a dayalı yeni bir muhafazakar ideoloji geliştirmiştir. MSP, radikal Kemalist projeye karşı doğrudan bir protestodur (Yavuz, 2005: 285-286). Bu protestoyu MSP, açıkça dini normlarla değil, kültür kavramı, Osmanlı mirası, şanlı tarih, ahlak gibi kavramlarla yapmaya çalışmıştır. Bu bakımdan MSP, İslamcı hareketi canlandıran kültür ve eğitim alanında önemli icraatlarda bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi, 1980 sonrası İslamcı canlanmanın lokomotifi olacak olan İmam Hatip liselerine verdiği destek olmuştur.

5.2.3.5. Refah Partisi (RP)

12 Eylül sonrasında MSP kapatılmıştır. Erbakan ve arkadaşları MSP Davası'ndan yargılanmışlar, beraat etmişler ama siyaset yapmaları yasaklanmıştır. Siyasi partilere izin verilmesiyle 1983'de Milli Görüş çizgisindeki Refah Partisi kurulmuştur. Ancak parti, MSP'nin eski gücünden ve etkisinden oldukça uzaktı. Ankara Maltepe'de bir apartman dairesinde kurulu Genel Merkezi'nin çok az ziyaretçisi ve faaliyetleri vardı. Çünkü, Türkiye'de İslamcı hareketin sosyal ve siyasal temelleri, tabanda büyük bir dönüşüm yaşıyordu. Türk toplumundaki değişiklikler İslamcı söylemi de etkiliyordu (Yavuz, 2005: 287). Bir taraftan Turgut Özal rüzgarı, dindar halk kitlelerini cezbediyor diğer taraftan da İslamcı akımlar kendilerine partiden bağımsız bir yol çizmeye başlamışlardı. İlk girdiği 1984 Mahalli Seçimleri'nden %4.4 oy alan ve 1987 Genel Seçimleri'nde de % 7.2'lik oy oranıyla

Meclis dışında kalan RP, İslamcı hareketin yükselişine rağmen etkisini yitirmiş görünüyordu.

Bu durumu, “ANAP Yutuyor, Erbakan Tekeli Bitiyor, Radikal Alternatif Yok, İslamcılar Bunalımda” şeklinde manşetine taşıyan haftalık Yeni Gündem Dergisi’ne açıklamalarda bulunan bazı yazarlar şu değerlendirmelerde bulunmuşlardır:

Fehmi Kuru:

Refah’ın tıkanmasında olduğu kadar ‘başarısız oldu’ havasının ortaya çıkmasında da en büyük etken, partinin MSP’den beri gelen çizgisinin, parlamentoyu tek hedef haline getiren, varoluşunu parlamentoya bağlayan geleneğidir.

Nabi Avcı:

12 Eylül’ün uygulamaya başladığı tepeden İslamizasyon politikası tabandaki Müslüman kitleyi rahatlattı. Televizyonda mevlüt de okunuyor, İmam Hatip Liseleri de var. Refah çizgisinin Müslümanların siyasi faaliyetleri üzerindeki blokajı kalktı. DP’nin kırsal kesim için cevapladığı bir yerlere tutunma ihtiyacını, MSP `70’lerde kentlileşen Müslüman kırsal kesim için karşılamıştı. Bugün bu toplumsallaştırma işlevini başka merciler, yurtlar, dergiler vs. yürütüyor.

Hüseyin Hatemi:

RP’nin esasen dayandığı palazlanmamış taşra tacirleri de, biraz yükünü tutturunca Batılılaşıp uluslararası desteklerinden birine kapağı atmaya razı hale geliyor.

Mehmet Şevket Eygi:

Kaç parti varsa, Müslümanların içinde olmasına taraftarım. Ülkeyi idare etmek için partilerin içinde olmak şart değildir. Müslümanlar, `60’lardan sonra mutlu azınlık dediğimiz sınıflarda boy ölçüşebilecek kadrolar

yetiştirmişlerdir. Üstelik bizim din kardeşliğimiz, mesela masonların biraderliğinden çok ileridedir.

Aynı dosyada bazı İslamcılar, Erbakan'ın çekilmesi gerektiğinden, İslamcıların illegal yollara başvurabileceği gibi konulara da değiniyorlar. Derginin değerlendirmesi ise Müslüman kitlelerin İslamcılık algıları bakımından önemlidir:

(...) Karagümrük'teki musiki cemiyetinin 'zikir' törenlerinin fiilen serbest bırakılması gibi uygulamalar, birçok tarikatın seçimlerde ANAP'a yazılması için yetip artıyor. Hatta Konya'da Erbakan'ın büyük desteği Tahir Hoca'nın (Büyükkörükçü), 'vaaz hürriyeti' karşılığı en azından bir süre Refah'tan desteğini çektiği söyleniyor. İki dev tarikattan Nakşibendilerin, sadece Esad Coşan etrafında toplanan ve 100 bin satan İslam dergisini çıkaran kanadı Refah'çı. Diğer 'dev' Nurcuların Yeni Nesil'i çıkaran kanadı ezel-ebed Doğru Yol'cu (...) Erzurum cemaatinden Mehmet Kırkinci Hoca'nın ve İzmir odaklı Fethullahçılarının 'nur talebeleri politikadan uzak durun' düsturundan, ANAP'a desteğe çarketmeleri (...) (Akt. Aktaş ve Bora ve Onay ve Yaşa, 1987: 10-16).

Ancak tüm değerlendirmelerden birkaç önemli husus görünüyordu; birincisi parti içinde Erbakan'ın sert söylemlerinden rahatsızlık duyan "yenilikçi" bir grubun varlığı sözkonusu idi ve bu grup, açılım amacıyla henüz daha 1987'de Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ile Refah Partisi'nin ittifakından ve ayrıca partinin "taşralı tacir" damgasını aşarak "çağdaştırılması"ndan bahsediyorlardı. İkinci bir husus ise, partinin İslamcılarını temsil etmediğini söyleyen ve eleştirenler dahi ufak da olsa bir ihtiyat payı koyuyorlardı. Çünkü herşeye rağmen RP, MSP'nin oylarını 400 bin artırmış ve 1987 yenilgisinden sonra beş yıl sonraki seçim için 1800 günlük çalışma programı öngörmüştü.

Türk toplumunun '80 öncesinden farklılaştığını gören RP'nin politikalarında da buna paralel değişimler olmuştur. Milli Görüş öncülüğündeki İslamcı hareket küreselleşme karşıtı, piyasa yönelimli, küçük esnaf ve çiftçinin partisi olmaktan çıkıp, küresel piyasaya entegrasyonu talep eden ve ekonomideki eski devletçi

düşüncesi yerine devlete daha az rol öngören bir partiye dönüşmüştür (Yavuz, 2005: 287). RP artık sadece yoksulların partisi olmaktan kendini çıkaracak politikalar üretmeye başlamıştır. Diğer taraftan amacı önemli olmaksızın, 12 Eylül sonrası devletin uyguladığı İslamizasyon politikaları neticesinde İslamcı gruplar yeni ekonomik ve eğitim fırsatları yakalamışlardır. Bu kapsamda İmam Hatip liselerine olan talebin artışının yanı sıra İslamcı grupların özel okul açmalarına sıcak bakılıyor ve ayrıca birçok sivil toplum örgütü kuruyorlardı. Ekonomik açıdan ise başta faizsiz finans kurumlarının kurulmasına izin verilmesi ve İslamcı gruplara ait birçok şirket ve ticaret örgütünün kurulması İslamcıları ekonomik açıdan da büyütüştür. Ancak, bu gelişmelere rağmen RP hiçbir zaman yoksulun ve merkezin dışında kalan “diğerlerinin” partisi olma hüviyetini kaybetmemiştir. RP yine, sürdürdüğü sol içerikli söylemleriyle, devam eden köyden kente göç sonucu oluşan kenar mahallelerde yaşayan yoksul halkın ümidi olma işlevini sürdürmüştür. Tüm bu sosyal ve ekonomik gelişmeler RP’nin güçlenmesine zemin hazırlayan etmenler olmuştur.

26 Mart 1989 Mahalli Seçimleri’nde RP oyunu % 9.8’e çıkartarak Konya, Kahramanmaraş, Sivas, Şanlıurfa ve Van Belediye Başkanlıklarını kazanmıştır. Bu seçim sonucu RP’nin bir sonraki seçimlerde parlamentoya girebileceğinin işaretini vermiştir. Ancak, Anavatan Partisi’nin giderek zayıflaması ve merkez sağın partisi olma vasfını kaybediyor olması, Demirel’in Doğruyol Partisi’ne güvenilmemesi ve Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) içinde Kürt milliyetçilerinin güçlenmesinden çekinildiği için Aydınlar Ocağı, Birlik Vakfı, İş Dünyası Vakfı, Türkiye Yazarlar Birliği gibi önde gelen milliyetçi-muhafazakar entelijansiyanın da zorlamasıyla RP, Milliyetçi Çalışma Partisi ve İslahatçı Demokrasi Partisi (İDP) ile ittifak kurarak 1991 Genel Seçimlerine girmiş ve % 16.2 oy alarak Meclis’e girmeyi başarmıştır (Çakır, 2004: 548). Altan Tan, bu kuruluşların yanı sıra Recep Tayyip Erdoğan, Yasin Hatipoğlu, Hasan Hüseyin Ceylan, Ömer Vehbi Hatipoğlu ve Melih Gökçek’in de bu ittifakta etkili olduklarını söylemektedir (Tan, 2009: 464). Ancak bu ittifak, Milli Görüş’ün öteden beri önemli bir sacayağını oluşturan İslamcı Kürtler arasında RP’yi ciddi bir itibar kaybına uğratmıştır. Tan’a göre, bölgenin ve Türkiye’nin ve hatta Ortadoğu’nun geleceğini planlayan bir “gizli el” Refah

Partisi'ni ve onun şahsında dindar Kürtleri, Kürt siyasetinin içinde istemiyordu (Tan, 2009: 466). Çakır da aynı paralelde, RP'nin ittifakla, Kürt sorununda resmi ideolojinin ve devletin kulvarına daha açık bir biçimde girmiş olduğunu ve bu kararın onu sağcılaştırarak milliyetçi-muhafazakar rotaya soktuğunu belirtmektedir. Çakır'a göre RP'nin sağcılaşma sürecine girişi, geliştirmekte olduğu, dünyadaki zulümlere karşı çıkan, mazlumdan yana söylemini rafa kaldırması ve partinin "İslami hareket" olma yönelimini kestiği gibi, Türkiye'de oluşabilecek bir "İslami hareketin" manevra alanını daraltan, en azından orta vadede marjinalliğe iten bir gelişme olduğunu belirtmektedir (Çakır, 2004: 548). Devletin bekasını gözeterек gerçekleştirilen bu ittifak sonucunda RP'nin İslamcılığı bitmemiştir elbette ama önemli bir yara almıştır.

1991 seçim ittifakı ile "yenilikçiler" parti içinde önemli bir güç kazanmışlardır. Yeni propaganda yöntemleriyle partinin yeni bir açılım yapmasını sağlamışlardır. RP'nin önü, ittifak sebebiyle aldığı ideolojik yaraya rağmen açılmıştır. Bu açılım, diğer partilerin topluma umut verememesinden de istifade ederek ve partinin özgüvenli, askeri disipline sahip ve dinamik örgütlerinin de çalışmalarıyla hızla kitleselleşmeye yol açmıştır. 1991 seçim ittifakının savunucularından RP'li Kürt kökenli Ömer Vehbi Hatipoğlu'nun aylık Panel Dergisi Ocak 1994 sayısında, "RP Kitle Partisi Olmalı Mı?" sorusuna, inanç partisi özelliğini koruma şerhini koyarak ve RP'nin herkesin geçmişi ile ilgili ahlak zabıtası olmadığını vurgulayarak, partiyi desteklemek isteyen herkese açmanın gerektiği ve bunun aynı zamanda sağ-liberal partileri destekleyen cemaatleri de RP'ye yönelteceği savıyla "evet" cevabı vermiştir (Hatipoğlu, 1994: 3-5).

1994 Mahalli Seçimleri, RP'nin kitleselleştiğinin de tescili gibiydi. Bu seçimde RP oy oranını % 19'a çıkartarak başta İstanbul ve Ankara olmak üzere 6 büyükşehir, 22 il, 92 ilçe ve 207 beldede belediye başkanlıklarını kazanmıştır. Bu sonuç, RP'nin 1987'den itibaren yaşadığı ve temel İslamcı anlayışını koruyarak küresel gelişmelere açık ve liberal anlayışı benimsemesi onu sadece küçük esnaf/çiftçi, yoksul ve varoş partisi olmaktan çıkarmış ve kent merkezli bir kitle hareketine dönüştürmüştür. Özellikle '90'lardan itibaren RP'de kadınların rolü artmış

ve partinin önemli propagandistleri halinde onu 1995'te iktidara da taşımıştır. İslamcı hareket açısından, bir İslamcı partinin bu şekilde dramatik bir biçimde yükselmesi Yavuz'a göre, artık ülkenin yönelimi konusunda ulusal bir mutabakat iddiasında bulunamayacak hale gelen Kemalist egemen siyasal ve kültürel seçkinlerin, iktidar üzerindeki tekelinin çöküşünü göstermektedir (Yavuz, 2005: 295).

Türkiye Cumhuriyeti'nin 54. Hükümeti olarak kurulan Refah-Yol hükümetinin başbakanı Erbakan, eleştirdiği Batı ve Kemalizm'le ilk defa bu kadar ciddi bir şekilde karşı karşıya gelmiştir. Muhalefette eleştirilen bazı ülke gündemleri ve Atatürk konusunda yumuşama emareleri görünse de Erbakan, uzun süre iktidarda kalamayacağını bilincindeydi. Bu nedenle İslamcı idealleri kapsamında kendisinin "İslam Birleşmiş Milletleri" dediği D-8 projesini devreye sokmak amacıyla hem iç hem de dış baskılara rağmen İran, Mısır, Malezya ve Libya'ya ziyaretler gerçekleştirmiştir. Libya gezisi esnasında Muammer Kaddafi'nin Türkiye hakkındaki sözleri Erbakan'ı zor durumda bırakmıştır. Bununla birlikte başbakanlık konutunda tarikat ve cemaat liderlerine iftar yemeği verilmesi, Taksim'e cami yapma talebi, Ankara'da Sincan Belediyesi'nin düzenlediği bir etkinlikte Ortadoğu'daki bazı radikal İslamcı örgütlere övgüler yapılması ve yıllar sonra bazıları tertip olduğu anlaşılan dini istismar konulu olayların yaşanması üzerine 28 Şubat süreci gerçekleşmiş ve RP iktidardan uzaklaştırılmıştır. Daha sonra Anayasa Mahkemesi'nde açılan dava neticesinde RP, "laik cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri" gerekçesiyle, 16 Ocak 1998'de kapatılmıştır.

Erbakan, Milli Görüşü hep dini bir hareket olarak görmüş ve kamuoyuna da öyle göstermeye çalışmıştır. Sık sık tekrarladığı, "diğer partilerin seçmenleri var, bizim ise inananlarımız var" (Akt. Çakır, 2004: 568) sözü buna işaret etmektedir. Bunun önemli bir nedeni, Milli Görüş partilerinin hiçbir zaman İslamcı cemaat, tarikat ve grupların tamamının desteğini birden alamamış olmasıdır. Erbakan, bunu sağlamak için sık sık dini terminolojiye başvurmuştur. Üzerinde en çok durduğu husus "cihat"tı ve bunu açıkça söylemese de kendisini "cihat emiri" olarak görmekte ve kendisine Müslümanların "biat" etmesi gerektiğini düşünmekteydi (Çalmuk, 2004: 562). Cihadı da, "takadınızın yettiği kadar İslam için çalışmak" olarak geniş

bir anlamda tarif etmekteydi. RP'nin İslamcı duruşu merkez sağ partileri İslami oyların temsili konusunda RP ile rekabete girmeye zorlamıştır (Yavuz, 2005: 292). Ancak, siyasi alanda İslamcı kimlik RP ile özdeş hale gelmiştir. Yavuz'a göre bu sürecin sonunda İslami kimlik, bir siyasal parti kimliğine indirgenmiş ve RP'nin, Batılı seküler kimliğe muhalefetiyle alternatifli biçimde kullanılmaya başlanmıştır (Yavuz, 2005: 292).

RP'nin en önemli projelerinden biri Erbakan'ın "Adil Düzen" diye adlandırdığı ve İzmir'de bir grup İslamcı profesörün kurduğu "İslami bir komün" yaşantısından esinlenen projeydi. Parti programı için geliştirilen bu projenin genel olarak amacı çoğulcu, demokratik ve serbest piyasaya dayalı bir sivil toplum yaratılmasıdır (Yavuz, 2004:298). Adil Düzen, Türkiye'nin acil ekonomik ve sosyal sorunlarına çözüm üreten bir program olmasına rağmen ismi ona mistik bir anlam katmış ve RP taraftarları bunu "adalet" üzerine kurulmuş İslami bir düzen olarak algılamışlardır. Parti yöneticileri de bu yönde anlaşılması için çaba göstermişlerdir. Çünkü onlara göre Adil Düzen, nihai hedef değildi, saadet nizamına geçişte bir ara aşamaydı (Çakır, 2004:562). Adil Düzenin yanı sıra RP'nin ideologlarından Bahri Zengin, sivil bir toplum yaratmak için her cemaatin kendi yasalarıyla ve normlarıyla yönetilmesini esas alan "çokhukukluluk" kuramı da parti içinde ve Türkiye'de tartışılmış fakat Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısının bu tür programları uygulamaya müsait olmaması nedeniyle vazgeçilmiştir.

Milli Görüş aslında II. Meşrutiyet İslamcıları'nın ideallerine sahip çıkmış ve onların gerçekleştiremediklerini gerçekleştirme hedefinde olmuştur. Erbakan katı bir Batı karşıtıydı; Dünya Bankası, IMF, AB gibi kurumlara şiddetle muhalefet ediyordu ama Batı'nın "iyi" yönlerini almaya da talipti. Adil Düzen için de Erbakan, "kapitalizmin ve komünizmin faydalı yanları alınmıştır fakat mahsurlu ve zararlı yanlarına yer verilmemiştir" demiştir (Akt. Çakır, 2004: 561).

Milli Görüş'ün İslamcılığı Türkiye merkezli bir İslamcılıktır ve en büyük hedef "Yeniden Büyük Türkiye" ideali etrafında şekillenmektedir. Bunun için, Türkiye'nin liderliğinde İslam Ortak Pazarı, İslam Birleşmiş Milletleri (ki, D-8

oluşumuyla bunun adımını da atmıştır), İslam ortak para birimi gibi Batı'da karşılığı bulunan tüm kurumların İslami versiyonunu kurmayı öngörüyordu. Milli Görüş'ün hedefi, emperyalist dünya sisteminin karşısına, onun çokuluslu veya uluslararası örgütlenme şemasını kopya ederek İslami bir dünya sistemi çıkartmaktı (Çakır, 2004: 570). Erbakan aslında bunun benzerini içeride başarmıştır. 1970'lerden itibaren daha çok solun elinde bulunan sivil toplum girişimciliği kapsamında çevresini dernekçilik, vakıfçılık, sendikacılık ve medya gibi alanlara yönlendirmiş ve İslamcılar bunda oldukça da başarılı olmuşlardır. TÜSİAD'ın karşısına MÜSİAD ve Anadolu Kaplanları, öğrenci kuruluşları olarak MGV, AGD, sendikacılık olarak HAK-İŞ, yine basın-yayın ve medya alanında Kanal 7, daha sonra TV 5 ve birçok gazete ve derginin kurulması ve yaygınlaşmasını teşvik etmiştir. Tabi, zamanla güçlenen bu kuruluşlar yine Milli Görüş'ü iktidara kadar taşıma fonksiyonlarını yerine getirmişlerdir.

Erbakan ve Milli Görüş'ün Türkiye'yi İslam dünyasının lideri yapma iddiası Milli Görüşü ve Erbakan'ı diğer İslam ülkeleri ve özellikle Araplar için antipatik yapmış ve İslam dünyasında da bu yönde bir rekabete yol açmıştır. Fakat, Balkanlar gibi eski Osmanlı topraklarındaki Müslüman ve Türkler buna sıcak bakmışlardır. Abdullah Gül 1992'de Meclis'te yaptığı bir konuşmada Türkiye'nin Avrupa'daki İslam medeniyetinin kültürel merkezi olduğunu ve bu sebeple Türkiye'nin Balkanlar'daki gelişmelere dahil olmak zorunda olduğunu söylemekteydi (Akt. Yavuz, 2005: 319). Özellikle RP bu bakımdan, dünyadaki İslami jeostratejik sahnede önemli bir aktör olarak yerini almıştır. Kimi zaman doğrudan hükümetleri kimi zaman da İslam ülkelerindeki rejim muhalifi İslami hareketleri muhatap almıştır. Türkiye'deki gücü nedeniyle dünyada da itibar kazanmış ve uluslararası güçlerin kaale almak zorunda oldukları bir politik güç haline gelmiştir (Çakır, 2004: 568).

Milli Görüş ve Erbakan için Batı'dan daha çok ABD ve İsrail en önemli tehlike ve düşmandır. Erbakan'da İsrail düşmanlığı antisemitik boyutta bir düşmanlıktır. Ona göre dünyayı yöneten güç Siyonizm'dir ve dünyanın neresinde bir zulüm varsa bunda bir Siyonist parmağı vardır. Konuyla ilgili yaptığı hemen her konuşmada 5764 yıl evvel yazılmış bir sihir kitabı olan "Kabala"dan bahseder ve

Kabala'nın, "Dünyanın dört bir yanına sürülmüş olan Siyonistleri Kudüs'te toplanmaya, burada büyük İsrail'i kurmaya, Fırat'tan Nil'e kadar olan araziye kurtarılmış ve vaadedilmiş topraklar olarak almaya ve büyük İsrail'in emniyeti için Fas'tan Endonezya'ya kadar olan devletlerin kontrolünü ellerinde bulundurmaya" çalıştıklarını anlatmıştır. Erbakan'ın antisemitik duygu ve söylemleri radikal İslamcı gruplardan dahi daha sert ve ileriydi. Hatta bu tutumu, bazı radikal İslamcı grupları Milli Görüş'e yaklaştıran bir etki de yapmıştır.

Milli Görüşçülerin gözünde demokrasi uzun bir süre basit bir "beşeri ideoloji" olarak görülmüş ve küçümsenmiştir. Hareket içinde demokrasi itibar görmemiştir (Çakır, 2004: 569). Hatta İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı döneminde Recep Tayyip Erdoğan, demokrasinin kendileri için bir amaç değil, araç olduğunu söylemiştir. Çünkü bütün tartışmalara rağmen İslamcı hareket, laik Kemalist oligarşi karşısındaki tüm ılımlı söylemlerine rağmen özünde, demokratik bir siyasetin başlangıç noktası olan toplumun farklılaşmış/çoğulcu niteliğini tanımaması nedeniyle, demokrasi ile barışık değildir (Çınar, 2005: 44). Nitekim, İslamcılar da, Türk siyasi geleneğine bağlı olarak, kendi lehlerine olduğunu düşündükleri statükoyu pek değiştirme taraftarı olmamışlardır. Örneğin küçük bir hareketken antidemokratik olduğu gerekçesiyle sürekli eleştirilen % 10'luk seçim barajı iktidar olunduğunda dikkate alınmamıştır. Çınar bu bakımdan, Kemalizm ile Milli Görüş anlayışı arasında biçimsel açıdan bir paralellik kurmaktadır. Ona göre, Milli Görüş de Kemalizm gibi toplum için neyin "iyi" olduğuna merkezi otoritenin, yani kendilerinin karar verebileceğini ve bu açıdan toplumun siyasete katılımı merkezin kurulması için değil, siyaset dışı ve üstü olan bir merkez anlayışının yeniden üretilmesine ve yürütülmesine bağlıdır. Demokrasi de toplumun iradesinin ifadesi değil, dönüştürülmesinin ifadesidir. Her iki merkezîyetçi anlayış da kendi toplumsal mühendislik projesi altında kendi inançları çerçevesinde model adam inşa etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla İslamcılık, Kemalist devletin toplumla kurduğu ilişkisinin laik-Batıcı içeriğine karşı çıkarken, onun yarı demokratik, gayri çoğulcu biçimini korur (Çınar, 2004: 175-176).

Erbakan'ın Kuran'a dayalı İslam mesajı, kitleler tarafından, Kuran'a dayalı bir İslami ütopya yaratmayı amaçlayan militan İslami grupların mesajından daha iyi anlaşılmiş ve içselleştirilmiştir (Yavuz, 2005: 302). Yavuz'a göre RP, Kemalist sistem için bir paradoksu temsil ediyordu; hem düşman hem de müttefikti. Bir yandan devletin seküler yapısının korunması için dikkatle kontrol edilmesi gereken bir ana güç idi. Diğer yandan da, Türkiye'nin en dinamik ve potansiyel bakımdan yıkıcı taşra güçlerini kontrol altında tutması ve onlara umut vermesi için gerekli bir siyasal güç idi (Yavuz, 2005: 316). Fakat devletin birinci korkusu ağır bastı ve RP'nin bu eklektik, antikemalist, antiemperyalist ve antisemitik anlayışı hem dışarıda hem de dışarının baskısıyla içeride onun siyaset dışı kalması için baskı oluşturdu. ABD Dışişleri Bakanlığı'nın Ekim 1996* tarihli ABD'nin Ankara Büyükelçiliği'ne gönderilen gizli kriptosunda kısaca, Erbakan'ın, ideolojisi doğrultusunda Türk dış politikasını Batı'dan ayırıp Arap ve Müslüman ülkelere yönelttiği, bunun ABD'nin menfaatlerine aykırı olduğu, koalisyon ortağı DYP'nin bunu önlemede yetersiz olduğu ve Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK)'nin bu konuda önlem alması gerektiğini içeren kripto aynı zamanda ABD'nin Atina, Beyrut, Moskova ve Sofya Büyükelçilikleri ile Cenevre, NATO ve BM misyonlarına da bilgi amaçlı gönderilmiştir. Bu talimat ile TSK'nın hazırladığı "Terör ve Terörle Mücadele" adlı kitapta, Milli Görüşü irticai ve potansiyel terörist unsurlardan sayması ve yine Milli Askeri Strateji Konsepti'nde RP'yi "yok edilmesi hayati öneme haiz" iç tehdit unsuru olarak görmesi birleşince 28 Şubat süreci ile tehlike ortadan kaldırılmış oldu.

5.2.3.6. Fazilet Partisi (FP)

RP'nin kapatılmasıyla başta Erbakan ve Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere bazı parti yöneticilerinin siyaset yapması yine yasaklanmıştır. RP kapatıldığında Meclis'te 158 milletvekili vardı. Partinin kapatılacağını gören vekiller 17 Aralık 1997'de kurulan ya da kurdurtulan FP'ye geçtiler. FP'liler, MSP'de olduğundan daha fazla, RP'nin devamı olmadıklarını kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu amaçla, DP ve ANAP ruhunu esas aldıklarını çeşitli söylemleriyle dillendirmişlerdir. RP, İslamcı ideolojisini koruyarak değişimden ziyade açılım yaparak kiteselleşmeye ve

* Belgenin türkçe tercümesindeki tarihte gün yok ancak belgeyi basına veren gazeteci Şafak Tayyar belgenin 15 Ekim 1996 tarihli olduğunu belirtmektedir.

çizgisinden taviz vermeden, yeni metodlarla değişik kesimlere ulaşip onları dönüştürmeye (İslamlaştırmaya) çalışırken 28 Şubat'tan sonra Milli Görüş hareketi kendi iradesinin dışında zorunlu bir değişim ve dönüşüme sürüklenmiştir (Çakır, 2004: 572). RP, ulusal ve uluslararası güç odakları karşısında meşruiyet saikiyle pragmatist davranırken İslamcı omurgasını da korumaya çalışıyordu. Ancak, FP ile birlikte söylemler İslami olmaktan çıkıp eskiye nazaran daha çok, insan hakları, demokrasi, hukuk devleti ve sivil toplum gibi karşı olunan Batılı modern kavramlarla ifade edilmeye başlanmıştır.

Aslında '90'ların ikinci yarısından sonra dünyada da Türkiye'de de global olarak İslamcılık gerilemeye başlamıştır. İslamcılık tüm dünyada iktidara gelebiliyor ama amaçladığı İslam toplumunu oluşturma hedefini gerçekleştiriyordu. Aksine, İran örneğindeki gibi ya devlet mantığına ya da Afganistan'daki gibi yeniden düzenlenmiş olsa bile geleneksel bölünmüşlüğe geri dönüyordu (Roy, 1994: 12, 42). İslamcılık, tüm dünyada ideolojik bir krize girmiştir. Türkiye İslamcıları da genel olarak kendilerini bir özeleştirme ve muhasebeye tabi tutmuşlardır. Kimileri dillerini ılımlılaştırarak ulusal ve uluslararası sistemlere entegre olmanın yollarını bularak "liberalleşti", kimileri de bazı radikal gruplar gibi marjinalleştiler (Çakır, 2004: 572). 28 Şubat'tan sonra savrularak iyice dağıldılar ve ortada İslamcı hareketi asli unsurlarıyla taşıyacak bir hareket kalmadı. Dolayısıyla FP'nin İslami söylemlere yaklaşımını da bu açıdan ele almak gerekmektedir. FP de bu sürecin dışına çıkamamıştır.

RP'nin kapatılması nedeniyle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)'ne başvuru yapılması, yine son 30 yıllık Batı, Ortak Pazar ve AET düşmanlığı yapan Milli Görüş geleneği, FP ile AB üyeliğine sıcak bakmaya ve ulusal oligarşik yapıyla mücadele etmenin yolunu Batı'da aramaya başlamıştır. Örneğin, FP lideri Kutan ilk yurtdışı gezisini ABD'ye yaparken, şeriat düzenine karşı olduklarını söylemiş ve aynı gezide Yahudi kuruluşlarla temaslarda bulunmuştur. Brüksel ve Strazburg'a yaptığı gezilerde ise Erbakan'ın söylemlerinin aksine Türkiye'nin Avrupa'nın ayrılmaz bir parçası olduğunu, FP'nin Avrupa ile bütünleşmenin "en hararetli ve en samimi savunucusu" olduğunu anlatmıştır (Çakır, 2004: 573-74). Hatta Milli

Görüş'ün baş düşmanı İsrail'in Cumhurbaşkanı Simon Perez ile kadeh tokuşturmadan da çekinmemiştir (Sabah, 12 Nisan 2001). FP, içeride de farklı bir politika izlememiştir. Verilen sağduyu mesajlarında, "TSK'nın laiklik endişesini anlayışla karşılıyoruz", "haklı olmasına rağmen, başörtüsü meselesini gündeme getirmeyeceğiz" gibi varlığını borçlu olduğu kitleleri bir kenara bırakarak partinin varlığını güvence altına almaya çalışmıştır. Hatta FP yöneticilerinin, parti programını onaylaması için Genel Kurmay Başkanlığı'na gönderdikleri iddia edilmiştir (Çınar, 2005: 102-103).

18 Nisan 1999 tarihinde, birlikte yapılan Genel ve Mahalli Seçimler'de FP, RP'nin oylarını koruyamayarak % 15.41 oy almış ve başörtülü olarak seçilen İstanbul milletvekili Merve Kavakçı'nın Meclis'te yemin ettirilmemesi üzerine yeni bir süreç başlamıştır. Bu süreçte de FP yönetimi kapatma kaygısıyla başörtüsüne Meclis'te de istenilen düzeyde sahip çıkamamıştır. Fakat buna rağmen Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı FP'nin kapatılması için dava açmıştır. FP'nin 14 Mayıs 2000 tarihinde yapılan Büyük Kongresi'nde Erbakan'ın bütün çabalarına rağmen "yenilikçi" grup, Erbakan'ın genel başkan adayı Recai Kutan'ın karşısına Abdullah Gül'ü çıkartmıştır. Az bir farkla kongreyi kazanan gelenekçiler parti yönetiminden de yenilikçileri tecrit edince yol ayrımı başlamıştır. Anayasa Mahkemesi, RP'nin devamı olduğu gerekçesiyle 22 Haziran 2001'de FP'yi de kapatmıştır. FP, kararı yine AİHM'ye taşımış ama daha sonra mahkemenin çifte standart uyguladığını öne sürerek geri çekmiştir. FP, Milli Görüş'ün İslamcılık anlamında en zayıf partisi olmuş ve bu anlamda hiçbir etkinlik göstermeden, toplumla ve tabanıyla bağlarını kopararak tarihe karışmıştır.

5.2.3.7. Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti veya AKP)

Fazilet Partisi'nin kapatılmasından sonra Milli Görüş'ün beşinci partisi Saadet Partisi (SP) 20 Temmuz 2001'de yine Recai Kutan'ın başkanlığında kurulmuştur. FP'nin kapatılması yenilikçilerin önünü açmış ve Milli Görüşü temsil eden bir parti olmasına rağmen başta Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Bülent Arınç gibi lider kadroları SP'ye geçmemişlerdir. Erdoğan'ın hapis cezasını

tamamlamasının ardından ayrı bir parti kurma kararı almışlar ve 14 Ağustos 2001’de Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurmuşlardır.

FP Kongresi’ndeki genel başkanlık yarışından sonra gelenekçiler, yenilikçilerle aralarında fikir ayrılığı olmadığını, sadece yönetsel farklar olduğunu belirtmeler de aslında ayrışmanın gerisinde İslamcılık anlamında derin bir anlayış farkı oluşmuştur. Bunu ortaya çıkaran süreç de 28 Şubat süreci olmuştur. AK Parti’liler, Erbakan’ın şahsında temsil edilen klasik İslamcı siyaset anlayışının RP ile tükendiğini ve çıkmaza girdiğini savunuyordu (Çınar, 2005: 103). Bu çıkmazdan ancak açılım ve dönüşüm yapılarak çıkılacağını düşünen ve bunu empoze etmeye çalışan yenilikçilerin FP içinde de bu dönüşümü gerçekleştirememeleri üzerine yeni bir siyasi çizgiye kaydılar (Akdoğan, 2004: 104). Ayrıca yenilikçilerin, RP’den beri söyleyegeldikleri ve Erbakan’ın fırsatları değerlendirmeye yönelik siyaset tarzı yerine ilkeli davranacakları ve bunun yanı sıra çoğulcu, kolektif akıl ve parti içi demokrasi anlayışını esas alan bir siyaset yapacaklarının altını çizmişlerdir. Eski Milli Görüşçüler bu bağlamda Milli Görüş’ün devamı olmadıklarını hatta “Milli görüş gömleğini çıkardıklarını” ifade etmişlerdir. Akdoğan, bu değişimin sadece yöntemle sınırlı kalmadığını ve partinin yönetici elitinin zihin dünyasında da yaşandığını ifade etmektedir. Ona göre, AK Parti’nin ilk yıllardaki icraatları İslamcılıkla ilişkilendirilemeyecek bir görünüm arz etmiştir (Akdoğan, 2004: 106). Nitekim AK Parti’nin kendini “Muhafazakar Demokrat” olarak tanımlaması (Akt. Akdoğan, 2004: 12) ve partide hemen her tür görüşe yer verilmesi de bunun göstergesidir. Parti içinde yapılan tüm araştırmalarda kendini “İslamcı” olarak tanımlayanların oranının ancak % 5 ile % 10 arasında değişmesi ve bu oranın siyasal İslamcı çizgideki partilerde % 85’lere çıkması (Akdoğan, 2004: 107) da bu görüşü desteklemektedir.

AK Parti’nin siyasal İslamcı bir çizgide olmadığı yönünde birçok yazar hemfikirdir; Ergin’e göre AK Parti’nin geleneksel Milli Görüş çizgisinin uygulamalarının önemli bir bölümünü tekrarlamadığı, Refah-Yol dönemindeki hatalardan uzak durduğunu belirtmektedir (Akt. Akdoğan, 2004: 106). O’Sullivan da, “Adalet ve Kalkınma Partisi (...) laik demokrasiye karşı fundamentalist bir tehdit

olmadığını, sosyal muhafazakar bir parti olduğunu gösterdi. Aslında, parti daha da ileri gitti ve bir Avrupa gücü olarak Türkiye'nin Kemalist rüyasını sağlamlaştırarak şekilde (...) Türkiye'nin AB'ye üyelik başvurusunu güçlü bir biçimde onayladı” diyerek AK Parti'nin ortaya koyduğu icraatların Cumhuriyetin temel paradigmasıyla örtüştüğünü belirtmektedir (O'Sullivan, 2003, alıntılan Akdoğan, 2004: 106).

İnsel'e göre, AK Parti daha sahici bir liberal-muhafazakar Türkiye orta sınıfı partisi görünümü veriyor (Akt. Akdoğan, 2004: 107). Sevindi ise, AK Parti, değişimi, reformculuğu, Batı kriterlerine uygun modernizasyonun bayraktarlığını üstlenmiş durumda ve “ulusalcılar”ın muhafaza etmeye çalıştığı değerleri değil, AB yolunda modernleşme çizgisini temsil ediyor (Akt. Akdoğan, 2004: 108). Can'a göre ise AK Parti Milli Görüş hareketiyle hesaplaşıyor, “(...) İşte AK Parti böylesi bir konjonktürde, bir yandan geçmişindeki Milli Görüşçü keskin İslamcı ideoloji ile hesaplaştı, diğer yandan içerikli, duruşlu, tavırlı, ilkeli ve kimlikli bir politik anlayışı yeniden üretmenin yollarını aradı” (Can, 2003, alıntılan Akdoğan, 2004: 108). Mete de aynı şekilde AK Parti'nin dönüşümünü hesaplamaya bağlıyor:

Çok açık artık; siyasi İslamcılık geriliyor. Bunun aynı kökenden gelme bir iktidar zamanında hızlanması da hoş. Laik direncin, hatta laik yobazlığın caydırıcılığı bu gerilemede büyük etken, ama iş şimdi artık gönüllü dönüşüm rengine de büründü. Adalet ve Kalkınma Partisi, kurulurken doğrudan hedef seçmediği halde, tarihe, ‘siyasi İslamcılığı bitiren’ kadro olarak geçmeye aday. Gücü de zaafi da burada” (Mete, 2003, alıntılan Akdoğan, 2004: 108).

Birçok İslamcı da bu görüşlere paralel olarak ama daha farklı bir açıdan bakmaktadır. AK Parti ile birlikte Müslümanların referans çevresinin değiştiğini belirten Ali Bulaç'a göre:

(...) Müslümanların kıblesi kalmadı, pusulası şaştı. Referans çerçevesi İslam'dan liberal kapitalizme kaydı. Artık dünyaya ve Türkiye'nin sorunlarına Müslümanca değil, liberal kapitalist bir felsefeden bakıyoruz. Toplum çözülürken, dindar aileler de nasibini alıyor. Ulusal ve bölgesel bir proje yürütülürken Müslümanlar karar verme mevkiinde değil, onların

üzerinden bir amele gibi kullanılıyor. Bu proje bizim üzerimizden götürülüyor ama biz karar vericiler değiliz (...) Geçen sekiz yıl içerisinde toplumsal olarak dönüşümler yaşandı. Müslüman entelektüeller, sivil karakterlerini ve konumlarını kaybedip devlet memuru oldular. Artık devletin reflekslerine göre düşünmeye başladılar. Hepsi uzman ve stratejist oldu. Cemaatler sivil karakterlerini kaybedip, devletin ve hükümetin toplumdaki uzantıları haline geldiler (Bulaç, 2010).

Radikal İslamcı kanattan Rıdvan Kaya da Bulaç'la aynı görüştedir: AK Parti 28 Şubat sürecinde ortaya çıkan zaafların bir sonucudur. İslami talepler açısından AK Parti ile birlikte İslamcılar ciddi anlamda bir dönüşüm geçirdiler. İslamcılık şu üç şeyi çok önemser: Küresel güçlere karşı güçlü bir karşı koyuş; İslam'ın sadece bireysel planda değil, toplumsal alanda da yaşanması ve etnik, bölgesel kimliklerin geri plana çekilip, ümmet kimliğinin öne çıkartılması. AK Parti'nin temsil ettiği anlayış ve yönelim ise bu üç noktada İslamcılığın temsil ettiği kimliğin tam zıddı bir noktada yer alıyor. Küresel sistemle uyum içinde olan bir İslam anlayışını öne çıkartıyor. Toplumsal yanından ziyade, bireysel temelde bir din algısını yaygınlaştırıyor. Ümmet fikri yerine Türkiyecilik anlayışını güçlendiriyor. Bu çerçeveden bakıldığında AK Parti kimlik ve siyaset açısından İslamcılığın tam aksi istikamette bir konumda bulunuyor (Kaya, 2010).

Bunların aksine Sarıbay gibi bazıları da AK Parti'nin üst kadrolarının siyasi geçmişleri nedeniyle İslamcılıkla bağlarını kolayca kesemeyeceklerini (Akt. Akdoğan, 2004: 105) ve bunun zamanla ortaya çıkacağını ve önemli bir dönüşümün yanı sıra bazı politikalarının Milli Görüş çizgisine paralel ama başka bir biçimde ifade edildiğini savunmaktadırlar (Çınar, 2005: 109-114).

Benzer şekilde başından beri, 28 Şubat sonrasında Türkiye'de, halkın anladığı manada İslamcılığı AK Parti'nin temsil ettiğini ve bunun, Türkiye'deki İslamcılık serüveninin ürettiği "ortak akıl"la ortaya konulduğunu savunan İslamcılar da az değildir. Bu görüşü savunan Aktay'a göre Türkiye'de halk, Müslümanlığı İslamcılık

anlamında anlıyor, ama geçmişte kendilerine İslamcı diyenler ortak bir paydada anlaşamadılar. İslamcılar aslında değişmedi, kavramlar ve dilleri değişti. Örneğin laikliği artık “dinsizlik” anlamında kullanmıyorlar, “dinin teminatı” olarak kullanıyorlar. İslamcılar olgunlaştı, dillerini farklılaştırdılar, dünyayı tanımaya başladılar ve eğitildiler (Yasin Aktay ile görüşme, 2011). Bugün AK Parti İslamcılığı, halkın Müslümanlık olarak algıladığı muhafazakarlık düzleminde kullanıyor, çünkü:

Muhafazakarlık, İslamcılığa göre daha geniş bir kitleye yaygınlaşmıştır. AK Parti'nin muhafazakarlığa dönüş yapması ikisi arasında yeni bir yol üretme çabasıdır. AK Parti'nin muhafazakarlığı ne klasik muhafazakarlığın mukaddesatçılığına indirgenebilir, ne de İslamcılığın din yoğunluklu söylemiyle ifade edilebilir. Şu anki muhafazakarlık klasik muhafazakarlığa göre daha dinamik ve enerjiktir (Aktay, alıntılaman Akdoğan, 2004: 113).

Bu görüşler ışığında asıl belirleyici olgu Türkiye'deki İslamcı hareketin tabanının olaya bakış açısıdır. AK Parti'nin merkez sağa oturması ile klasik sağ, dindar, muhafazakar, liberal ve milliyetçi oylarının yanı sıra Milli Görüş tabanının, Saadet Partisi'nin aldığı küçük bir bölümü dışında, oylarını da almış ve almaya devam etmektedir. Bunun temel nedeni, bu kesimin önemli bir oranının AK Parti'yi hala siyasal İslamcılığın temsilcisi olarak görmesindedir. Bundaki en büyük etki de Milli Görüş'ün yükselme döneminde en öndeki milisleri konumundaki AK Parti lider kadrosunun karizmatik ve onlara güven veren duruşu ile tüm problemlerini (başörtüsü, İmam Hatipler, Kuran Kursları vs.) çözeceklerine olan inançlarıdır. İnsel'e göre:

Üniversitelerde türban, İmam Hatip okullarının konumu, hatta kamu alanlarında başörtüsünün varlığı konularında AKP, görece pragmatik bir politika izleyip, ekonomi yönetimindeki yeteneklerine güven sağladıktan sonra, bu sorunları sınırlı alanlarda ve deneme yöntemiyle gündeme getirmek eğilimi sergiliyor. AKP'nin yeni seçmen tabanı bu konularda güçlü bir duyarlılığa sahip değil. AKP kök seçmeni ise, ‘Hiç olmazsa bizden insanlar iktidarda olsun’ diyerek, bu simge konularında adım atılmasa da onu desteklemeye devam ediyor” (İnsel, 2003, alıntılaman Akdoğan, 2004: 111).

İslamcı tabanın, ısrarla Milli Görüşü ve din eksenli siyaset yapmayı bıraktıklarını açıklayan AK Parti'ye "bizden" gözüyle bakması buradaki en önemli hareket noktasıdır. Çünkü, 28 Şubat sonrasında İslamcı medya, sivil toplum inisiyatifleri ve radikal grupları da içine alan ve İmam Hatip'lerin kapatılacağı gerekçesiyle sekiz yıllık eğitim, Kuran kurslarına gidilemeyeceği, başörtüsü yasağının daha da sertleştirilmesi gibi konuları protesto amacıyla geniş katılımlı İslamcı eylemler AK Parti'nin 2002'de iktidara gelmesiyle birden kesilmiştir. Devamında, AK Parti'nin, Irak'ın işgali ve Büyük Ortadoğu Projesi gibi İslamcıların kırmızı hatlarında ABD ve müttefikleri ile birlikte hareket etmesi dahi İslamcı tabanı sarsmamış ve suskunlukları devam etmiştir. AK Parti çekirdek kadrosunun İslamcı geçmişine güvenen İslamcılar onların ulusal ve küresel İslami hareketi etkileyen somut program ve politikalarına göz yummuşlardır. Hatta Tuğal'a göre eskinin İslamcı gazete, cemaat, tarikat, dernek gibi aktörlerden oluşan dindar sivil toplum, AK Parti'nin ekonomik programını kutsallık halesine bürümek için güçlerini birleştirmişlerdir (Tuğal; 2010, 75). İslamcılar bu şekilde "çaptan" düşmelerinde elbette küresel İslamcı hareketin gerilemesinin etkisi vardır. Ama asıl belirleyici faktör Türkiye'de İslamcı hareketin, 28 Şubat gibi doğrudan kendilerine yönelik bir kütleye çarpmış olmasıdır. Bu da İslamcıları geri püskürtmüş ve hareket yeteneklerini kırmıştır. Bu etkiyle İslamcılar klasik, "uygun zamanın kollanması" anlayışlarını tüm iyimserlikleri ile kullanmak üzere var güçleri ile AK Parti'yi desteklemişlerdir. Bu sürece radikal İslamcılar da dahil olmuşlar ve güçsüz olduklarını düşünerek sistem içi mekanizmaları meşru görmüşlerdir. Tuğal'ın iddia ettiği gibi radikal İslamcıların AK Partiyi desteklemelerinin nedeni, yönetici kadrolarının RP çizgisinden gelmeleri ve halen örtülü eşlerinin olduğu görüşü (Tuğal, 2010: 174) zayıftır. Zira, bu kesimler 1994 ve 1995'te ancak yine de kısmi olarak verdikleri destek dışında siyasi parti mücadelesine hiçbir zaman sıcak bakmamışlardır. Onları, radikal İslamcılıktan radikal AK Parti sempatanlığına iten nedenler, çoktan liberalleşmeye başlayan İslamcı sivil toplumun AK Parti ile birlikte siyasal toplumla etkileşimi ve AK Parti'nin, laik elitlerin yapamadığı ve aslında yapmak da istemedikleri, bu toplumsal değişimi demokratik, kurumsallaşmış, sivil ve neoliberal bir kaynağa akıtılmasını sağlamasıdır (Tuğal, 2010: 174). Diğer taraftan buna bağlı olarak, dindar kitleler ile devleti yönetenlerin aynı inanç kaynağına sahip

olmaları, bir dönem değiştirmek istedikleri sisteme sahip çıkmalarını sağlamıştır. Tuğal'a göre ülke çapında dindar otorite figürlerinin ortaya çıkışı yöneticilerle hayali bir özdeşleştirmeyi mümkün hale getirmiştir (Tuğal, 2010: 184). Ancak bazı radikal gruplarda ise hala bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Çoğunluğu, genel eğilim yönünde AK Parti'yi desteklerken bazıları da şartlara bağlı olarak SP ile AK Parti arasında sempatizanlarını serbest bırakmıştır (Kaya, 2007). Bir kısmı ise halen siyasi mücadeleye mesafeli durmaktadır.

AK Parti'nin özellikle TSK'nin 27 Nisan Muhtırası'ndan sonra ve devlet derin güçlerinin başörtülü bir Cumhurbaşkanı eşine Mustafa Kemal'in makamını teslim etmeme yönündeki dirençleri nedeniyle, ne yapılırsa yapılsın sistem karşısındaki meşruiyet arayışlarının çok da mümkün olmadığını anlaması ile İslamcı tabanının beklentilerini zamanla gündeme getirdiği ve çözdüğü ya da çözmeye çalıştığı görülmüştür. Diğer taraftan, AK Parti'nin özellikle İsrail'e ve zaman zaman da Batı'ya karşı olan sert tutumu da öncü kadrolarının geçmişinden gelen İslamcılık duyarlılığı ile anlamlandırılabilir.

Ancak, AK Parti ya da onu destekleyen İslamcı tabanı onu nasıl tanımlarsa tanımlasın veya AK Parti'nin İslamcı kadrolarının "takiyye" yaparak aslında sistemi değiştirmeye yönelik arzuları olduğu varsayımından hareket edilse dahi, Türkiye'de İslamcı hareketin temel paradigmalarına olan ilgisiz tutumları neticesinde oluşan bireysel ve toplumsal tahribat ile uluslararası platformda yine İslamcı hareketin var olma sebebi olan emperyalizme sunulmuş hareket alanları İslamcı hareketin zayıflamasına katkı sağlamıştır.

Bu görüşlere ve olgulara bakıldığında siyasal İslamcılık, Sait Halim Paşa'nın klasik ama halen geçerli olan klerikal tanımıyla "İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak uygulanması" (Akt. Türkmen, 2008: 12) olarak ele alınacak olursa Türkiye'de bunun AK Parti ile bittiği sonucuna varabiliriz. Ancak, sosyolojik olarak İslamcılığın AK Parti ile, milliyetçi ve liberal bir muhafazakarlık anlayışıyla "kamusal ve toplumsal değişim" projesine dönüştüğü ve bunun için kullanıldığını söyleyebiliriz. AK Parti'ye olan geniş halk ve uluslararası desteğin

nedeni de budur. Artık ideallerle değil, realitelerle ama ulusal ve küresel güçlerin sırasıyla, dinin kamusal alandaki görünürlüğü ile İsrail'in varlığını ve ABD'nin Ortadoğu'daki çıkarlarını tehdit gibi kırmızı çizgilerini ihlal etmeyen realitelerle hareket edilmektedir.

5.2.3.8. Saadet Partisi (SP)

Saadet Partisi ise eski RP ve hatta MSP söylemlerine geri dönmüştür. Bunda AK Parti'nin, RP döneminde kazanılan kitlelere başka blokları ve dengeleri (tarikat ve cemaatler) de katarak kapatmasının etkisi olduğu muhakkaktır. Açılımı ve dönüşümü AK Parti tekeline aldığından ve SP yönetici merkezini bu yönde zorlayacak bir güç de kalmadığından geleneksel Milli Görüş anlayışına daha bir heyecanla sarılan ve davayı terk eden “hain”lere karşı siyasi zafer kazanma arzusunda olan marjinal bir grup olarak devam etmektedir. Milli Görüşçüler, kaldıkları yerden, sıfırdan başlayarak ve bu defa AK Parti'yi de katarak yine “onlar ve biz”, “hak ve batıl” gibi ayrıştırmalar yapan ve Milli Görüş'ün, “yeniden büyük Türkiye” ideali etrafında, “önce ahlak ve maneviyat”, “D-8'leri kuracağız”, “saadet nizamı”, “refah ve adalet” gibi sloganlarını devam ettirmişlerdir. Ancak, dikkat çeken husus ise daha ileri bir İslami dil kullanmaya başlamalarıdır. İslamcılıklarını ortaya koymak için Batı'daki İslam'la ilgili aleyhteki bazı gelişmelere ve İsrail'in Filistin'e yaptığı saldırılar karşısında başka İslamcı grupları da örgütleyerek geniş katılımlı protesto gösterileri yapmışlardır. Erbakan, öteden beri sahip çıktığı Hamas'a Hizbullah'ı da eklemiştir.

Ancak SP'nin daha radikal bir biçimde İslamcılığa kayışı İslamcı tabanda karşılık bulmamış, 2002 Genel Seçimlerinde olduğu gibi 2007'de de çok az oy alabilmiştir. Hatta İslamcılar'ın bazıları SP'de çalışmasına rağmen AK Parti'ye oy vermiştir. Aynı aile içindeki Milli Görüşçülerin kimisi AK Parti'yi desteklerken kimisi SP'yi desteklemiştir. Bazıları ise oyları ikiye bölmüş ve ailenin yarısı birine diğer yarısı da diğerine vermiştir.

SP, tıpkı '80'lerde RP'nin ANAP karşısında yaşadığı bir ikilemi yaşamaktadır. Çünkü, İslamcı tabanının güvenini kaybetmiştir. İktidar alternatifi

olmaktan çıkması ile söylemlerinde İslami tezlere daha fazla yer vermesi inandırıcılık ve tutarlılık sorununu gündeme getirmiştir (Kaya, 2007: 25). Gerçekten de Milli Görüş çizgisinin merkezden ya da iktidardan uzaklaştıkça İslamileştiği, yaklaştıkça ise muhafazakarlaştığı, milliyetçileştiği ve hatta ulusallaştığı görülmektedir. 28 Şubat darbesinin doğrudan mağduru olan bir hareketin AK Parti'nin bazı icraatlarını (Kıbrıs konusu gibi) orduya havale etmesi ve hatta 28 Şubat'ı destekler mahiyette beyanları hareketin, AK Parti karşısındaki yenilgilerin etkisinden kurtulamadığını göstermektedir. Her ne kadar bu duruşun, sistemin, Türkiye'deki tüm formel kuruluşları zaman zaman bu şekilde davranmaya zorlayıcı dinamikler üzerine kurulu olduğundan kaynaklanıyorsa da İslamcı taban "sistemi değiştirmek" iddiasında olan İslamcıların bunu yapmasını hoş karşılamamıştır.

SP, seçim başarısızlıkları ve tabanının yoğun talepleri üzerine Numan Kurtulmuş'u 2008 yılında genel başkanlığa getirmesine rağmen, Kurtulmuş'un tıpkı eski yenilikçiler gibi değişim ve dönüşüm vizyonu SP merkezini rahatsız etmiş ve çalkantılı iki yıldan sonra 2010 yılında Kurtulmuş ve ekibi SP'den ayrılarak Halkın Sesi Partisi'ni (Has Parti veya HSP) kurmuştur.

5.2.4. Radikal İslamcı Hareket

"İslamcılık" kavramı üzerinde dururken bunun çeşitli formları ve dereceleri olduğundan bahsedilmişti. En geniş yorumundan en dar yorumuna doğru sıralanacak olursa, "radikal İslamcılık" olarak tanımlanan türü en uçta yer alan ve bugün dünyada İslam karşıtı Batılı güçler tarafından algılanan yorumudur. Bu yorum, emperyalist dünya sistemlerinin küresel ve yerel yapılarına muhalif, Müslümanları yeniden bütünleştirerek ve çağdaş sorunlarını vahyi (Kuran'a göre) ölçülerle çözmek isteyen hareketleri kastetmektedir (Türkmen, 2008: 17).

Türkiye'de İslamcılığın, 1950'den sonra İslamcı harekete dönüşmesinden itibaren İslamcılarının çeşitli alanlardaki faaliyetleri hızlanırken, Milli Görüş hareketi ile siyasallaşması onun ideolojik yönünü de topluma açık hale getirmiştir. Milli Görüş hareketinin, tabanında meydana getirdiği talep sadece demokratik parlamenter rejimden istifade etme ve pastadan pay almaya yönelik değildi. Bu talep, Milli Görüş

partilerine oy veren yoksul halk kitleleri ile küçük esnaf, zanaatkar ve tüccarlar gibi siyasal platformda temsil edilmeyen sosyal güçlerin ekonomik ve sosyal taleplerini aşan bir durumdur. Bu durum, parti üst yönetiminin düşüncelerinden bağımsız olarak özellikle partinin formal ya da informal gençlik örgütleri, tasavvufla bağlantılı sempatizanları, orta ve yüksek öğrenim öğrencileri ve az çok eğitilmiş tabanı için sözkonusudur. Her kademedeki parti yöneticisinin önemli bir kesiminin görüş ve talepleri de bu yöndedir. Buradaki “parti üst yönetiminden bağımsızlık”, partinin özel olarak böyle bir amaç için kurulmuş olmadığı anlamındadır. Talep kısaca, “rejimi ele geçirerek yerine İslami esaslara dayalı bir sistem kurma” arzusu olmasına rağmen Milli Görüş hareketinin bu yönde ne düşünsel anlamda ne de fiziksel anlamda bir hazırlığı ve gücü yoktu. Ancak zamanla dünya ve Türkiye’deki gelişmeler, belirtilen tabanın daha bir ideolojik çizgiye kaymasına ve “radikalleşmesine” yol açmıştır.

Bu gelişmeler kapsamında İslam dünyasındaki ihya, ıslah ve tecdid (canlandırma, düzeltme ve yenileme) hareketleri Türkiye’de ancak 1970’lerin ortalarından itibaren, geç sayılabilecek bir dönemde İslamcı hareket içindeki insanlar arasında farkındalık yaratmıştır. Bu gecikmenin birçok nedeni arasında birkaçı öne çıkmaktadır: Birincisi daha önce de belirtildiği gibi, Anadolu toprakları diğer İslam toprakları gibi sürekli bir işgale uğramadığından Türkiye Müslümanları arasında sisteme yönelik ciddi herhangi bir İslami direniş ortaya çıkmamıştır. İkincisi, Mısır, Pakistan, Kuzey Afrika ve İran gibi İslam dünyasında ortaya çıkan İslamcı hareketlerin Türkiye’ye yansması gecikmiştir. Bunun nedenini Özcan, Türkiye’nin İslam dünyasıyla olan bağlarının koparılmış olması ve laik reformlarda ciddi mesafelerin alınmış olmasının yanı sıra bu hareketlerin evrensel bir çizgiye sahip olmayışı ve Arap-İslam geleneğiyle sınırlı bir ufkunun olduğuna bağlamaktadır (Özcan, 1996: 19-20). Bu hareketlerin Türkiye ve İran’a yeterli ölçüde sirayet edememesinde dil engelinin yanı sıra her iki ülkenin katı laik uygulamalarının etkisi olduğu anlaşılabilir. Ancak, Arap dünyasındaki bu İslamcı hareketlerin evrenselliklerinin sınırlı olduğunu doğrulamaz. Nitekim, Türkiye’de ’70’lerden itibaren engeller aşıldığında bu hareketlerin evrenselliğinin hiç de küçümsenemeyecek ölçüde olduğu görülmüştür.

Türkiye’de İslamcı hareket konusunda yapılan araştırmaların hemen tamamında, Türkiye’de radikal İslam olarak tanımlanan düşüncenin ortaya çıkışında, gelişmesinde ve yaygınlaşmasında başta Mısır İhvan-ı Müslimin ve Pakistan Cemaat-i İslami hareketi önderleri olmak üzere İslam dünyasındaki ulema ve entelektüellerin Türkiye’de yayınlanmaya başlayan eserlerinin önemli bir etkisinin olduğu kabul edilmektedir (Türkmen, 2008: 75, Özcan, 1996: 22, Çaha, 2004: 477, Bulaç, 2004: 65). Bu kapsamda, Hasan el Benna, Said Havva, Seyyit Kutub, Mevlana Ebu’l Ala Mevdudi, Malik bin Nebi, Muhammed Hamidullah, Muhammed ebu Zehra, Muhammed Kutub, Fazlurrahman, Ali Şeriatî gibi Arap, İranlı ve Pakistanlı düşünürlerin kitapları Türkçe’ye çevrilerek İslamcılar arasında büyük bir rağbet görmeye başlamıştır. Bu döneme kadar Türkiye İslamcılığı sağcı, milliyetçi ve muhafazakar özelliklere sahipken bu dönemden itibaren Türkiye’deki dini anlayışın milli karakteri ümmetçiliğe doğru evrilmeye başlamıştır (Çaha, 2004: 477). Bu telif eserleri okuyan İslamcı gençler, İslam’ın, kişinin özel hayatıyla sınırlı bir referans olmadığı ve kamusal alana da hükmetmesi gerektiği ana düşüncesi etrafında hareketlenmeye başladılar. Bu eserler, tevhid akaidine, Kuran araştırmalarına, mevcut kültürel birikimleri sorgulatmaya, doğru peygamber ve kimlik algısına yöneltici (Türkmen, 2008: 75) içerikleri ile Müslümanlar arasında ciddi etkiler oluşturmuştur. Bu eserlerden özellikle Seyyit Kutub’un “Yoldaki İşaretler” kitabı en çok okunan ve birçok İslamcının başucu kitabı olma özelliğine sahip olmuştur. Bu kitabı özel yapan yönlerinden biri Kutub’un idamına neden olmasıydı. İçerik olarak da etkili olan kitap, dönemi yaşayan İslamcılarının birçoğu tarafından okunmuş ve etkili olmuştur. Kitap, farklı siyasi düşünce ve dini inanca sahip kişiler üzerinde bile etkili olmuş ve onları İslamcı çizgiye çekmiştir (Pamak, 2010).

5.2.4.1. Hizbu’t Tahrir ve Ercüment Özkan

Türkmen, Türkiye’deki bu gelişmelerin yanı sıra, Mısır El Ezher Üniversitesi’nde dini eğitimlerini tamamlayarak Türkiye’ye dönen gençlerin ve Hizbu’t Tahrir hareketinin bazı illegal faaliyetlerinin de bu süreçte etkisi olduğunu belirtmektedir (Türkmen, 2008: 47). Türkiye’de radikal İslamcı hareket anlamında ilk çıkış 1965’te Ercüment Özkan’ın Hizbu’t Tahrir Partisi’nin Türkiye sorumluluğunu üstlenmesi ve illegal faaliyetlere başlamasıyla gündeme gelmiştir

denilebilir. Hizbu't Tahrir, iktidardaki ve muhalefetteki parti liderlerine gönderdiği mektup ve içinde 182 maddelik İslam Anayasası'nın da bulunduğu, "Müslümanların Ölüm Kalım Meselesi", İslam Devleti Anayasa Tasarısı", "Ormanlar ve Petrol ve Diğer Madenler Hakkında Şer'i Hüküm", Hıristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şer'i Hüküm", "Hilafeti Kurmak Bütün Müslümanlara Farzdır" başlıklı beyannameler göndererek adını duyurmuştur (Erkilet, 2004: 686). Doğal olarak, Türkiye Müslümanlığıyla pek benzerliği bulunmayan bu söylem ve radikal çıkış Kemalistler'le birlikte geleneksel sağ muhafazakar dini çevreleri de dehşete düşürmüştür. Örneğin, Ahmet Kabaklı, İsmet Giritli, Fehmi Anlaroğlu, Kemal Yaman gibi isimler, bu söylemleri sol örgütlerden duymaya alışkın olduklarından Hizbu't Tahrir'i kökü dışarıda olan ve Moskova veya Pekin'den yönetilen "komünist" bir örgüt olarak tanımladılar (Erkilet, 2004: 687). Mehmet Şevket Eygi gibi bazıları da Ercüment Özkan'ı "ajan" ilan etmiştir (Türkmen, 2008: 77). Özkan bu fikir ve faaliyetleri nedeniyle tutuklanmış ve ceza almıştır. Cezaevi sonrasında ise bazı teklifleri kabul edilmeyince örgütle siyasi bağlarını koparmış (Türkmen, 2008: 77) ama yine Hizbu't Tahrir'in temel düşünce yapısına ve kültürüne yakın söylemlerle 1970-1980 dönemini kapsayan İslam Partisi dönemini başlatmıştır. Erkilet'e göre Özkan'ın bu kararı almasında Hizbu't Tahrir hareketinin "kökü dışarıda" suçlaması karşısında Müslümanlardan herhangi bir teveccüh görmemesi ve bunun yerine Türkiye'ye özgü yeni bir İslamcı hareket başlatma gereği duymasıydı (Erkilet, 2004: 688). İslam Partisi de illegal bir örgütlenme idi ve bununla Özkan, yol arkadaşları ile birlikte düzenledikleri çalışma gruplarında oluşan fikirlerini 1 Ocak 1981 yılında yayınlamaya başladığı İktibas Dergisi'nde kamuoyu ile paylaşmaya başlamıştır.

Özkan'ın fikirleri klasik selefi düşünceden farklı değildir. Özkan'a göre İslam, dine geleneksel olarak sonradan sokulmuş olan ama aslında dinde yeri olmayan tasavvuf, mezhep, fıkıh, fetva gibi müesseseler ve uygulamalar ile Batılı laik ideolojiler tarafından sokulmuş olan demokrasi, hümanizm, liberalizm, sosyalizm gibi kavramlardan arındırılmalıdır. Kuran ve Sünnet dışındaki kaynakları reddeden bu anlayışla Özkan'ın özellikle 1980'den sonra laik sisteme karşı verdiği mücadeleye geleneksel dinsel gruplara ve düşüncelerine karşı verdiği mücadele de

eklenmiştir (Erkilet, 2004: 689). Tasavvufu ve geleneksel dini anlayışı “İslam dışı” olarak gören Özkan’ın bu “tekfirci” duruşu zamanla daha da ileri giderek “Sünnet’in de Kuran ışığında elden geçirilmesi gerektiği” önerisine kadar varmıştır ve burada Hizbu’t Tahrir’in İslam’ın temel kaynakları olarak kabul ettiği Kuran, Sünnet, İcma ve Kıyas’dan son ikisini atarak ve Sünnete de kuşkuyla yaklaşarak ayrılmıştır. Bu düşünceleri Özkan’ın mezhepsizlikle suçlanmasına ve yalnızlaşmasına yol açmıştır. Erkilet’e göre bu durum, Özkan’ın 1991 yılında TCK’nın 141. 142. ve 163. Maddelerinin kaldırılması ile İslam Partisi’ni legalleştirme yönündeki girişimlerini engellemiş olan etmenlerden biri olmuştur. Bir diğer etmen de, konuyu görüşmek üzere fikirlerini aldığı diğer radikal İslamcıların parti çalışmalarının sistemi tanıma anlamına geleceği ve Seyyid Kutub’un klasik “aşamalılık ilkesi” gereğince henüz o aşamaya gelinmediği yönündeki itirazları olmuştur (Erkilet, 2004: 690). Özkan, 24 Ocak 1995 yılında vefat edene kadar mücadelesini sürdürmüş ve her ne kadar düşüncelerini hayata geçiremese de Türkiye’de radikal İslamcı hareketin kavramsallığı bakımından sınırları zorlayan önemli bir figür olarak referans gösterilen bir kişi olmuştur.

5.2.4.2. Radikal İslamcı Hareketin Dergileri

Akıncı gençliğin sokağa inme hevesi Türkiye dışındaki İslamcı hareket önderlerinin telif eserleriyle fikri olarak beslenmiş ve diğer taraftan Hizbu’t Tahrir hareketinin faaliyetleri Türkiye’de ciddi bir radikal İslamcı hareket potansiyeli doğurmuştur. Bu potansiyeli gören öncü kişiler, İslamcı entelektüeller ve bizzat gençlerin kendileri, partisel faaliyetlerden bağımsız ve kendi deyimleriyle “tevhidi çizgide” görüşlerini yaymak amacıyla neşriyata önem vermişlerdir. Bu kapsamda çoğu amatörce birçok dergi ve gazete yayınlanmaya başlanmıştır. Bunlardan öne çıkanlar; 1976’da Ali Bulaç, Beşir Eryarsoy, Ali Kemal Temizer, Ahmet Ağırakça, Ahmet Kuru, Hüseyin Besli, Ömer Özbay, Mehmet Bekaroğlu gibi isimlerle, “çağa ve bağrında yetiştiğimiz toplumun meselelerine İslamcı bir bakış açısı kullanarak” yaklaşımıyla yayınlanan Düşünce Dergisi çevresidir. Beş bin nüsha basılan ve elden dağıtılan dergi; devlet, düzen, düzen memurları, darül harp, darül İslam, müşrik düzen, İslam devleti gibi kavramları Müslüman kamuoyunun dikkatine sunmuştur (Türkmen, 2008: 78).

Yine 1976 yılından itibaren, Malatya hareketi olarak bilinen hareketin liderlerinden Said Çekmegil'in, İslamcı düşünürlerin çevirilerinin sık sık yayınlandığı ve yine tasavvuf karşıtı ve İslami eylemlilik özleminin sıkça yer aldığı Kriter Dergisi, Ankara'da Mehmet Bekaroğlu, Ahmet Ertürk, Cahit Koytak, Ömer Özbay gibi Müslüman gençlerin entelektüel çabalarından oluşan aynı yöndeki düşünceleri içeren Talebe Dergisi yayınlanmıştır.

1980 öncesi bu yöndeki çabalar arasında Müslümanların Kuran'ın asli mesajından haberleri olmadığı ve çoğunluğun taklitçilik yaparak "atalarının dinine" tabi olduğu, Kuran'ın duvarlara asılmak ya da mezarlıklarda okunmak için indirilmediği, bir devlet sistemi ve muamelat silsilesi içerdiği, bunları öğrenmek içinse Kuran'ı anlamak gerektiği tezinden hareketle Kuran meali çalışmaları önemsenmeye başlamıştır. Bu kapsamda bazı kişi ve gruplar meal çalışmaları yapmışlardır. Hem meal hem de edebi çalışmalar yapmak üzere Yaşar Kaplan, Mevlüt Ceylan, Mehmet Paçacı, Mehmet Akif Ersin gibi gençler 1978 yılında Aylık Dergi adıyla bir dergi yayınlamaya başlamışlardır. Derginin yazar kadrosu arasında Cumali Ünal, Mustafa İslamoğlu, Şakir Kurtulmuş, Hüseyin Avni, Ramazan Dikmen, Cihan Aktaş, Ahmet Kekeç, Şeref Çavdar ve Sükuti Memioğlu gibi şair, hikayeci ve denemeci birçok yazar bulunmaktaydı (Türkmen, 2008: 80).

Dönemin radikal İslamcı hareketini temsil eden kişiler aslında dar bir kadroydu. Kendi aralarında bazı görüş ayrılıkları olsa da aralarında geçişkenlik de vardı. Genel olarak aynı çizgideki yukarıda belirtilen yayın organlarının dışında yine "müşrik sistem" eleştirileri, İslami hareket, iktidar ve şeriat özlemi içerikli Şura, Tevhid, Hicret, Yeni Ölçü, İslami Hareket, Yeni Devir, Gölge, Akıncılar, Milli Gençlik, Maveria, Pınar gibi gazete ve dergilerde yazıyor ve bunları yönetiyorlardı. Ancak hitap ettikleri kitle daha çok MSP yanlısı MTTB'li ve akıncı gençler olduğundan; ya MSP çizgisine de muhalefet eden yönleri ile partiye karşı karşıya geliyorlar ya da bu görüşlerini MSP'li gençlere aktarabilmek için kendi söylemleriyle MSP tabanını buluşturma misyonuyla daha ılımlı bir strateji izliyorlardı. Hatta, bazen orta yolu bulmak için bu yayın organlarını yöneten İslamcı gençlerle aralarında Necmettin Erbakan, Şevket Kazan, Oğuzhan Asiltürk gibi MSP

üst yönetimi ile Akıncılar Derneği Başkanı Tefvik Rıza Çavuşoğlu'un da bulunduğu pazarlık toplantıları bile yapıldığı olmuştur (Türkmen, 2008: 60). Ancak, bu radikal akım başta Nakşi İskenderpaşa, İsmailağa ve Sami Efendi'yle irtibatlı MTTB'li dindar gençler, ayrıca Nurcu cemaatler ile ilişkili üniversiteliler ve MSP'li akıncıları etkisi altına almıştır.

Tüm bu faaliyetlerin hedef kitlesi ve muhataplarının ağırlıklı olarak yine Milli Görüş'ün gençlik tabanı ve ona yakın oluşumların olduğu görülmektedir. Zira Milli Görüş'ün mücadele geleneği, diğer İslamcı cemaatlerin sağcı ve milliyetçi özelliklerinden ve tutucu yapılarından farklı olarak ümmetçi ve sorgulayıcı yaklaşımlara fazlasıyla açıktı ve ayrıca tabanında demokratik mücadeleyi yetersiz bulan ve daha fazlasını talep eden önemli bir gençlik kitlesi vardı. Önde gelen taşıyıcılarının “Tevhidi bilinçlenme” (Türkmen, 2008) süreci olarak tanımladıkları akım bu kitleleri harekete geçirmiş ve İran Devriminden sonra da Milli Görüş hareketinden ve demokratik mücadeleden koparak bağımsız bir çizgiye yönelmişlerdir. Bora'ya göre, “70'lerin sonunda müstakil bir İslamcı çizgi, MSP'nin dışında ama kıyılarında MSP'yi de etkileyerek, billurlaşmaya başlamıştır” (Bora, 1998: 131, alıntılardan Türkmen, 2008: 89).

5.2.4.3. İran İslam Devrimi ve Afganistan Cihadı

1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi, Türkiye'de aynı amaçlarla faaliyet gösteren radikal İslamcı hareket unsurları için önemli bir model oluşturmuştur. Çaha'ya göre MSP eliyle temelleri atılan ulus ötesi İslam anlayışı İran İslam Devrimi ile daha ileri bir noktaya taşınmıştır. İran İslam Devrimi, İslam anlayışının, ümmetçi bir siyasal çizgiye kaymasına yol açmıştır (Çaha, 2004: 478). Türkiye'de zaten siyasi ve demokratik mücadeleden kopmaya ve her tür Batı kaynaklı ve modernleşmeci kavramlara Kurani terimlerle karşılık vermeye başlayan radikal İslamcı hareket, İran'daki devrim ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu olay onlara büyük bir coşku, heyecan ve özgüven kazandırmıştır. (Metin Yüksel'in İran konsolosluğunu basması) İran İslam Devrimini incelemeye alan Türkiye'li İslamcılar, onu taklit etmenin yollarını aramışlardır. Örneğin, İran'da devrim öncesinde imamların namazlarda hep ahkam ayetlerini okuyarak cemaati şuurlandırdığı, Cuma namazlarından sonra

kitlesel gösteriler yapıldığı, Müslümanlarla solcuların Şah'a karşı ittifaklar kurduğu gibi eylem ve metodların Türkiye'de de uygulanabilirliği üzerinde durmuşlardır.

Buna karşılık Türkiye'deki bazı tarikatlar ile Milli Görüş dışındaki sünni cemaatlerin hemen tamamı İran devrimini sahiplenmedikleri gibi eleştirdiler. Örneğin, Marksizm'den İslamcılığa geçen ve hareketin önemli aydınlarından İsmet Özel, “artık Müslümanların da bir Moskovası var” diyerek Türkiye'deki radikal İslamcılarının pro-İran yaklaşımlarını eleştirmiştir (Akt. Mert, 2004: 414).

Yine 1979'da Sovyet Rusya'nın Afganistan'ı işgal etmesiyle Afganlı'ların direnişe geçmesi de Türkiye'li İslamcılar'da ciddi bir etki ve heyecan yaratmıştır. Hatta o yıllardan başlayarak Afganistan Savaşının sona erdiği '80'lerin sonuna kadar birçok İslamcı genç, cihat etmek amacıyla Afganistan'a savaşmaya gitmiştir.

İslam dünyasındaki bu iki gelişme sonrasında İslamcılar meydanlara daha fazla inmeye, sisteme olan muhalefetlerini daha fazla hissettirmeye ve radikalleşmeye başlamışlardır. Bu radikalleşme, gösterilerindeki sloganlarına da yansımıştır. Akıncılar'ın öncülüğünde düzenlenen çok geniş katılımlı 1979'daki Sakarya ve Kayseri mitingleri ile 1980'deki Sivas ve Konya mitinglerinde atılan, “Şeriat Gelecek Vahşet Bitecek” ve “Dinsiz Devlet Yıkılacak Elbet” gibi doğrudan sisteme yönelik sloganlar bunun göstergesiydi. MSP'nin 6 Eylül 1980 Konya mitinginde İstiklal Marşı okunduğunda bir grubun oturma eylemi ve ondan birkaç ay önce TRT'de canlı yayınlanan bir mevlüt esnasında imamın Atatürk'e dua etmesinin cami içinde bir grup tarafından protesto edilmesi sistem açısından sol ve ülkücü terörün dışında sisteme yönelik olarak İslamcı kanattan gelen bir tehlikeyi işaret etmekteydi.

5.2.4.4. 1980 Sonrası Radikal İslamcı Hareket

12 Eylül darbesinin Türkiye'deki her türlü sivil oluşumu durdurmasıyla İslamcılarının da ilk birkaç yıl faaliyetlerini açıktan yapmalarını engellemiştir. Ankara Mamak cezaevine konulan Akıncılar Davası sanıkları sistemli bir işkenceden geçirilmişlerdir (Özdemir, ty). Ancak, radikal İslamcılarının her ne kadar Türkiye'deki

faaliyetleri askıya alınmış olsa da İran devrimi ile Afganistan savaşının etkileri devam etmiştir. Bazı radikaller İran'a devrimi yakından yaşamaya giderken sayısı azımsanmayacak kadar genç İslamcı da savaşmak için Afganistan'a gitmiştir.

Türkiye'nin 1980 sonrasında, darbe yönetimi altındaki bu ilk birkaç durağan yılı dışında Turgut Özal'ın Anavatan Partisi'nin iktidara gelmesiyle demokratikleşme ve liberalleşme kapsamında ciddi bir dönüşüm yaşanmaya başlanmıştır. Bu çerçevede, İslamcılar da kaldıkları yerden faaliyetlerine devam etmişlerdir. Tercüme eserlerin ve yayıncılığın yaygınlaşmasının yanı sıra faaliyet alanlarına iki yenilik eklemiştirler: MTTB ve akıncıların düzenledikleri büyük mitingler yerine konferans, panel, şehitler gecesi gibi etkinliklerin yer aldığı salon toplantıları ile dernek, vakıf ve sendika gibi sivil toplum kuruluşları ile kitabevi ve yayınevi gibi kültürel faaliyet alanları etrafında kümelenmeler başlamıştır. Türkmen'e göre, 12 Eylül öncesi gerçekleştirilemeyen cemaat örneği, 12 Eylül'den sonra, süreçten etkilenen ve genellikle akıncı olan gençler, Milli Görüşçü/akıncı alışkanlıkları içinde veya Hizbu't Tahrir, İhvan-ı Müslimin, daha sonra da cihat hareketlerinin modellerini ya da selefi yapılarını tarz ve metod anlayışlarını taklit ederek oluşturma yoluna gittiler (Türkmen, 2008: 99). Sürece katılanlar kendilerini radikal olarak değil, İslam'ı asli kaynaklarından öğrenmeye çalışan ve onu bir dünya nizamı olarak gören tevhidi Müslümanlar olarak tanımlarken sistem kendilerine radikal kavramını yakıştırmış ve onlar da buna itiraz etmemişlerdir (Hamza Türkmen ile görüşme, 2010)

Radikal İslamcı gruplar bağımsız olduklarından, yani herhangi bir tarikat, cemaat ya da partinin desteğine ihtiyaç veya gerek duymadıklarından bu dönemde kendi dışlarındaki dini gruplara yönelik eleştirel tavırlarını gittikçe sertleştirdiler. Yeni kurulan Refah Partisi 1983 Genel seçimlerine Milli Güvenlik Konseyi tarafından veto edilmesi nedeniyle katılamamış ve ilk girdiği 1984 Mahalli Seçimlerinde ise % 4.4 oranında oy alarak Milli Görüş'ün eski gücünü koruyamadığı izlenimi vermiştir. Radikal İslamcıların bu dönemde daha bir pervasız ve demokratik mücadele geleneği ile partisel çalışmalara eleştiri tonu yüksek söylemlerinde bunun ve MTTB ile akıncıların dağılmasıyla gençlik üzerindeki hegemonyasını yitirmesinin etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü '80 öncesindeki radikaller MSP'nin bu gücü ve

etkisini aşamadıkları için ister istemez onunla anlaşma yoluna gitmekteydiler. `80 sonrasında ise buna ihtiyaçları kalmamıştır. Nitekim Türkiye’de radikal İslamcılığın en parlak dönemi kabul edilen 1985-1994 dönemi (Türkmen, 2008: 103) RP’nin sistem ve halk tabanında meşruiyetini kabul ettirmeye, antidemokratik seçim yasalarını aşmaya uğraştığı zayıf dönemine tekabül etmektedir. Halbuki, 1994’ten sonra Türkiye’de radikal İslamcılık savrulmaya ve zayıflamaya başlamıştır. Bu dönem de RP’nin güçlü olduğu döneme rastlamaktadır.

Radikal İslamcılar eklektik bir yapıya sahiptiler ve sadece Kuran’ı temel alan bir anlayışa yöneldiler. Bu anlayış kendilerinin icat ettikleri bir anlayış değildir. Çalışmamızda zaman zaman üzerinde durulan ve asırlar öncesine dayanan Selefî ve 19. Yüzyılda Cemalettin Afgani tarafından siyasallaştırılan anlayışın bir devamıdır. Bazıları buna Sünnet’i de katarken bazıları Sünnet’i dahi devre dışı bırakma eğilimi göstermişler, bunların dışındaki referanslarla hareket eden hemen her dini grubu karşılarına alarak mücadele etmişlerdir. Bu nedenle, eforlarını sistemden çok diğer dini gruplara yönelttiler. Onlara göre gelenekçi Müslümanlar, Kuran’ı anlayabilmek için gerekli şartları zorlaştırarak onu ancak geçmişteki büyük alimlerin anlayabilecekleri (Şimşek, 2004: 700) tezinden hareket ederek İslam’ın asıl gayesini bu şekilde bertaraf ettirdikleri temel paradigmasından hareket ettiler. Bu paradigma etrafında radikal İslamcılıkla geleneksel İslamcılığı ayırıştıran özellikler keskindir:

- Radikal İslamcı hareketler, dinin beş temel ibadet şekliyle sınırlandırılmayacağını ve bir sistem olarak diğer ideolojilerin yerini alması gerektiğini savunurlar. İlimli İslami hareketler ise verili toplum düzenine sınırlı ve siyasi içeriği bulunmayan içki, kumar, kadınların açıklığı gibi konularda eleştiri yöneltirler, İslam’ı camiyle sınırlı kabul ederler.

- Radikal İslamcı hareketler, kimden ve kime karşı olduğu önemli olmaksızın her türlü zulme karşı cihat edilmesini savunurlar, ılımlı İslami hareketler bu konuda ya duyarsız ya da ulusalcı/sağcı eğilimler gösterirler. Radikal İslamcı hareketler cihadı tağuti sistemlere karşı mücadele olarak algıırken ılımlı İslamcı hareketler ve özellikle tasavvuf kökenli olanlar cihadı kişinin kendi nefesine karşı mücadelesini “büyük cihad” olarak niteleyerek siyasi talepleri geri çekerler.

- Radikal İslamcı hareketler her tür partiyle aralarına mesafe koyarken ılımlı İslamcı hareketler sağcı, milliyetçi ve muhafazakar partileri destekleme eğilimi gösterirler.
- Radikal İslamcı hareketler, yöneticiler Müslüman dahi olsa kayıtsız şartsız itaati reddederler, onlar için şeriatın uygulanması esastır ancak ılımlı İslami hareketler bir yerde serbestçe namaz kılınıyor ve oruç tutuluyorsa sisteme ve yöneticilerine direnmek gerektiğini savunurlar.
- Radikal İslamcı hareketler sorgulayıcıdır, dini hususları Kuran süzgecinden geçirme ihtiyacı gösterirler ve İslam'ı nihai amaç olarak görürken ılımlı İslami hareketler bugüne kadar din adına duyduklarını kabul etme eğilimi gösterirler ve İslam'ı bir araç olarak görürler.
- Radikal İslamcı hareketler İslam mesajının evrenselliğini savunurlar, ılımlı İslamcı hareketler ise demokrasi gibi seküler sistem ve yaklaşımlarla uzlaştırmaya çalışırlar.
- Radikal İslamcı hareketler antiemperyalisttirler, yabancılara verilen siyasi, sosyal, ekonomik imtiyazlara şiddetle karşı çıkarlar, antisemitiktirler ve İsrail'in bölgede varlığını asla kabullenmezler, ılımlı İslami hareketler ise, sol ve komünist akımlara karşı korunma ihtiyacı ve kendi gelecekleri açısından bu tür siyasi ve askeri ittifaklara sıcak bakarlar ve bu halleriyle sağ muhafazakarlığa yaklaşırlar, İsrail'e karşı aşırı bir düşmanlık beslemezler.
- Radikal İslamcı hareketler "sistemi yaşatma" anlamına geleceği endişesiyle iktidar yapılarına katılmayıp ondan nemalanma veya pay almayı onaylamazlar ve koalisyoncu yapılardan uzak dururlar, ılımlı İslamcı hareketler ise siyasi sistemi işletmeye, ona katılmaya ve ondan pay almaya taliptirler (Erkilet, 2004: 89-91).

Bu ana ayrışım konuları çerçevesinde bu dönemde radikal İslamcılar, Türkiye'nin gündemine, "Darul İslam-Darul Harp" ve "Cuma namazı" meselelerini de sunarak diğer dini gruplar arasında birbirlerini tekfir edecek düzeyde polemikler ve tartışmalar yaşanmıştır. Bu kapsamda, resmi imamların arkasında namaz kılınıp kılınmaması, Ramazanda orucun hilale mi yoksa miladi takvime göre mi tutulacağı, namazın kaç vakit olduğu, Türkiye'de kesilen etlerin helalliyi gibi birçok fıkhi

konularda çekişmeler ve tartışmalar yapmışlardır. İlk başlarda dernek, vakıf, parti ve hatta dergi çıkartmayı, sistem içi araçları kullanmayı şirk sayan anlayışlar zamanla bunu aşarak kitabevi ve yayınevlerini örgüt mekanı gibi kullanmaya başlamışlar ve hatta birçok grup, kurdukları kitabevlerinin, yayınevlerinin ve çıkartmaya başladıkları dergilerin isimleriyle anılmaya başlanmışlardır; Rahmet, İlim, Menzil, Tohum kitabevlerinin; Pınar, Dünya, Yöneliş yayınevlerinin ve İktibas, İnsan, Tevhid, Haksöz, Yeryüzü, Değişim gibi dergilerin isimleri bunlara örnek olarak verilebilir (Türkmen, 2008: 100). Radikal gruplar, yayınladıkları çok sayıdaki dergileri aracılığıyla sürekli olarak bu ayrışma noktalarını gündemde tutmuşlardır.

Kuran'ın, "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir" (Maide Suresi, 44. Ayet) ile "Zulmedenler yakında nasıl bir inkılabı uğrayıp devrileceklerini bileceklerdir" (Şuara Suresi, 227. Ayet) ayetinin çok sık kullanıldığı, sağ yumrukları havada "Allahü Ekber" diye bağırarak kaleşnikoflu kadın ve gençlerin temsili fotoğrafları, şeytan üçgeni olarak görülen ABD-Rusya-İsrail'den oluşan kurukafanın İslam'ın pençesi tarafından boğazlanmasını gösteren mizansenler, kaleşnikof şeklinde çizilmiş hat çalışmaları, İran, Afganistan, Filistin, Keşmir, Çeçenistan ve daha sonraları Bosna haberleri ve dosyaları kapsamında lider kadrolarıyla, bizzat cephede savaşan komutan ve askerlerle yapılmış söyleşiler, dünyada İslamcı hareketliliğin bulunduğu ve başta Kuzey Afrika ve Ortadoğu olmak üzere birçok ülkeden haber ve yorumlar, Hizbullah, Hamas, İhvan-ı Müslimin, Cezayir'deki İslami Kurtuluş Cephesi (FIS) hareketi gibi silahlı/silahsız mücadele veren İslamcı örgütler lehinde haber ve yorumlar, İslam ülkelerinde "kukla" olarak gördükleri rejimler aleyhinde yazılar ve yorumlar, Türkiye'nin yakın tarihine ve sisteme yönelik eleştiriler, Şeyh Sait özel sayıları ve bu çerçevede sistem eleştirileri, özellikle laiklik ve laik eğitim eleştirileri, Kürt sorununa İslamcı bakış açısı, başörtüsü sorunu, Türkiye'deki İslamcı hareketlilik ve eylem haberleri ve lehte yorumlar, geleneksel dini yaşam ve tasavvuf eleştirileri, şehadet öyküleri, bolca kitap (genelde Seyyit Kutup, Ali Şeriatî, Said Havva, Mevdudi gibi müelliflerin) tanıtımı ve reklamları, şehit-şehadet-cihat içerikli şiirler, öyküler, İslam inkılabı sempati okuyucu mektupları dergilerde sıkça kullanılan konular ve materyallerdir.

Radikal İslamcılar, aynı duygu ve düşüncelerini kendi hayatlarında da hissetmişlerdir. Cihat içerikli ayetler ve veciz sözler ile yine silah şeklinde çizilmiş hatlar, kelime-i tevhitler tablo yapıp evlerin, işyerlerinin duvarlarına asılmaktaydı. Türkmen'e göre bu durum, darul harp mantığının iteklediği romantik bir duygusallığı ve kıyam hareketine beslenen özlemi yansıtmaktadır (Türkmen, 2008: 102).

Radikal İslamcıların Türkiye'nin gündemine soktukları darul İslam ve darul harp kavramları ile kısaca, Türkiye'nin bir İslam ülkesi olmaması nedeniyle Cuma namazının kılınma şartlarının oluşmadığı gerekçesi (en önemli gerekçe devlet başkanının Cuma namazını kıldırma şartı) ile bazı gruplar, Cuma namazlarını kılmamaya başlamışlar ve Türkiye'nin İslamcılık tarihinde "Cumasızlar" olarak yer almışlardır. Ankara'da çoğunluğunu ODTÜ'lü üniversite öğrencilerinin oluşturduğu bir grup, Kuran'ın anlaşılması gerektiği tezinden hareketle Kuran'ı mealinden (Türkçe tercümesinden) okumaya ve bunu topluca yapmaya başlamışlardır. Böylece "Mealci" denilen küçük bir grup daha oluşmuş ve bu grubun son derece amatörce, teksir usulüyle, kapaksız ve birkaç sayfadan oluşan "Kalem" dergisi kısa ömrünü sürekli olarak Kuran mealine inhisar etmiştir.

Bu dönemde başörtüsü yasağı, TCK'nın 163. Maddesi nedeniyle tutuklanan İslamcılar, Birinci Körfez Savaşı nedeniyle antiemperyal duyguların yükselmesi gibi olaylardan da önemli ölçüde beslenen İslami radikalizm, üniversite gençliği arasında oldukça popüler hale gelmiştir. İslami bağımsızlık bu kesimin özel hayatına da yansımıştır. Üniversiteli erkekler, sol ve devrimci gençler gibi giyiniyorlar, gelişigüzel saç ve sakal uzatıyorlardı, üniversite dışındakiler ise uzun sakal bırakıyorlar ve bol pantolon veya şalvar giyiyorlardı. Kızlar ise koyu renk ve yere kadar uzanan pardesü ile yine koyu renk ve geniş başörtüsü takıyorlar, bir kısmı bunu siyah eldivenlerle tamamlıyorlardı. Bazı üniversite öğrencileri İran'da uygulanan "muta nikahı" (geçici nikah)'nı taklit ederek aralarında nikahlanıyorlar ve öğrencilikleri süresince birlikte yaşıyorlardı. Mezun olunca da (ya da daha önce) ayrılıyorlar ve herkes memleketine dönüyordu. İslamcı kızların "ablası" konumundaki Mektup Dergisi sahibi Emine Şenlikoğlu'nun genç kızları bu hususta

uyarma gereği duyması, durumun yaygın olduğunu göstermektedir (Şenlikoğlu, 1988: 121-126).

Yine bu dönem İslamcılarının fikirlerinde de aşırı bir kayma olduğu görülmektedir. Örneğin, antiemperyalist söylemlerini Türkiye'nin Kuzey Kıbrıs'ta işgalci olduğu ve çekilmesi gerektiği noktaya kadar götürülenler çıkmıştır. Ayetullah Hümeyni bir idol olarak kutsanmış ve sıkça dergilerde konu edilmiştir. Örneğin, Hümeyni'nin birinci ölüm yıldönümünde İslamcı dergilerdeki başsağlığı mesajları şunları içermektedir: “Zaferler müjdecisi aziz İslam önderi”, “İslam'ın büyük mücahidi, dünya istikbarının korkulu rüyası ve İslam Ümmeti'nin yiğit önderi”, “Şirk, zulüm ve istikbarın insanlığı kuşattığı bir yüzyılda emperyalizme, siyonizme ve tağuti otoritelere yiğitçe başkaldıran ve müstaz'af halklara İslam'ın devrimci kurtuluş yolunu öğreten/gösteren büyük önder”. Mesajları verenler de mesajlar kadar dikkat çekicidir: Üsküdarlı Genç Müslümanlar, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Müslüman Öğrencileri, Müslüman Gençlik, Şehremini Müslümanları, İ.Ü. Eczacılık Fakültesi Müslüman Öğrencileri, İ.Ü. Çapa Tıp Fakültesi Öğrencileri, İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Öğrencileri, İ.Ü. Fen Fakültesi Öğrencileri (Girişim, Haziran 1990).

Yine aynı şekilde, Şeyh Sait de radikal İslamcılar için sisteme yönelik isyanı sebebiyle değer verilen bir önder konumundadır: “Unutmadık, şehadetinin 65. Yıldönümünde Şeyh Said'i rahmetle, mücadelesini gıpta ile anıyoruz”. İlanı verenler ise, Girişim, Tevhid, Vahdet, Ak-Doğuş, Bu Meydan, Teklif, İmza, Davet, Dava, Genç Adam, Akademi, Birim, Sena adlı yayın organlarıdır (Girişim, Haziran 1990).

Aralarında Hüsnü Aktaş'ın Vahdet grubu ile Emine Şenlikoğlu'nun Mektup Dergisi grubu gibi ılımlı olanlar ve ihtiyatlı davrananlar dışında radikal İslamcıların ekseriyeti demokratik mücadeleyi ve dolayısıyla Milli Görüş hareketini ve RP'yi sistemi ayakta tutan unsurlar olarak eleştirmişler, destek vermedikleri gibi “düzenin partilerine” oy vermenin “küfür” olduğunu ciddi bir biçimde savunmuşlardır. Ancak, aynı gruplar Cezayir'deki seçimlere katılan Abbas Medeni başkanlığındaki FIS'in seçim zaferini, “Cezayir Allahu Ekber Dedi” ve “Cezayir'de İslam'ın İlerleyişi” gibi başlıklarla kutlamaktaydılar (Daniş, 1990, Uzunlar, 1990). Yine benzer şekilde

Tunus'ta, tıpkı RP gibi demokratik mücadele veren Raşit Gannuşi liderliğindeki en-Nahda hareketi ve Yugoslavya Müslümanlarının İzzet Begoviç başkanlığında kurdukları Demokratik Hareket Partisi (Barthi, 1990) de radikal İslamcıların ilgisini ve desteğini çekmiştir. Radikal İslamcılar zafere giden birçok yolu da kullanmışlardır; örneğin, “düzenle işbirliği” yaptıklarına inandıkları başta Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakültesi çevreleri, dini eğitim almış laik akademisyenler, sağ muhafazakar partilere yakın tarikat ve cemaatler gibi her tür kişi ve kuruma karşı şiddetli bir alerjileri olmasına rağmen herhangi bir ucundan kendi fikir ve tezlerini destekleyenlere yayın organlarında yer vermişlerdir (İktibas, Eylül 1993).

Türkiye'deki radikal İslamcılarının da diğer dini oluşumlar gibi homojen bir yapıları yoktu ve birbirlerinden kopuktular. Küçük ve marjinal gruplar halinde faaliyet gösteriyorlardı ve yayın organları vasıtasıyla da hem kendi aralarında hem de diğer İslamcı gruplarla tartışıyorlardı. Örneğin, gelenekçi İslamcılar Kuran'ı anlamamakla eleştiren ve sadece Kuran'ı temel kaynak kabul eden Ercüment Özkan'ın İktibas grubu, Mealciliği, Kuran'ı anlamının önündeki engel olarak görmekteydi (Özkan, 1996). Girişim Dergisi'nde Temür, o dönemde yeni palazlanmaya başlayan Adnan Oktar hareketine dikkat çekiyor ve İslamcı gençlerin bundan uzak durmalarını öğütüyordu (Temür, 1989). 1970'lerin akıncılarından ayrılan ve kendilerine İbda-C (İslami Büyük Doğu Akıncıları-Cephesi) adını veren, logoları işaret parmağı şeklinde kaleşnikof olan ve Necip Fazıl'ın “Büyük Doğu” ideolojisi etrafında Salih Mirzabeyoğlu'nu “kumandan” kabul eden başka bir grup ise “Taraf”, “Ak-Doğu”, “Ak-Zuhur”, “Akın-Yolu”, “Akademya” ve “Tahkim” gibi dergileriyle Şia ve dolayısıyla şiddetli İran, Alevi, Hıristiyan ve Musevi düşmanlığının yanı sıra hemen her İslamcı grubu hedef almaktaydı. Yine, 12 Eylül sonrasında Avrupa'daki AMGT'lerin içindeki karışıklığı gidermesi için bizzat Necmettin Erbakan tarafından Almanya'ya gönderilen (Çakır, 1990: 184) eski müftü Cemalettin Kaplan bir süre sonra AMGT'den büyük bir kitleyle birlikte, “İslam'da parti mücadelesinin olmadığı” gerekçesiyle ayrılmış ve Türkiye'deki “kafir” düzeni yıkarak yerine şeriata dayalı bir İslam devleti kurmak için silahlı mücadeleyi de kapsayan İslami Cemaatler Birliği'ni kurmuştur. Kaplan, İran modelini esas almış ve kendi dışındaki tüm cemaat, tarikat, parti ve gruplara karşı cephe almıştır.

Radikal İslamcılar arasında, aralarındaki ihtilaflara rağmen bazı dini önderler de paylaşamıyordu. Bunlardan en önemlisi Said Nursi'dir. Nurcu kökenden gelen ve Risale-i Nur'un, manasız bir kültür hareketi değil, köklü bir inkılap hareketi (Yıldırım, 1990) olduğunu kabul eden ve bu temel ayrışma noktası nedeniyle cemaatten kopan ve Said Nursi'nin inkılapçı kişiliğini ve görüşlerini öne çıkararak ona sahip çıkan Med-Zehra (yayın organları Dava dergisi) grubu dışında da birçok radikal İslamcı grup Said Nursi'nin gerek mücadelesini ve gerekse sözlerini kullanmaktaydılar. Ancak buna karşılık, bugün de faaliyetlerini sürdüren ve '80'lerle '90'ların hızlı, düşünsel alt yapısı oturmamış yapısından arınmış, daha ağırbaşlı, kurumsallaşmış radikal oluşumlar, Kurani bulmadıkları ve Sünnet'e de aykırı olduğunu düşündükleri başta tasavvuf ve Nurculuk gibi akımlarla mücadelelerini devam ettirmektedirler.

1990'lara İslamcılar belli bir tecrübe kazanmış ve örgütlenme kabiliyetleri artmış olarak girdiler. Artık tercüme eserlerin yanı sıra telif eserler de üretmeye başladılar (Türkmen, 2008: 103). İslamcılar bu süreçte entelektüel birikimlerini önemli ölçüde artırmışlardır. Bu dönemde Türkiye'de bir tarafta özgürlükler nisbi olarak yaygınlaşırken bir tarafta da faili meçhul cinayetlerin arttığı ve birçok faili meçhul cinayetin İslamcıların işlediği izleniminin medya tarafından verilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Diğer taraftan da başörtüsü eylemleri devam ediyor ve İslamcılar, İstanbul Beyazıt Camii'ni Cuma namazı çıkışında eylem mekanı yaparak hem Türkiye'deki hem de dünyadaki Müslümanlara yapılan zulümleri sürekli olarak protesto ediyorlardı. Dolayısıyla İslamcılarla güvenlik güçleri bu dönemde çok sık karşı karşıya gelmişlerdir. Neticede, İslamcıların dernekleri ve evleri basılmakta, gözaltılar, tutuklamalar ve işkencelerin yoğunluğu artmaktaydı. İslamcı dergiler bu tür gelişmeleri sürekli olarak yayınlarında işlemişlerdir. Önde gelen İslamcılardan Yaşar Kaplan'ın sahibi bulunduğu Bu Meydan Dergisi Ağustos 1990 sayısında konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır:

(...) Son zamanlarda çeşitli bahanelerle Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden yirmişer otuzar kişilik gruplar halinde Müslümanlar toplanıp 'emniyet'(!) altına alınıyorlar (...) Bu Müslümanlar normal olmayan yollardan toplanıp içeri tıkılmış, normal olmayan sorgulamalardan geçirilmiş, bilmedikleri,

duymadıkları gizli örgütlere üye yapılmaya çalışılmış, bir kısmı işkence zoruna istenen ifadeyi vermiştir (...) Sanıklardan biri (veya birkaçı) günlerce aç bırakılmış köpeklerin bulunduğu odaya atılıyor ve aç köpeklere çırılçıplak halde parçalattırılıyordu (...) yılanlı odaya kapatılarak işkence görüyordu. Tutuklananlardan bazılarını da neresi olduğunu bilemedikleri bazı dağlarda PKK'lı elbisesi giydirilip dolaştırarak, 'oğlum, biz seni PKK'lı yaptık, şimdi çatışmada ölmüşsün gibi seni geberteceğiz' diyerek manevi ve maddi işkencelere maruz bırakılmışlardı (Bu Meydan, Ağustos 1990).

Bu tür olaylar, aralarında siyasi ve dini uyuşmazlıklar olmasına rağmen radikal İslamcılar birbirine yaklaştırmıştır ve 1991 Körfez Savaşı'nda ABD'nin Irak'ı işgal etmesi karşısında güçbirliğine giderek "Türkiyeli Müslümanlar" platformunu kurup eylem birliği sağladılar. Bu oluşumun ardından tüm ümmeti ilgilendirdiğine inandıkları olaylarda birlikte hareket etme kabiliyeti kazandılar. Bundan sonra da 2000'li yıllara kadar Müslümanları ilgilendiren yerel ve uluslararası olaylarda zaman zaman farklı isimlerde platformlar kurarak bu güçbirliğine başvurudular. Fakat buna rağmen, Türkmen'e göre düşünsel ve yöntemsel sorunlarını karşılıklı olarak istişare etme ve ortak bir yol haritası belirleyebilme yeterliliğine ulaşamadılar ve 2000'li yıllardan sonra eski iddialarla beraber aidiyetler de unutulmaya ve farklı hatlardan insanlarla ünsiyetler kurulmaya başlanmıştır (Türkmen, 2008: 105).

Yine '90'ların başında, Türkiye'nin önde gelen ülkücülerinden ve 12 Eylül'den önce Alparslan Türkeş'in talimatıyla kurulan Muhafazakar Parti'nin kurucu genel başkanı olan Danışma Meclisi eski üyesi Mehmet Pamak'ın İslamcılığa geçmesinden sonra kurulmasına öncülük ettiği ve ilk genel başkanlığını yaptığı İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği (Mazlumder) 1991'de Ankara'da kurulmuştur. Yine dönemin önemli İslamcı kuruluşlarından olan ve bugün yüzden fazla ülkede faaliyet gösteren Milli Görüş yanlısı İnsani Yardım Vakfı (İHH) da 1992'de İstanbul'da kurulmuştur. Bu kuruluşların yanı sıra İslamcılar daha birçok yardım ve dayanışma amaçlı sivil toplum örgütü kurmuşlardır. Bunlardan bazıları Türkiye'de ve dünyada bağlantıları olan ve İslamcı kuruluşları bir araya getirme

fonksiyonu da icra edebilen şemsiye kuruluşlar olarak dikkat çektiler ve bazıları faaliyetlerini hala sürdürmektedirler.

5.2.4.5. Radikal İslamcı Hareketin Dağılması

Türkiye’de genel olarak İslamcı hareket ile özelde radikal İslamcı hareket 1990’ların ikinci yarısından sonra aynı kaderi paylaşarak zayıflamaya başlamıştır. Bunun şüphesiz, siyasal ve sosyo-ekonomik birçok nedeni vardır. Ancak bu dışsal nedenler dışında İslamcılara göre bunun içsel nedenleri önemlidir. Radikal İslamcı hareket sürecini yakından bilen Hamza Türkmen Türkiye’de radikal İslamcı hareketin gerilemesinin bazı nedenlerini şöyle açıklamaktadır:

(...) Yakın vadede devrim yapamayacağını, devlet kuramayacağını kavramaya başlayanların düş kırıklığı, İslam toplumunun nasıl oluşturulacağı konusunda sıkıntı ve zihinsel kaos getirdi (...) ‘Yakın bir zafer, ganimet’ beklentisinde yaşanan hayal kırıklığı, heva ve hevesler, dünyevileşme ve korku gibi insani zaafarla birlikte bir tıkanma ve duraklama dönemine girildi (...) Kuran devletini önceleyen garip metodik şemalar içinde kayboldular. Ya da sonradan görme bir zaafılık hali içinde, Kuran eğitimi ile aldıkları muhakeme ve tahlil gücünü, kendi itibarları ve ikballeri doğrultusunda kullanan tercihlerde bulundular (...) İslamcılar, 28 Şubat dayatmasıyla karşı karşıya geldiğinde kendi gerçekliği ile yüzleşti (...) üretilen acele ümitlerin şişirilmiş balonlar olduğu anlaşılmaya başlandı (...) Bu sonuç önemli bir psikolojik kırılmayı getirdi... (Türkmen, 2008: 108-113).

Sürecin içinden gelen bir entelektüelin bu değerlendirmeleri ile İslamcı görüşleri nedeniyle üniversitedeki görevinden uzaklaştırılan sosyolog Alev Erkilet de benzer bulgulara ulaşmaktadır. Erkilet’e göre 12 Eylül sonrasında Turgut Özal’ın çizdiği ılımlı/Amerikancı Müslüman profilinin yanı sıra liberazasyon politikaları ile muhafazakar servetlerin ulusal ölçekli yatırımlara akmasını sağlayan ikili siyasetin etkisiyle Türkiye Müslümanları 1980’lerin ikinci yarısıyla 1990’larda eğitim, gelir/servet, toplumsal/siyasal statü bakımından hızlı bir yükselişe geçtiler. Dönemin radikalleri de bu akıntıya karşı koyabilmeyi olanaklı kılacak düşünceler geliştirmekte ve görece daha az eleştirel olan diğer İslami aktörleri kendi bünyeleri içine almakta

zorlandılar ve sonuçta radikal grupların önemli bir kısmı pastanın çekiciliğine ve buna bağlı olarak yaşanan kan kaybı nedeniyle hızla sağa savrulmuşlardır. Bununla birlikte, bu süreci daha az hasarla atlatanlar ise İslami ideallerin izini verili toplumsal yapıdan hareketle dinamik bir biçimde sürmek yerine gerçeklikten kopuk, geleceğe ötelenmiş ve idealize edilmiş bir İslami hareket kavramsallaştırmasına yol açmışlardır. Erkilet, bu bağlamda Türkiye'deki İslami hareketin radikal kanadının, Müslümanların hızla burjuvalaşmasının ve sisteme eklenmesinin yarattığı ya da beslediği bir hayal kırıklığı içinde özeleştirici sürecine girdiğini ve bu konuda iki hususun öne çıktığını belirtmektedir: Birincisi, önceleri şiddetle eleştirdikleri birçok geleneksel İslamcı anlayışı yeniden içermişlerdir. Örneğin, siyasal mücadelede kendi yöntemlerinin halktan kopuk olduğu ve RP çizgisinin ya da geleneksel değerlerle daha fazla bütünleşmiş hareketlerin siyaseten daha başarılı olduğu kabulü ve kendilerinin tasavvuf karşıtlığını ve “gerçek İslam” arayışını terk ederek Kuran’la ve sahih Sünnet’le “sınanmış” olmayan İslami yaklaşımları yeniden kabullenmeye ve düşünce sistemlerinden çıkardıkları hususları birer birer geri almaya başlamışlardır. İkincisi ise radikaller, İslami hareket olgusunu sosyolojik düzlemde değil, ideolojik bir düzlemde tanımladılar ve dolayısıyla İslami hareketi nesnel biçimde irdeleyemediler, tarihsel artılarını ve eksilerini göz önüne alarak değerlendiremediler ve bu tarihsel deneyimden yeterince istifade edemediler. Bu da, İslami hareketin “soyut bir fikir” olarak hayattan dışlanmasına neden olmuştur. Sonuçta radikal İslamcı düşünce, İslami hareketi insanların değil, neredeyse insanüstü mükemmellikte varlıkların taşıyabileceği bir örgütlenme tarzı olarak tanımlaması, ulema önderliği gibi belli bazı İslam ülkelerine ve toplumlarına özgü kurum ve koşulları aşırı genelleyerek İslami bir hareketin ontolojik gerekliliği biçiminde takdim etmesi ve belli olaylardan çıkardıkları sonuçları adeta şeri bir hüküm gibi görerek kendi alanını daraltmış ve İslami hareketi toplum dışı soyut bir fikir haline getirmiştir. Bu gelişmeler, düşünsel ve fiili eylemliliğin zaman içinde kısır tartışmalara dönüşmesine neden olmuş, bu da gruplar arasındaki farklılıkları belirginleştirmiştir. Bu da, bir mücadele stratejisinin geliştirilmesini olanaksızlaştırmıştır. Erkilet, bu durumu radikal İslamcıların eleştirdikleri, geleneksel İslami anlayış temsilcilerinin Kuran’ı atlastan kumaşlara sarıp sarmalayıp duvara asmaları ve önünde hürmetle eğilmelerine rağmen onu ellerine alıp

okumamaları durumundan farksız olduğunu belirterek radikal İslamcı anlayışın da benzer şekilde İslami hareketi insanüstü, mekanüstü, mükemmel bir şey olarak tanımlayarak ötelemiş ve önünde hürmetle eğilirken ona bulaşmamanın paradoksuna düşmüştür (Erkilet, 2004: 92-100).

Türkiye’deki radikal İslamcı hareketin gerilemesine neden olan bu saptamaları destekleyen önemli gelişmeler de yaşanmıştır. Türkiye’deki radikal İslamcı hareketin iki ana beslenme kaynağı bulunmaktaydı. Biri, İslam dünyasındaki düşünsel akımların Türkiye’de yaygınlaşması ki bunu eylemselliğe dökemeyen İslamcılarının yaşadıkları kavramsal kriz açıklanmıştır. Diğeri de dünyadaki devrimci İslamcı hareketlerin başarısıydı. Fakat 1990’lardan itibaren özellikle İran’da yaşanan gelişmeler içeride büyük bir hayal kırıklığına neden olmuştur. İslamcılar tarafından İran İslam Devrimini durdurmaya yönelik olduğu kabul edilen ve yedi yılda onbinlerce insanın ölmesine neden olan İran-İrak Savaşı’nın sona ermesiyle Humeyni’nin, “bu andlaşmayı imzalamak bana zehir içmekten daha beter” diyerek ateşkesi kabul etmesi İslamcılar için, tavizsiz görünen süper devletlerinin yenilgisi anlamına gelmekteydi. Yine, Hafız Esad’ın, Suriye’nin Hama şehrinde İhvan-ı Müslimin destekli ayaklanmayı bastırmak için katliam yapmasına İran’ın ses çıkarmaması, bununla birlikte Afganistan’da sadece Şii mücahit grupları desteklemesi (Çakır, 1990: 294) de İslamcıları hayal kırıklığına uğratan gelişmelerdir. Humeyni’nin ölümünden sonra Rafsancani yönetiminin ılımlı dış politikaları ve şeriata rağmen İran’daki modern yaşam göstergeleri de İslamcıları olumsuz etkileyen faktörlerdir. Çok önemli bir gelişme olarak, yıllardır maddi-manevi ve hatta insan kaynağı olarak destek verilen Afganistan cihadı sonunda mücahit grupların birbirlerine düşmeleri ve aralarında savaşılmaya başlamaları da İslamcılarda şok etkisi yapan bir gelişme olmuştur. İslamcılar, Afganistan’daki bu anlaşmazlığı kabullenmede güçlük çekmişlerdir. Konuyu Haziran 1990 sayısında ele alan Bu Meydan Dergisi’nin, “Afganistan Hakkında Bugüne Kadar Konuşmaktan Çekindiklerimiz” başlığı ile gerçekten de mücahit grupları arasındaki hizipleri, anlaşmazlıkları ve kavgaları gündeme taşımaktan ve irdelemekten duyduğu rahatsızlık belirgindir (Bu Meydan, Haziran 1990: 9-19).

İslam'ı bir medeniyet projesi ve dünya nizamı olarak gören radikal İslamcılığı diğer İslamcı hareketlerden ayıran en belirgin ve ayırdedici özelliği, Kemalist laik sisteme karşı doğrudan bir muhalefet yapmaları ve bu konuda pragmatist davranmamalarıydı. Radikaller dışındaki hemen tüm İslamcılarda yerel ya da küresel güçlerle karşı karşıya kalındığında muhalefet edilen ve eleştirilen hususlara (demokrasi, laiklik, Kemalizm, AB, AİHM gibi) sığınma refleksi görülürken bu grupların bu durumlarda daha tutarlı davrandıkları olmuştur. Ancak, yukarıda açıklanan süreç sonunda onlar da yelpazenin sağına kayarak kendi deyimleriyle “dünyevileşmişlerdir”. Partiyeye ve particiliğe “küfür”, yöneticilerine “içimizdeki Atatürkçü’ler” diyen ve “truva atı” benzetmesi yaparak yazıp çizen birçok İslamcının zamanla formel siyaset ve bürokrasi içinde önemli mevkilerde bulunmaları dikkat çekmektedir. Siyasal mücadele alanını eleştirerek oy vermenin “şirk” olduğu tezini savunanlar, önceleri aynı yasal prosedürleri izleyerek dernek, vakıf, sendika, okul, yurt, işyeri vb. açma konusunda içine düştükleri paradoksu daha da ilerleterek “şirk” sisteminin diplomalarını, özel pasaportlarını ve mazbatalarını sınıf atlama ve üstünlük aracı ve konusu yapmışlardır. Bu durum, laik çevrelerin iddia ettiği gibi, İslamcılarının devleti ele geçirdiği yönündeki tezlerinden daha çok, İslamcılarının sisteme entegre olduklarını ve yaşanan değişimin pastadan pay alma iştahlarından kaynaklandığını göstermektedir. Çünkü, radikal İslamcılar artık laik sistemin yıkılması, İslam devleti kurma gibi argümanlarını bir tarafa bırakarak Batılı kavramlarla insan hakları, daha ileri demokrasi, Fransa yerine Anglosakson sekülerizmi gibi jargonlar kullanmaya başlamışlardır. Artık İran’dan devrim rüzgarı değil, AB’den mevcut statükonun değişmesi için destek bekliyor ve bunu yeterli buluyorlar. Son 15 yılda radikal İslamcılığın yaşadığı bu dönüşüm aslında Kemalist toplum mühendislerinin bir başarısı olarak görülmelidir.

Herşeye rağmen, Türkiye’de radikal İslamcı hareket önemli bir misyonu yerine getirmiştir. Bunu kemale erdiremediği açıktır. Ancak, kısa ömrüne rağmen elde ettiği ve Türkiyeli İslamcılarının önüne koyduğu en önemli kazanım, her türlü İslamcı anlayış ve yoruma eleştirel bir bakış açısı ile bakabilme yeteneği olmuştur. Bu bağlamda, düşüncelere Kuran ve Sünnet referanslı bir perspektik katmıştır, geleneksel ve genelde de İslam dışı alışkanlıkların sembol ve kavramlarını

sorgulayıcı ve uzaklaştırıcı bir etki yapmıştır. Türkiyeli Müslümanlara evrensel İslami hareketleri tanıtmış ve onların birikimlerine ulaşma imkanı vermiştir, tebliğ biçimleri, mücadele pratikleri, yerel ve küresel sistemler ve toplumsal gerçeklikler, mahkeme ve cezaevi süreçleri ile ilgili tecrübe kazandırmıştır (Türkmen, 2008: 119-120). Ayrıca Türkiyeli Müslümanların entelektüel kapasitelerini artırmış, kısa bir dönem Türk entelijansiyasına hakim olmuşlardır.

Bugün, radikal İslamcı hareket Türkiye’de çok az sayıda grubun kültürel ve sosyal faaliyetleri ile marjinal düzeyde devam etmektedir. Türkmen’e göre 28 Şubat’tan sonra radikal İslamcılık anlamında, “küçük mücadele öbekleri, risk üstlenen bir-iki çevre ve az sayıda onurlu entelektüel kalmıştır” (Türkmen, 2008: 113). Zaman zaman ulusal ve küresel haksızlıklara karşı gelmek için en fazla birkaç yüz kişiyi geçmeyen kalabalıklarla protesto gösterileri yapmaktadırlar. Ancak, hareketin öncüleri konumunda olan bazıları, siyasal ya da radikal İslamcılığın iflas etmediğini sadece savrulduğunu düşünmektedirler. Onlara göre 2011 yılının başında patlak veren Kuzey Afrika ve Ortadoğu’daki halk ayaklanmalarının İslamcıların onyıllardır yaptıkları mücadelenin üzerinde yükseldiğini ve onun bir sonucu olduğuna inanmaktadırlar. Örneğin Mısır’da Mübarek yönetimine, karşı propaganda imkanı tanımamak için İhvan-ı Müslimin bilinçli bir şekilde öne çıkmamıştır. Halbuki organizasyonların önemli bir bölümü İhvan tarafından yürütülmüştür. Benzer şekilde Türkiye’de de İslamcılar önemli bir direniş kültürü ve birikimine sahiptirler ancak savrulma ve dağınıklık yaşanmıştır (Rıdvan Kaya ile görüşme, 2011).

5.3. KÜLTÜREL İSLAMCI HAREKET

5.3.1. Fethullah Gülen Hareketi

12 Eylül öncesinde Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi’ne henüz yeni başlamış bir ortaokul talebesiyken bir öğle arasında yanımıza gelen ve sonradan akıncı olduklarını öğrendiğimiz üst sınıflardan birkaç öğrenci elimize ikiye bölünmüş birer sarı saman kağıdı tutuşturdular ve adımızı yazıp imzalayarak kendilerine tekrar vermemizi istediler. Kağıt, “TRT Genel Müdürlüğü’ne” yazılmış bir dilekçeydi ve

başlığın altında bir paragraflık yazı vardı. Yazıda özetle, TRT'nin yaptığı yayınların Türk gençliğini ahlaksızlığa ve dinsizliğe sürüklediğini ve bunun önlenmesi için aşağıda adı bulunan üç din adamının vaazlarının televizyondan verilmesi talep ediliyordu. Bu din adamları; Timurtaş Uçar, Tahir Büyükkörükçü ve Fethullah Gülen'di. Fethullah Gülen'in adını ilk defa o zaman duydum. Diğer vaizlerden Timurtaş Uçar İstanbul'da görevli bir vaizdi ve sert, ajitasyon yüklü vaazlarında zaman zaman sistemi hedef aldığından MSP yanlısı akıncılar TRT için onu münasip görmüşlerdi. Tahir Büyükkörükçü ise zaten MSP'nin Konya milletvekiliydi ve o da din eksenli konuşmalarını edebi bir dille süsleyerek sisteme muhalif söylemlerle dile getiren ve asıl mesleği vaizlik olan saygın bir kişiydi. Her iki vaizin konuşmaları gerçekten kitleler üzerinde çok etkili oluyor, kasetleri elden ele, evden eve dolaşıyordu ve özellikle cami cemaatleri arasında çok popülerdi. Listedeki üçüncü din adamı olan Fethullah Gülen'in konuşma kabiliyeti ve bilgisi diğerlerinden aşağı değildi ancak hem vaazlarında sistemi eleştirmekten kaçınıyor hem de siyasetle ve MSP'yle çok ilgisinin olmadığı düşünülüyordu. Dolayısıyla onun Milli Görüşçülerin listesine dahil edilmesi çok uygun görünmüyordu. Çünkü 12 Eylül'den sonra Fethullah Gülen Milli Görüş hareketinden çok uzak ve hatta bu harekete kesin tavır ve mesafe koyan bir yol izlemiştir. Zaten Gülen konuyla ilgili sorulara, "Milli Nizam, MSP ve RP olarak devam eden siyasi hareketle, onlardan olduğumu gösterecek uzaktan yakından herhangi bir münasebetimin olmadığını herkes bilir" cevabını vererek böyle bir ilişkiyi kabullenmemiştir (Gülen, 1998, alıntılaman Kara, 2009: 347). Fethullah Gülen'in bu açıklaması doğru olmakla birlikte MSP-Gülen yakınlığı bir dönem yaşanmış ve bunun Gülen'den ziyade MSP'den kaynaklandığını doğrulayan bilgiler mevcuttur.

MSP'nin kurulmasıyla bir grup Nurcu, MSP'yi destekleme kararı almış ve bu kararın altında Nurcuların kayıtsız destek verdiği Adalet Partisi'nin büyük sermaye gruplarına verdiği desteğe karşı oluşan bir tepkinin de etkisi olduğu belirtilmektedir (Yavuz, 2004: 291). Fethullah Gülen de bir Nurcu olarak benzer bir gerekçeyle, AP destekçiliğini her şeyin önüne koymanın davaya zarar verdiğini, asli görevleri olan "iman hakikatleri"ni anlatmaktan uzaklaştırdığı gerekçesiyle en büyük Nurcu grup olan Yeni Asya grubundan ayrılmıştır (Çakır, 1990: 103). Ancak, doğrudan hiçbir

siyasi partiyi desteklememesine rağmen MSP'liler onun karizmasından ve vaazlarının gücünden yararlanmak için onun MSP'yi desteklediği izlenimi vermek istemişler hatta buna kendileri de kapılmışlardır. MSP'lilere göre Fethullah Gülen aslında MSP'liydi ama açıkça siyaset yapmıyordu, sürekli olarak İslam'ı anlattığı için başka partililer MSP'li oluyordu*. Gülen'in AP'yi destekleyen Yeni Asya'dan ayrılması, AP'nin bölünmesi sonucunu doğurduğundan bu, MSP'liler için onu desteklemeye yeter bir nedendi. Fethullah Gülen de her ne kadar açık bir siyasi destek vermese de MSP'lilerin kendisine olan teveccühünden rahatsız değildi. MSP'nin güçlenmesi, tabanının ve özellikle gençlerinin gayreti Fethullah Gülen'in dikkatini çekmiş ve o da onlardan yararlanmak için MSP'ye yakınlık göstermiştir.

Fethullah Gülen, bazı ileri gelen Nurcularla birlikte kendisinden etkilenen MSP'li gençlerin de katıldığı ve özellikle İzmir Bornova Camii'ne her taraftan onu dinlemeye gelen insanlarla cemaatini 1970'lerde oluşturmaya başlamıştır. Gülen'in ilmi, karizması ve kullandığı esoterik dil dinleyicileri büyülyordu. Vaaz kasetleri çoğaltılarak dini ürün satan yerlerde satışa sunuluyor, Türkiye'nin her tarafına dağıtımı yapılıyor ve çok dinleniyordu.

Fethullah Gülen Erzurum'da doğup büyümüş ve dini tahsilini de burada yapmıştır. Ardından resmi din görevlisi olarak genç yaşta Edirne'ye tayin edilmiş ve burada halkla başarılı ilişkiler kurmuştur. Gülen, asıl faaliyet alanını resmi din görevlisi olarak İzmir Kestanepazarı Kuran Kursu müdürü ve vaizi olarak atandığı İzmir ve çevresinde geliştirmiştir. Gülen, Nur hareketi içinde yetişmiş bir Nur talebesiyken (Çakır, 1990: 103) Nurculuğun yanı sıra Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi milliyetçi muhafazakar yazar ve düşünürlerin de etkisiyle kendine farklı bir sentez oluşturmuştur (Yavuz, 2004: 296).

Onun milliyetçiliği ileri düzeyde, Sünni İslam anlayışının da ötesinde bir milliyetçiliktir. Bu, Gülen'in memleketi olan Erzurum'un siyasi, sosyolojik, kültürel

* Bu durum, Türkiye'nin 1970'lerdeki genel dini atmosferini yansıtmaktadır. MSP'liler Türkiye'de öyle bir hava estirmişlerdir ki, dindar kişiler kendilerini MSP'li olmak zorunda hissetmişlerdir. Şayet başka partileri destekliyorlarsa da bunu, MSP'lilerin yanında saklama gereği duymuşlardır.

ve dini yapısının ondaki etkisinden kaynaklanmaktadır (Yavuz, 2004: 297, Kömeçoğlu, 1999: 163-164). Gülen, 1970'lerde ayrıldığı Nur hareketinin özellikle laik kesimler üzerindeki imajı nedeniyle fikri anlamda Nurculuktan kopmamasına ve konuşmalarında, yazılarında Risale-i Nur'dan alıntılar yapmasına karşılık Nurculuktan ve Said Nursi'den hiç bahsetmez. Hareketini, Nurculuğun ana çerçevesi ışığında yeniden yorumlamaya ve dünya çapında seferber olmaya itmiştir (Kömeoğlu, 1999: 154).

Nurculuk ve Fethullah Gülen hareketi üzerine araştırmalar yapmış bulunan Hakan Yavuz, Neo-Nurculuk olarak adlandırdığı Gülen'i ve hareketini şu şekilde tarif etmektedir:

Said Nursi İslam'ı asrın şartları ışığında yorumlamış, fertlerin imanının muhafazasını amaçlamış ve entelektüel seviyede İslami düşüncenin pozitivizme tepkisini ortaya koymuştur. Gülen ise, entelektüel bazdaki bu düşünceyi topluma mal etme gayesini güderek İslam'ı yeniden modern ihtiyaçlara göre yoruma tabi tutmuştur. Ayrıca Gülen Hareketi'nde İslam, toplumun ortak bir değeri olarak kamusal alanın yeniden inşası için kullanılır. Gülen Hareketi öncelikle İslam'ın bir "milli" anlam haritasına indirgenerek cemaat ağları (networks) inşası için kullanılmasıdır. Aynı zamanda Nursi'nin düşüncelerinin toplumsallaştırılıp önce millileştirilip sonra küreselleştirilmesi çabasıdır... (Yavuz, 2004: 295).

Fethullah Gülen bu genel çerçeve içerisinde, etrafında toplananlara eğitim ve sivil örgütlenme ağırlıklı bir yapılanmayı teşvik ederek "altın neslin" oluşturulmasının kaidelerini koymuştur. Bunun için Nurculuk ekolünün önemli kurumlarından yararlanarak, dersane ve ışık evi modellerini kullanmaktadır. Gülen'in anlayışında eğitim başat konumdadır. Bu sayede toplumu düşünsel bir değişime hazırlamaya çalışmaktadır. Bu değişim ve dönüşümle Türk-İslam anlayışında bir altın neslin inşasını hedeflemektedir. Özdalga'ya göre Gülen'in siyasi bir iktidar arayışı ve geleneksel İslam ile ilgisi bulunmamaktadır (Özdalga, 2006: 238). Fethullah Gülen'in kendisi bir zühd hayatı yaşamasına karşılık modernite ile olan barışıklığı ve hatta radikal tutumu, hareketinin geleneksel İslam'dan farklı

olduğunu göstermektedir. Ancak siyasi iktidar arayışının olup olmadığı, TSK ile arasının açılmasından ve AK Parti'nin statükonun üzerine gitmesine verdiği desteğe bakıldığında sorgulanması gereken bir yönüdür.

Özdalga'ya göre, Gülen hareketi, onun temel ilham kaynaklarını oluşturan ortodoks Sünni İslam, Nakşibendi sufi mezhep geleneği ve Nurculuk geleneği ile bunlardan kaynaklanan ahlak öğretilerinin dindarlık ve eylemcilik bileşimine dayanır. Bu öğretiler, diğerlerine hizmeti kuvvetli bir şekilde vurgular; ona ve cemaatine göre hizmet sonsuzdur (Özdalga, 2006: 242). Bundan dolayı, hareketin ikinci evresinden itibaren cemaatin içinde yapılan tüm faaliyetlere baştan sona "hizmet" denilmeye başlanmıştır.

Gülen, çatışma ve mücadelenin üstyapıdan bireyin kendi nefsiyle mücadelesine indirilmesini savunur, "cismaniyeti bırakmak, hayvaniyetten çıkmak, ruhun ve kalbin derece-i hayatına girmek" biçiminde tanımlanan bu mücadele, İslam'ın ruh planını temsil eden sufi söylemin önemli dinamiklerinden biridir. Hareketin oluşturmak istediği kimlik bu dinamikle siyasal İslam'ın ideolojik ve keskin boyutundan kopmaktadır. (Kömeçoğlu, 1999: 171).

Gülen hareketi, Türkiye'deki İslamcı hareketin genel karakteristiğinden farklı olarak, seküler baskı sonucunda dindar toplumun tepkisi ve taleplerini karşılamak üzere ortaya çıkmamıştır. Aksine, sistemle uzlaşarak ve hatta destek vererek kültürel bir sosyolojik alan açmak istemiş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır. Özel alanda oluşan dindarlığı, toplumsal aktivizme dönüştürmüştür (Yavuz ve Esposito, 2004: 33). Ancak bu aktivizm hiçbir şekilde sisteme yönelik bir muhalefet olarak anlaşılmamalıdır. Kömeçoğlu'na göre, Gülen hareketi ile Yeni Toplumsal Hareketler arasında benzerlikler olmakla birlikte Gülen cemaatinin hareketlilik biçimini yeni bir toplumsal hareket olarak tanımlamanın zor olduğunu çünkü yeni toplumsal hareketler için kolektif kimlik, ilgili konuda düzene doğrudan yöneltilen güçlü muhalefet anlamı taşır; kişi ya da hareketin öznel duygularını, çoğunlukla arzularını ve deneyimlerini nüfuz kazanmak amacıyla kasten dışarıya yönelterek "onlar ve biz"

karşıtlığını yeniden üretirler. Oysa, Gülen’in misyoner projesinde ötekileştirme ve aktif muhalefet ögesi zayıftır (Kömeçoğlu, 1999: 153).

Halbuki laik çevreler ve özellikle de TSK’nın onun, “sistemi ele geçirme” amacıyla olmasından sürekli olarak rahatsızlık duymuşlardır. Çünkü onlara göre Gülen, cemaat mensuplarına sürekli olarak çocuklarını okutmalarını ve özellikle zeki ve yetenekli çocukları tespit edip onlara iyi bir eğitim vererek daha çok ordu ve emniyet gibi güvenlik birimlerine, sistemin deyimiyle “sızma”ları ve/veya mülkiye ve yargı alanında görev almalarını teşvik etmektedir. Ayrıca hareket eğitim, medya ve ticarete de önemli mesafeler almıştır. Gerçekten de Fethullah Gülen’in bu tür yönlendirmeleri vardır ve bunlar medyaya da yansımıştır. Fakat Fethullah Gülen bu tavsiyelerinin çarpıtıldığını ve amacının sistemi ele geçirip yerine şeriat devleti kuracağı iddialarını hep reddetmiştir (Akt. Kara, 2009: 346-360).

Ortada çok ciddi bir paradoks bulunmaktadır. Bir tarafta devlet, Gülen hareketinin gizli bir yapılanması olduğundan hareketle Gülen bağlantısı olduğunu tespit ettiği veya şüphelendiği kişilere, harekete bağlı ışık evlerine, dershanelerine, okullarına veya her türden etkinliklerine katılan öğrenci, öğretmen, memur vs. herkesi fişleyerek veya doğrudan, kamu alanının dışına çıkarmaya çabalamakta iken diğer tarafta İslamcılar’ın birçoğu, Fethullah Gülen ve cemaatini ABD işbirlikçisi ve sistemin yanında yer almakla suçlamaktadırlar. Dolayısıyla, İslamcılık bağlamında Fethullah Gülen hareketini bu iki boyutuyla ele almak gerekmektedir.

Fethullah Gülen’i ve hareketini birkaç döneme ayırmak mümkündür. Birincisi Edirne’den başlayan ve İzmir’de gelişen cemaat inşa dönemi (Yavuz, 2005: 245) veya kapalı dönemdir (Kömeçoğlu, 1999: 178). Anadolu’ya nispeten dini hassasiyetleri daha zayıf olan Edirne’de bulunduğu dönemde Gülen, adeta bir sufi hayatı yaşamıştır; camide kalıyor, pencere eşiğinde uyuyor ve bazen hastalanacak ölçüde az yemek yiyordu (Akt. Kömeçoğlu, 1999: 179). Fakat bu durum, onun kendisini toplumsal hayattan çektiği anlamına gelmiyordu. Bu erken yıllarda, kendisine bağlı bir cemaat oluşturma düşüncesi olduğu zayıftır. Fakat Nurcu hareketin temel felsefesini oluşturan “başkalarının imanını kurtarma” ideali

nedeniyle Gülen, sade vatandaşlarla ve esnafla güçlü ilişkiler kurmuş, onları sık sık ziyaret etmiş ve hatta onlara ulaşmak için kahvehanelere kadar girerek Erdoğan'a göre onları caminin dini atmosferine çekmeye çalışmıştır (Akt. Kömeçoğlu, 1999: 179). Edirne'den sonra Kırklareli'ne tayin edilen Gülen, kendi ifadesine göre, ilk gittiğinde bir iki insandan başka tanıdığı kimse olmamasına rağmen, etrafında kendiliğinden bir cemaat oluşmuştur (Akt. Bulaç, 2008: 128). Daha sonra merkez vaizi olarak atandığı İzmir'de de benzer faaliyetlerini genişleterek devam ettiren Gülen, yukarıda bahsedilen nedenlerle içinde bulunduğu Yeni Asya cemaatinden ayrılmış ve kendisine müstakil bir yol çizmeye başlamıştır.

Gülen, 1970'lerde İzmir'de Nur hareketinden koptuktan sonra, etrafında toplanan gönüllüleri ile birlikte ana belirleyici unsurları Türk İslamı (Yavuz, 2004: 296) olan hareketini oluşturmaya başlamıştır. Hareketin ilk evresinde ev sohbetleri ve yaz kampları önemli bir yer tutmaktaydı. Daha çok lise ve üniversite öğrencilerinden oluşan bu halkalarda sosyal ve dini konular tartışılıyor ve dinsel bir bilinç oluşturulmaya çalışılıyordu. Daha sonra ışık evleri olarak adlandırılacak olan bu dershaneler Yavuz'a göre içsel bilincin kamusal kullanım için derinleştirildiği mekanlar ve İslami değerleri topluma taşımak üzere güçlü bir din kardeşliği duygusunun oluşum ağırları oldular (Yavuz, 2005: 245).

Hareket, dönemin siyasi atmosferi içinde radikal sol hareketin güçlenmesi karşısında hemen tüm İslamcılar'da görülen antikomünist bir söylem ve Gülen'in kişisel fikirlerinin de etkisiyle muhafazakar milliyetçi bir duruş sergilemiştir. Hatta, kendi ifadesine göre Erzurum'da bulunduğu yıllarda Komünizm'le Mücadele Derneği'nin kurulmasına öncülük etmiştir (Akt. Bulaç, 2008: 128). Gülen hareketi, 1970'lerin aşırı milliyetçi, paramiliter grupların yarattığı duyguları dindarlık ve şiddet karşıtlığına dayalı bir ideolojiye yönelten bir süreç izlemiştir (Özdalga, 2006: 239).

Fethullah Gülen, siyasi herhangi bir faaliyeti olmamasına rağmen 1971 muhtırası neticesinde, Nurculuk faaliyetleri nedeniyle TCK'nın 163. Maddesini ihlalden tutuklanmış ve yedi ay cezaevinde kalmıştır (Özdalga, 2006: 237). Bu

tutuklama onun, faaliyetlerinde daha ihtiyatlı davranmasına, zaten tasvip etmediği dinin aşkın toplumsal ve siyasi söylemi yerine mesaisini tamamıyla kültürel ve sosyal alanlara kaydırmasında etken olmuştur. Tahliye edildikten sonra sırasıyla Edremit ve Manisa'ya ve 1976'da da tekrar İzmir'e (Bornova) tayin edilmiş ve 12 Eylül darbesine kadar da burada kalmıştır. 1975'ten itibaren başladığı “Kuran ve İlim”, “Darwinizm”, “Altın Nesil”, “İçtimai (Sosyal) Hayat” ve “Nübüvvet” isimli konferanslar serisini 1976'da da diğer illere yaygınlaştırarak sürdürmüştür (Akt. Bulaç, 2008: 136-137). Bu konferansların konuları daha sonra Gülen hareketinin, bilim ile imanı aynı kategoride harmanlayarak dinin aşkınlığını renkli görsel malzemelerle dile getiren ve imanın bilimsel bir söylem çerçevesinde kamusal alana çıkışını gerçekleştirecek (Kömeçoğlu, 1999: 178) farklı alanlara girişini mümkün kılacaktır.

Cemaat, ilk dergisi olan Sızıntı'yı Şubat 1979'da ünlü ağlayan çocuk resimli kapakla yayınlamaya başlamış ve halen yayınlamaya devam etmektedir. Dergi, cemaatin ilk yayıncılık teşebbüsü idi ve doğal olarak Gülen, insanlığın var olma gayesi anlayışı etrafında “iman hakikatlerini” bilimsel olgu ve olaylarla yorumlayarak vermeyi amaçlamıştır. İstisnasız her sayısı pozitif bilim ile yaratılışın çelişmediğine yönelik olarak, insanın yaratılış amacını, daha sonra cemaatin eğitim stratejisinin de temel gayesi olan “fen bilimleri” ile harmanlayarak ve kendinden önce çıkmaya başlayan diğer Nur cemaatlerine ait Sur ve Zafer dergileriyle de tatlı bir rekabete girişerek yapmaya başlamıştır. Çünkü her üç derginin de ortak yönü, evrende Kuran'ın mucizelerinin saklı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla, rekabetlerine rağmen birbirlerinden alıntılar da yaptıkları oluyordu (Kavaklı, 1983: 42, Kavaklı, 1983: 20-21). Dergilerin bir başka ortak yönü de içeride ve dışarıda İslam'ı seçen ünlülerin hikayelerini çarpıcı bir dille vermektir. Fakat Sızıntı dergisi, diğer ikisine nazaran daha çok TÜBİTAK'ın bilim ve teknik dergisini andırıyordu ve daha sağlam illüstrasyonlar kullanmaktaydı. Sızıntı dergisi, Gülen cemaati için önemli bir dönüm noktasıdır. Dergi sayesinde Gülen, daha geniş bir kitleye seslenme imkanı elde etmiştir. Dergide, farklı görüşlere karşı İslam eksenli tezler geliştirerek cemaat sempatanları eğitilmiştir. Dergi, önemli bir dağıtım ağı da kurduğundan bu sistem cemaatin daha sonraki yayınlarında da kullanılmıştır (Yavuz, 2004: 304).

Dergi, Mayıs 2011 itibarıyla 388. Sayısını çıkartarak Türkiye'nin en uzun soluklu dergilerden biri olma özelliğindedir.

Gülen `80 öncesinde bazı sivil örgütlenme teşebbüslerinde de bulunmuştur. Ama cemaatin asıl hareketliliği 12 Eylül'den sonra önünün Özal tarafından açılması ile başlamıştır. Gülen, 12 Eylül darbesine tam destek vermesine rağmen İzmir Sıkıyönetim Mahkemesi tarafından hakkında soruşturma açılmış ve arananlar listesine girmesine rağmen bulunamamıştır (Çakır, 1990: 104). Ancak, hem 12 Eylül yönetiminin yükselen sol ve radikal İslamcı akımlara karşı panzehir olma politikası neticesinde Gülen gibi ılımlı kişilere göz yumması hem de Özal'ın, karizması ve toplumsal karşılığından istifade etme gayreti ile özellikle 1983'ten sonra Gülen, Türkiye'deki siyasal, hukuki ve ekonomik fırsat alanlarından yararlanarak altın nesil yaratma vizyonunu uygulamaya koymuştur (Yavuz, 2005: 247). Bu tarihten sonra, ışık evlerinden yetişmiş idealist gençlerle temeli atılmış cemaat olgusu halkla ve özellikle çevre esnaf ve işadamlarıyla ilişkiler kurarak hareketin maddi finansmanını da sağlayarak kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu kapsamda özel okullar, üniversiteye hazırlık kursları ve dershaneler, yurtlar, sivil toplum kuruluşları, meslek kuruluşları ve iktisadi açıdan özel finans kurumları kurulmaya başlanmıştır.

Birey eksenli bu iman hareketi Yavuz'a göre Gülen'in etrafında oluşturulan bir arı kovanı ve o arı kovanında sürekli işleyen bir "işçiler ordusu" gibi işlemektedir. Hareket, birbiriyle koordineli 3 katmandan oluşmaktadır; işadamları, gazeteciler, öğretmenler ve öğrenciler (Yavuz, 2004: 299, Yavuz, 2005: 245). Hareketin merkezinden aşağı doğru inildikçe cemaate yakınlık ve sorumluluk azalmaktadır. Cemaatte, kişilerin cemaat faaliyetlerine katılım süreçleriyle orantılı sınıflandırmalar mevcuttur. Örneğin yukarıdan başlayarak, cemaatin merkezindeki kişilere talebe, bugün daha yaygın olarak "şakirt" kullanılmaktadır. Onlardan sonrakilere kardeş, üçüncü derecedekilere dost ve halkanın en ucundakilere de müstaid (dost olma potansiyeli taşıyan) denmektedir (Kömeçoğlu, 1999: 148).

Cemaatin öğrenci devşirme metodları her seviyede farklılık göstermektedir; zeki olduğunu düşündükleri öğrencileri ışık evlerine davet ederler ve onların da

arkadaşlarını getirmelerini isterler. Bu çocuklara deneme amaçlı kısa süreli ders çalıştırırlar ve sınav yaparlar. Çocuk eğer umut vaadediyorsa devam ettirilir ve üzerinde “çalışılır”. Fakat çocuk eğer umut vaatetmiyorsa veya çocuğun ya da ailesinin farklı dini gruplara mensubiyetinin olduğu fark edilirse çeşitli bahanelerle ona yol verilir. Böylece her ne kadar kalan çocuklara dini bazı telkinler (Risale-i Nur’dan parçalar okunması, Fethullah Gülen’in video kasetlerinin izlettirilmesi ve namaz kılınması gibi) yapılırsa da derslere alınmayan çocukların “kaybedilmesi” herhangi bir endişe ya da sorumluluk duygusu yaratmaz. Bu durum, amacın, her ne şekilde olursa olsun dindar bir toplum yaratmak değil, nitelikli, merkeze yaklaşabilecek ve cemaate hizmet edebilecek kabiliyette kişilerin tercih edildiğini göstermektedir.

Cemaatin özellikle eğitim alanında yaptığı yatırımların geri dönüşümü cemaatin büyümesini de tetikleyen bir unsur olmuştur. Cemaat kolejlerinin ve dershanelerinin üniversite sınavlarında elde ettikleri başarı (ki bu, cemaat kolejlerine başarılı öğrencilerin alınması sayesinde elde edilmektedir) kamuoyunun dikkatini çekmiş ve cemaate hem itibar hem de maddi ve insan kaynağı açısından katkı sağlamıştır. Sovyetler Birliği’nin 1989’da dağılmasından sonra oluşan bağımsız Türki Cumhuriyetleri başta olmak üzere Orta Asya’dan başlayarak bu eğitim seferberliği yurtdışına taşınmış ve Gülen’in Osmanlı emperyal vizyonuna uygun şekilde kısa sürede dünyanın hemen hemen tüm ülkelerinde bir veya birden fazla okul açılarak küresel bir boyut kazanmıştır (Yavuz, 2004: 304). Yurtdışındaki okulların sayısı tam olarak bilinmemektedir. Özdalga, 15 yıl içerisinde kurulan okulların sayısının 300 olduğunu söylemekte (Özdalga, 2006: 247) ancak 2011 itibarıyla bu sayının daha yüksek olduğu tahmin edilmektedir. Okulların ortak özelliği, buldukları ülkenin genel seviyesine göre daha yüksek standartlarda, modern dil ve fen laboratuvarları ve teknolojik araç-gereçlerle donanımlı, İngilizce eğitim veren bir yapıya sahip olmalarıdır. Ayrıca yabancı dil olarak Türkçe ve başka dillerin de öğretiliyor olması ve uluslararası bilim olimpiyatları ile üniversiteye girişlerde başarılı olması, öğretmenlerin en az bir yabancı dil bilmesi ve oldukça donanımlı olmaları bu okulların buldukları ülkenin üst kültür kesimleri tarafından tercih edilmesine neden olmuştur.

Okullar, İslami veya dini referanslı eğitim yerine evrensel ahlaki ve etik değerlere vurgu yapan, sağlam kişilikli ve Türk dostu nesiller yetiştirilmesini amaçlamaktadır (Yavuz, 2004: 305). Gülen'in temel öğretilerinden olan "tebliğ yerine temsil" anlayışı gereğince öğretmenler hakikatleri (İslam'ı) açıklamak yerine bunları kendi yaşantılarıyla temsil ediyorlar ve öğrenciler de onların his ve davranışlarını tatbik ediyorlar. Bu durum, Gülen'in "bu asırda İslam'ı kelimelerle anlatmak değil onu davranışlarımızla göstermek gerekiyor" düşüncesi gereğiyle yapılıyor (Akt. Kömeçoğlu, 1999: 170). Buradaki genel kanaat, ahlaki değerlerin, açıkça ikna ve dersler yoluyla değil, gündelik tavırda iyi örnekler teşkil ederek yayılacağıdır (Özdalga, 2006: 247). Okullardaki öğretmenler tıpkı protestan misyonerler gibi, gerçekleştirilmesi gereken bir misyona sahip olduklarına inanmaktadırlar (Yavuz, 2005: 262, Özdalga, 2006: 262).

Okullar ve burada çalışanlar eğitim dışında da faaliyetler yapmaktadırlar. Yabancı ülke makamlarıyla ve ülkede yaşayan Türklerle ilişkiler kurularak diyalog ortamları kurmak, cemaate yakın işadamlarına iş alanları açmak için bağlantılar kurmak, Türk hariciye mensupları ile dostluklar kurularak Türk lobileri oluşturmak ve hatta Türkiye'nin temsilcilik bulundurmadığı ülkelerde gönüllü temsilcilik yapmak gibi roller de üstlenerek Türk yetkililerince de destek görmüşlerdir (Ercivan Özyer ile görüşme, 2010). Bu destek, laik-İslam çatışması açısından ilginç bir konum arz etmektedir. Öyleki, başörtülü milletvekiline, "bu kadına haddini bildirin" diyerek Meclis'ten attıran laik başbakanlardan ünlü Kemalistlere, liberallerden İslamcılara kadar hemen her kesimden aydın, Fethullah Gülen'in okullarını ve hizmetlerini övmüşlerdir (Ateş ve Karakaş ve Ortaylı, 2005).

Yavuz, "yenilik ve rönesans" dönemi dediği 1983-93 yılları arasında Müslüman aydınların, İslam'ı, Türkiye'nin karşı karşıya bulunduğu çağdaş, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal sorunlar karşısında yeniden formüle edilmesi çabasına girdiklerini ve dışarıdaki sosyal dünyayı şekillendirmek ve çoğulcu bir İslami söylem dile getirmek için yazılı ve sözlü medyayı geniş ölçüde kullandıklarını belirterek bundan Gülen hareketinin de yararlanarak '80 ve '90'larda Anadolu'nun her yerine yayılmasını kolaylaştırdığını belirtmektedir (Yavuz, 2005: 257-258). Bir grup

İslamcı işadaminin kurduğu ve ilk çıktığında radikal bir anlayış benimseyen Zaman gazetesinin bir süre sonra Gülen grubunun eline geçmesi cemaate yeni bir alan daha açmış ve hareketin dışı açılmada en önemli araçlarından biri olmuştur. Tıpkı Sızıntı dergisi gibi önceleri abonelik sistemiyle geniş bir dağıtım ağı oluşturulmuş ve Türkiye'deki birçok mekanda görünür hale gelmiştir. Kısa zamanda tirajı yüzbinlere çıkan gazete giderek profesyonel içerik ve dağıtım mekanizmaları kurmuştur. Zaman'ın dışında ulusal düzeyde yayın yapan Samanyolu Televizyonu ve Burç FM gibi radyo istasyonları ve birçok alanda, bazıları İngilizce yayınlanan dergiler çıkartılmıştır. Finans kurumlarının yanı sıra üniversiteler de kuran Gülen'in faaliyetleri eğitim, kitlesel medya ve finans ağları yoluyla, kaynaşmış ve disiplinli bir cemaat oluşturmayı amaçlamaktadır (Yavuz, 2005: 258). Bu kapsamda, Gülen hareketinin kurumları arasında bilinçli bir destek ağı mevcuttur. Örneğin hareketin okulları veya dershaneleri tüm mali işlerini hareketin finans kurumlarıyla yürütmektedirler, onlardan kredi alışı veriş yapılmakta, onların kredi kartları ve hesapları kullanılmakta, hareketin sigorta şirketleri dışındaki şirketlere sigorta yaptırılmamakta ve müşteriler, veliler vs. de bu yönde yönlendirilmektedir. Cemaatin bu kolerasyonu dini mekanizmaların da kullanılmasını ihmal etmemiştir. Cemaat, mali kaynakları arasında zekat, fitre, kermes gelirleri ve kurban derilerinden elde edilen gelirlerle desteklenmektedir.

Gülen ve hareketi '90'ların ortalarına kadar kamuoyunun karşısına çıkmamışlardır. Ancak 1995'ten sonra Türkiye'nin büyük gazetelerinde Gülen'in röportajları yayınlanmaya başlanmış ve Gülen ilk defa açıktan DYP lideri Tansu Çiller'le görüşmüştür. Kömeçoğlu'na göre bu kamuya açılma iki nedenden kaynaklanıyordu; birincisi, hareketin sayısal büyümesi ve buna bağlı olarak verdikleri eğitimle cemaati kamusal alanın içine çeken okulların sayısındaki artış nedeniyle birinin medyaya çıkarak kamunun önünde konuşmasının gereği hissedilmiş, ikincisi ise özellikle Cumhuriyet gazetesinin resmi Kemalist ideoloji gibi kritik konulardaki yargılamalarıdır (Kömeçoğlu, 1999: 180).

Gülen hareketi bundan sonra açıklık evresine atlayarak İslamcılar dışında her görüşten ve ulustan sivil toplum temsilcileriyle diyalog ortamları oluşturmaya

başlamıştır. Cemaate bağlı Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın öncülüğünde ramazanlarda iş, spor, sanat, siyaset, bürokrasi, sinema vd. gibi çeşitli alanlardaki seçkin davetlilere yönelik lüks otellerde iftar organizasyonları yapmaya başlamış, toplumdaki farklılıklardan yola çıkarak birlikte yaşam felsefesini geliştirmek ve İslam ve laiklik, din ve devlet, çoğulculuk, küreselleşme, şiddet ve terör gibi farklı ama Türkiye'nin önemli meselelerinde değişik fikir, inanç ve çevreden aydınların bu tartışmalara katılımını sağlamak amacıyla en ünlüsü yılda bir defa yapılması gelenekselleşen Abant Platformu olmak üzere birçok konferans, panel, seminer ve tartışma platformları organize etmişlerdir (Kömeçoğlu, 1999: 180, Yavuz, 2004: 305).

Türkiye'deki farklı fikir, inanç ve anlayıştaki kesimlerle diyalog arayışları içeride olduğu gibi uluslararası alana da taşınarak gayri müslimlerle de kurulmaya çalışılmış ve "medeniyetler diyalogu" adı ile Fener Patrikhanesi, Vatikan İstanbul Temsilciliği, Katolik Cemaati ve Türk Protestanlar Cemaatinin liderleriyle Yunanistan başkonsolosunun da katılımıyla 1996'da İstanbul'da düzenlenen ilk toplantının (Kömeçoğlu, 1999: 180) ardından Gülen ve yakın çevresinden birkaç kişi Papa II. Jean Paul ile bu defa "dinlerarası diyalog" çerçevesinde Şubat 1998'de Vatikan'da görüşmüşlerdir.

Fethullah Gülen, bu dönemde hem ulusal hem de uluslararası platformda hareketini meşrulaştırmak, bağlı kurumlarını korumak ve fikhi açıdan da sakınca görmediğinden özgürlüklerin temin edilmesinin önşartları olarak gördüğü hoşgörü, uzlaşma, diyalog ve demokrasiyi samimi olarak sürekli gündemde tutmuştur. Çünkü, '80'lerden itibaren Gülen ve ışık evleri ile bağlantılı oldukları gerekçesiyle birçok askeri öğrenci İstanbul Kuleli, Bursa Işıklar ve İzmir Maltepe Askeri Liseleri'nden çıkarılmıştır (Çakır, 1990: 104). Gülen'in okulları, dershaneleri ve ışık evleri de sürekli istihbarat birimlerince gözetim altındaydı. Dolayısıyla Gülen, laik çevrelerin bu sıkıştırmalarını uluslararası destek alarak bertaraf etmeye çalışmıştır.

Gülen'in öteden beri devam edegelen bu ılımlı ve uyumlu anlayış ve yaklaşımı İslamcılar'dan sürekli olarak tepki çekmiştir. 1989'da Fethullah Gülen

İzmir Hisar Camii'nde verdiği ve 35 camide birden canlı yayınlanan ünlü vaazında, o dönemde İslamcılarını biraraya getiren en önemli platform olan başörtüsü eylemlerini sert bir biçimde eleştirmiş, gösterilerdeki çarşaflıların aslında erkek ve açık kadınlar olduğunu öne sürerek bu gösterilerin provakasyon olduklarını söylemiştir. Gülen'in bu yaklaşımı özellikle radikal İslamcı kanattan sert karşılık görmüş ve Müslümanları pasifleştirme amaçlı CIA ajanlığı, düzenin adamı vs. olmakla yapılan eleştiriler "kürsüde kurşunlama" imasına kadar varmıştır (Akt. Çakır, 1990: 106). Gülen'in Birinci Körfez Savaşı'nda müttefik güçler lehine takındığı tavır ve ABD'nin yanında yer alan Türk hükümetine karşı yapılan protesto gösterilerini eleştirmesi ve "Yahudi çocuklarına acıyorum" şeklindeki açıklaması bardağı taşıran damla olmuş ve ılımlılığı ile bilinen ama radikal İslamcılığın da kuramcılarında olan Ali Bulaç'ı bile çileden çıkarmıştır. Bulaç, bir yazısında Gülen'in bu tutumunu son derece sert bir şekilde eleştirmiştir.

Gülen, tüm tepkilere rağmen çizgisini sürdürmüş ve başörtüsünün İslam'ın şartlarından olmadığından yola çıkarak "füruat" (teferruat) nitelemesi yapmıştır. Bundaki gayesi de, eğitimlerine başörtüsü yasağı nedeniyle devam edemeyecek olan kızlara bir alan açmak ve eğitim alarak kamusal alana girmenin başörtüsü takarak özel hayata çekilmeye göre daha önemli olduğu yönündeki cemaatin klasik görüşüdür. Hatta, 28 Şubat sürecinde verdiği bir talimatla cemaate sempati duyan kamu görevlilerinin eşleri dahi başörtülerini çıkarmışlardır. Böylece Gülen, her tür ihtimali hesaplayarak harekete olumsuz etki yapacak durumların önünü almak istemiştir. Öteden beri başörtüsünün genelde serbest olduğu Boğaziçi Üniversitesi'nde okuyan Gülen yanlısı başörtülü kız öğrencilerin okulda başlarını açmaları da bunun bir göstergesidir (öğrencilerle yapılan görüşme, 2011). Çünkü, Yavuz'a göre hareket, "çağdaş İslam" yaratma süreci içindedir. Amaç, devleti İslami ilkeler doğrultusunda yeniden yönlendirmek değildir. Hedef daha çok İslam öğretileriyle çatışmayan ve kamusal alanda farklı İslami unsurlara yer açan bir devlet ideolojisini teşvik etmektir (Yavuz, 2005: 268). Yine bu çizgide, 2008'de İsrail'in Gazze'ye yaptığı saldırıya duyarsız kalması ve 2010'da İsrail'in Mavi Marmara Gemisi baskınında "otoriteden izin alınmalıydı" sözleri İslamcı camiada sıkça ve sertçe eleştirilmiştir.

Gülen, siyasetten uzak durma prensibine rağmen cemaatinin sayısal çoğunluğunun gücünü kullanmayı ihmal etmemiştir. Turgut Özal hayatta iken sürekli olarak ANAP'ı desteklemiştir. Özal'ın ölümünden sonra cemaatin desteği, birkaç merkez sağ ve dindar parti arasında bölünmüştür. Örneğin, yerel seçimlerde İstanbul'da birçok cemaat mensubu Recep Tayyip Erdoğan'ı, Ankara'da Melih Gökçek'i ve RP'yi desteklerken, İzmir'de DYP'li Burhan Özfatura'yı desteklemişlerdir (Yavuz, 2005: 259). RP'nin '90'larda güçlenmesine karşı merkez sağ partiler 1991, 1995 ve 1999 seçimlerinde RP'nin oylarını dengeleme umuduyla Gülen'i desteklemişler çünkü partilerle arasındaki ilişkiler karşılıklı çıkar ilişkisine dayanmaktaydı ve Özal ile Çiller hükümetleri ve hatta Kemalist bürokrasi Gülen'i İslamcı RP'nin daha açık siyasal rolü ve İslam'ı daha doktriner yorumlaması karşısında uysal bir karşı ses olarak görmüşlerdir (Yavuz, 2005: 268). Bunun karşısında hem Milli Görüşçüler hem de diğer İslamcılar Gülen'in RP'ye karşı olan tavrını eleştirmişlerdir. Örneğin, Milli Görüş yanlısı Milli Gazete yazarı Zeki Ceyhan, Gülen'in RP'ye karşı popüler yapıldığını, Ali Bulaç, Gülen'in İslami hareketi bölmek ve RP'yi radikal olarak etiketlemek için devlet tarafından kullanıldığını ve bunun da ABD tarafından teşvik edildiğini iddia etmiştir. Bulaç ayrıca yurtdışındaki Gülen okullarının devletin kontrolünde bir milliyetçiliğin ihdası için Milli İstihbarat Teşkilatı (MİT) ile işbirliği halinde kurduklarını gündeme getirmiştir (Akt. Yavuz, 2005: 269-270). Gülen'in yurtdışındaki okullarında zorunlu olmadığı halde Atatürk'ün resimlerinin asılması, büstünün ve sözlerinin yer alması (Sağlam, 2005: 27) gibi realiteler de İslamcılar arasında bu kuşkuyu artırmıştır. Bir çok İslamcı aydın Gülen'i ABD ajanı olmakla suçlamış, devletin kendi sosyal tabanını ve Kemalist ideolojiyi genişletmek ve güçlendirmek için Gülen'i desteklediğini ileri sürmüştür. Mehmet Şevket Eygi, “başörtüsü tıpkı Türkiye'nin sınırları gibi, tartışmaya açık değildir. O Allah tarafından konulmuş bir sınırdır ve tartışılmaz” diyerek Gülen'e karşılık vermiştir (Akt. Yavuz, 2005: 269-270). Hatta Eygi, Gülen'in her kesimle diyalog arayışını şiddetle eleştirmiş, Müslümanlardan toplanan zekat ve hayırların Gülen'in şan ve şöhreti için harcandığını iddia ederek ona “din baronu” demiştir (Eygi, 2011).

28 Şubat sürecinde Gülen kritik bir karar olarak devletin ve askerlerin yanında yer almış ve televizyonlarla gazetelere demeçler vererek hükümetin fonksiyonlarını yerine getirmede başarısız olduğu gerekçesiyle istifa etmesi gerektiğini söylemiştir (Akt. Yavuz, 2005: 272). Süreçte, İslamcı hareketin aktörlerine karşı yürütülen antidemokratik uygulamalara karşı Gülen, demokrasi, laiklik, diyalog gibi kavramları hiç önemsememiş ve antidemokratik uygulamaların önemli hedeflerinden İmam Hatip liseleri özelinde tüm eğitim sistemini reorganize etme hedeflerinden en az zararlı kurtulmanın hesabını yapmıştır. Gülen ve cemaati, kendilerini Türkiye'deki diğer İslami gruplarla bir olmadıklarını, daha "ılımlı" olduklarını sunma çabasına girerek askerler nezdinde meşruiyet kazanmaya çalışmışlardır (Yavuz, 2005: 275). Bu politika da Gülen cemaatinin İslamcı gruplarla arasını önemli ölçüde açmıştır.

Gülen'i ve cemaatini eleştirenler aynı zamanda fikirlerinin de özden ve orijinalikten yoksun olduğunu ve örgütünün Türkiye'nin toplumsal dönüşümünde önemli bir rol oynamak için gerekli bağımsız bir güç tabanından yoksun bulunduğunu, hatta Gülen ve çevresinin bir cemaat değil, bir çıkar grubu olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle Gülen'in Türk devletinin baskıcı politikalarını pek sorgulamadığı savunulmaktadır. Yavuz'a göre cemaat demokrasi ve laiklikle uzlaşmıştır, hareketin mensupları sosyal bakımdan muhafazakar olup eleştirel düşünmeye açık değildir. Gülen, devletin istikrar ve güvenliğinin herhangi bir hizbin menfaatlerinin üstünde olduğunu ve bunu İslam'ın varlığını sürdürmesinin temel şartlarından biri olarak görmekte ve şiddetle demokrasiyi desteklemektedir. Ona göre, "İslam'ı demokrasiye, demokrasiyi İslama zıt görmek yanlıştır (...) demokrasi bir süreçtir, geriye dönülmesi mümkün değildir". Bu bakımdan, altın neslin yetişmesinde demokrasi önemlidir ve bu kapsamda Gülen, dini ve laik alanları birbirinden ayırmadan kullanır (Yavuz, 2005: 270-273, Yavuz, 2004: 298). Özdalga'ya göre de güçlü bir dini uyanış çağrısına rağmen Gülen hareketi tarafından seçilen yolun laikliğe doğru yönlendiğini ortaya koymaktadır (Özdalga, 2006: 257).

İslamcılar arasında Gülen cemaatinin bu duruşu konusunda genelde iki görüş öne çıkmaktadır; daha radikal söylemi olanlar devletin, İslam'ı laikleştirmek için

bunu içeriden birileri vasıtasıyla yapmaya çalıştığını ve Gülen'in de bu "birilerinden" biri olduğunu ve genelde Nurcu grupların ve özelde Gülen'in devlet makamlarıyla yakın bağlarını, Risale-i Nur'ların millileştirme etkisine bağlarken daha ılımlı olanlar, Gülen ile devlet arasındaki bu karşılıklı ince kur yapma politikasının, kaçınılmaz olarak devletin İslami çizgide evcilleştirilmesine yol açacağını ve aşamalı olarak devlete nüfuz ederek, Gülen ve diğerleri, devletin Kemalist ve din karşıtı temelini dönüştürerek, Mustafa Kemal ve ekibinin İslam'a yönelik jakoben saldırısının herhangi bir şekilde tekrarlanmasını imkansız hale getireceğini savunmaktadırlar (Yavuz, 2005: 274). Gülen cemaatiyle ilgili bu iki yaklaşım aşağıda tartışılmaktadır.

Gülen son otuz yılda devlete gösterdiği sadakate, iktidarlarla ilişkilerine, tüm darbelere desteğine rağmen 28 Şubat sürecinin hışmından kurtulamamıştır. 21 Haziran 1999 tarihinde adeta tek bir merkezden organize edilen bir el vasıtasıyla dönemin etkili çevreleriyle ilişkili ulusal medyada Gülen ve cemaatine yönelik olarak günlerce süren bir karalama kampanyası başlatılmıştır (Yavuz, 2004: 305). Kampanya, rejime karşı irticai darbe planı suçlamaları dahil, Atatürk'ü eleştirmek ve ona ihanet etmekle, İslamcı rejimlerle işbirliği yapmakla (Afganistan'daki Gülen okulları nedeniyle), genç öğrencileri kandırmak ve onlara zararlı fikirler aşlamakla suçlanmış (Özdalga, 2006: 250) ve hakkında dava açılmıştır. Gülen ve çevresi bu saldırının ordunun içindeki radikal bir grup tarafından organize edildiğini savunmaktadırlar. Yavuz'a göre ordunun endişeleri, sekülerizmi Fransız jakobenizmi yerine Anglosakson geleneği çizgisinde yeniden tanımlama ve Gülen'in eğitim ve modernite üzerindeki Kemalist tekele meydan okuma girişimidir. Nurcuların Yeni Asya grubunun lideri Mehmet Kutlular, devletin Gülen'i diğer İslami gruplara karşı kullandığını ve ona ihtiyacı kalmadığını hissettiğinde ise onu ve hareketini gözden çıkarmaya karar verdiğini ileri sürmektedir (Akt. Yavuz, 2005: 276-277). Neticede, cemaatin yurtiçinde ve dışında elde ettiği imkanlar ve güç, Kemalist çevreleri rahatsız etmiş ve bunun bir gün rejim aleyhine dönebileceği ihtimali TSK'nın gündeminde her zaman yerini koruduğundan üzerine gidilmeye karar verilmiştir. Gülen, rahatsızlığını gerekçe göstererek yurtdışına, ABD'ye gitmek zorunda kalmış ve halen ABD'de yaşamaktadır.

Yavuz'a göre bu kampanyanın Gülen hareketi üzerinde iki etkisi olmuştur; birincisi cemaatin zaten gevşek olan yapılanması baskılar neticesinde daha da gevşemiş ve cemaatin faaliyetleri ve kurumlar arası ilişkileri daha kontrollü ve minimal düzeye indirilmiştir. İkinci olarak da hareket, insan hakları, demokrasi ve özgürlükler konusunda daha samimi ve tutarlı bir tavır izlemeye başlamış, aşamalı olarak eski milliyetçi ve devletçi konumundan daha liberal ve küresel bir perspektife kaymıştır. Yeni Gülen, küresel insan hakları ve demokrasi söylemlerini içselleştirmiş, artık daha az politik ve devlet merkezci, daha çok toplum ve piyasa oryantasyonlu hale gelmiştir (Yavuz, 2004: 305, Yavuz, 2005: 277). Hareket, hem bu sebeple hem de ihanete uğramış olmanın verdiği bir psikoloji ile tüm imkan ve gücünü kullanarak, karşı saldırıya geçmiş ama yine de rejim, Kemalizm, laiklik gibi mayınlı alanlara dokunmadan statükoyu eleştirmeye başlamıştır. Gülen, 2002 Genel Seçimleri'nden itibaren açıktan AK Parti'ye destek vermiştir. Bu süreçte yaşanan Ergenekon Davası'nda açıkça taraf olmuş ve tüm medya organlarıyla konunun üzerine gitmiştir. Ancak, eleştirilerinin yönü TSK içindeki kendi deyimleriyle "marjinal ve radikal bir grubun" ötesine geçmemiştir. Gülen buna rağmen temel düşünce yapısını koruyarak hatta ABD'de bunun daha çok farkına vararak İslam'ın gelişmesi için demokratik ve özgürlükçü bir ortamın varlığını gündeme getirmiştir. Bu nedenle, Türkiye'deki diyalog arayışlarını sürdürmüş ve sosyal barışın farklı grupların asgari müştereklerde birleşerek ancak antidemokratik ortamların üstesinden gelinebileceği gerekçesiyle bu yöndeki faaliyetlerini devam ettirmektedir (Yavuz, 2004: 306).

Başta, Fethullah Gülen hareketinin Türkiye'deki İslamcı hareket bakımından iki boyutundan bahsedilmiştir: Harekete bir tarafta İslamcılar, devlet tarafından İslam'ı sekülerleştirme ve ılımlılaştırma amacıyla içeriden faaliyet gösteren bir yapılanma kuşkusıyla yaklaşırken devlet de, laik cumhuriyeti yıkmaya yönelik ulusal ve uluslararası güçlü bağlantıları olan irticai bir örgüt yapılanması olarak görmüştür. Eldeki veriler ve olgulara, hakkında yazılıp çizilenlere dayanarak, her iki yaklaşımın da Gülen cemaati hakkında sağlıklı bir sonuca ulaştırmadığı ve her iki görüşün de abartıldığı kanısındayız. Çünkü Fethullah Gülen ve cemaati, dini anlayış bakımından Türkiye'deki herhangi bir İslami tarikat ya da cemaatten farklı değildir.

Cemaat, Sünni İslam geleneği ile birlikte Türkiye İslamcılığının milliyetçi-muhafazakar tüm unsurlarını taşımaktadır. Ancak, çok daha donanımlı, geniş imkanlı, modernitenin tüm araçlarına sahip ve bunu kullanan, kurumsallaşmış seçkin bir zümreye sahiptir. Tüm bu açılımlara rağmen teoride ve pratikte, hedeflediği insan yapısını yetiştirmede belirsizlik bulunmaktadır. Bu bağlamda, düşünce konusunda yeterli açılıma sahip ve çok önemseydiği altın nesili yetiştirememiştir (Yavuz, 2004: 301). Yavuz'a göre, Gülen hareketi dört konuda sıkıntı çekmektedir. Bunlar; kadın-erkek ilişkileri, Kürt sorununda sessizlik ve belirsizlik, 28 Şubat'taki tutumu ve eleştirel düşünceye imkan vermeyen, itaat ile hizmet şuuru merkeze almış eğitim sistemi (Yavuz, 2004: 301). Buna, ateistler, gayri Müslimler ve Kemalistlerle aranan diyalogların İslamcılarla aranmamasını da eklemek gerekir. Cemaat için bu konular kendi içinde de kategorik sorunları olan ve açılım sağlanamayan belli başlı tıkanma noktaları oluşturmaktadır. Bununla birlikte hareket, yurtiçi ve yurtdışı örgütleriyle, okulları, medya kuruluşları, dershaneleri, dergi ve gazeteleri ile bürokrasideki taraftarları ve sempatanları ile bugün Gülen'in kontrol edemeyeceği bir noktaya gelmiştir. Sınırlı sayıda ağabeyden oluşan en üst katmanı dışında zaten gevşek bir örgütlenme yapısına sahip (Yavuz, 2004: 305) bu yapı, sarsıcı bir durum karşısında (ki bu Gülen'in ölümü, cemaat içinde hizipleşme, ekonomik çıkar, cemaat kurumlarına yönelik sistemli muhalefet ve takibat vb. olabilir) müstakil bir kurumsallaşma kabiliyetine de sahip olduklarından varlıklarını cemaatten bağımsız olarak sürdüreceklerdir. Diğer taraftan, mistik özelliklere sahip ve Said Nursi gibi Allah'ın kendisini yönlendirdiğine inanılan Fethullah Gülen gibi hareketin tek taşıyıcısı olan karizmatik bir liderin dışında oluşacak her türlü oluşum, muhtemelen hareketi taşıyamayacaktır.

Gülen cemaati üyelerinin devletin en kritik birimlerine sızdığı ve böylece devleti yönlendirdiği şeklindeki yaygın kanı ise dayanaktan yoksun ve abartılıdır. Cemaat sempatanlarının kamu görevlerinde yoğunlaşmaları ve kilit görevlere gelmeleri ya da getirilmeleri Türkiye'deki alevi, ülkücü, Milli Görüşçü, hemşehri ve hatta radikal İslamcıların yapılanmalarından farklı ve fazla değildir. Son yıllarda bu tür propagantatif söylemlerin fazlalığı, cemaat yapılanmasının dayanışma, görev ve hizmet bilincinin daha yüksek olması nedeniyle "merkeze" düzenli raporlamaların

yapılıyor olmasındandır. Gülen'e devletin haksızlık yaptığının ve cemaatin sistem tarafından ihanete uğradığının düşünülmesi de bunda etken bir rol oynamaktadır. Diğer taraftan, AK Parti-Gülen yakınlığı, cemaate yakın ya da uzak olması, Gülen'in düşüncelerini benimsemiş olmaları ya da olmamaları önemli olmaksızın kamu görevlilerince kullanılan bir "bürokraside yükselme aracı" olmuştur. Ayrıca, Türkiye'de gittikçe güçlenen asker-polis rekabeti de Emniyet teşkilatı içinde sanal bir cemaat oluşumu yaratmıştır.

Sonuçta, ulema ile aydın arasında bir yere konumlandırılan Fethullah Gülen, gençliğin imanını kurtarmak üzere altın bir nesil yetiştirmek için kırk yıllık bir çalışmayla geldiği noktada, dağılma potansiyeli taşıyan dev bir yapı oluşturmuştur. Yabancı dil, fen ve teknolojik formasyonlarla donatılmış bir taraftar kitlesi de yetiştirmiştir. Ama bu kitle, İslami bilimlerle desteklenmediğinden, pozitif fen bilimleri için gösterilen hassasiyet nedeniyle sosyalleşmeleri ihmal edilmiş, itaat kültürüyle yetişmiş olmanın verdiği özgüvensiz ve eleştirel anlayıştan yoksun bir kitledir. Aynı şekilde, yurtdışındaki okullardan yetişen ve oldukça elit bir zümrenin çocuklarından oluşan yabancı mezunlar ise Türkçe konuşan, Türkçe şarkı söyleyen, Türk dostu ve belki gelecekte oluşacak Türk hinterlandının aktörleri ama İslamcılık hareketine karşı laik ve Kemalist düşünceye sahip olma ihtimalleri yüksek bir nesil olarak yetiştirilmektedir. Hiçbir zorunluluk olmamasına rağmen ilgili ülke yasalarının izin vermesi halinde bu okullarda her sabah "Cumhuriyet andı"nın okunması bu görüşü güçlendirmektedir (Yeni Aktüel, 11-17 Ekim 2005). Bu bakımdan, Gülen hareketinin laik cumhuriyeti yıkacak ne bir niyeti ne de gücü bulunmaktadır. Zaten bu onun İslam devleti ve toplumu anlayışıyla da uyuşmamaktadır. Diğer taraftan, İslamcıların eleştirdiği her türlü söylem ve fiilin, İslam'ı sekülerleştirme niyetinden ve düzenin adamı olmaktan çok samimi olarak söz konusu altın neslin yetişmesi için ve İslam'ın kamusal alanda temsilini sağlamaya yönelik yani İslam'ın sistemle, sistemin de İslam'la barışık olduğu bir özgürlük ortamının hayalinden kaynaklanmaktadır.

5.3.2. İslamcı Hareketin 1980 Sonrası Kitlesele Yükselişi

Türkiye'nin 1980 sonrasında yaşadığı dönüşüm, Kemalizm dışında da ideolojik, dinsel ve etnik kökenli düşünce ve akımların tartışılması için imkan alanları açmıştır. Bu, bir bakıma Kemalizm'i sağlamlaştırarak ve tüm kurum ve bireylere benimsetmek ve aynı zamanda "zararlı" ideoloji ve akımların başını ezmek amacıyla yapılan darbenin tam aksi istikametteki bir dönüşüme yol açması bakımından bir çelişkiyi yansıtsa da aslında bu demokratikleşme ve liberalleşme yönündeki değişim ve dönüşüm, tıpkı 1945'lerdeki uluslar arası konjonktürün etkisiyle Türkiye'nin çok partili hayata geçmesi sonucunda oluşan fırsat alanlarının artmasına benzer bir durumu ifade etmektedir.

1980 sonrasında özellikle sol ve Kemalist çevreler Türkiye'de yeni bir resmi ideoloji oluşturulduğunu savunmaktadırlar. Devletin bu politikada, 1960'lerden sonra başlayan "din teşvikçiliğinin, özellikle 12 Eylül'den sonra bir devlet politikası haline getirildiği" savunulmaktadır (Zelyut, 1996: 191). Halbuki 12 Eylül yönetiminin İslam'ın yükselişine imkan tanıdığı yolundaki değerlendirmeler dayanaklardan yoksundur. 12 Eylül yönetimiyle resmi ideolojinin İslam'a bakışında 1924 sonrasında hiçbir farklılık ve değişiklik bulunmamaktadır. Cuntaya göre aslında İslam da zararlı ideoloji ve akımlardan biridir. Darbe lideri Kenan Evren, darbe gerekçelerini açıklarken MSP'nin Konya'da düzenlediği Kudüs'ü Kurtarma Mitingi'ne sürekli olarak atıf yapmış ve irticaya dikkat çeken birçok beyanat vermiştir. Nitekim uygulamada da bunu kanıtlayan veriler bulunmaktadır; örneğin, 1985 yılına kadar hiçbir İmam Hatip Lisesi açılmamıştır (Akt. Çakır ve Bozan ve Talu, 2004: 17). Cemaat ve tarikatların faaliyetlerini kontrol altında tutmak için Diyanet İşleri Başkanlığı güçlendirilmiştir. '80'li yıllar Türkiye'de başörtüsü yasağının yaygınlaştırıldığı ve İlahiyat Fakülteleri ile İmam Hatip liselerinde de uygulanmaya başlandığı ve eşleri başörtülü olduğu için birçok subay, astsubay ve memurun ordudan ve görevinden uzaklaştırıldığı dönemdir. Yine bu dönemde bazı cemaat ve tarikat liderleri sürekli olarak gözetim altında tutulmuşlardır.

Devletin dine ve dindarlara bakış açısı aslında böyle olmasına rağmen bir taraftan aşırı sol ve bölücü unsurlara karşı inancın, daha dar kapsamda ise İslam'ın

bu konuda önleyici bir rol üstlenebileceği düşüncesi, diğer taraftan ise çeşitli dini cemaat ve tarikatların din eğitimini yer altına indirme ve gizli din eğitimi endişesi 12 Eylül ve etkisindeki yönetimlerin din eğitimini resmi alana taşımaya neden olmuştur. 1982 Anayasası ile ilk ve orta öğretimde din dersi öğretiminin zorunlu hale getirilmesi bu kaygıdan kaynaklanmaktadır. Bu konuda Kenan Evren, halkın, çocuklarına din dersi aldırma temayülü olduğunu ve bu ihtiyacın devlet eliyle ve resmi okullarda karşılanmaması halinde cemaatler ve tarikatların bu boşluğu dolduracağını, bunların verdiği din eğitiminin ise devleti ve rejimi tehdit eden bir anlayışın uzantısı olacağını, bu ihtiyacı devlet “istediği şekilde” karşılarsa hem cemaatlerin belirleyici etkisi ve rejime yönelik tehdidin zayıflamış, hem de bunlara olan ilginin azalmış olacağını açıklamıştır. Kenan Evren, bu yaklaşımı ile aslında 1924 sonrası Cumhuriyetin kurucu kadrolarının düştüğü hataya düşmeme yönünde bir politika izleyerek dini, kökten yasaklamak yerine, onu, resmi ideolojinin “istediği şekilde” yani sisteme muhalif ve iktidar mücadelesi olmayan, uysal, ılımlı ve İslamcılara göre, “içi boşaltılmış” geleneksel düzeyde bir İslam tasavvurudur. Evren, çıktığı yurt gezilerinde bu bağlamda halkın din anlayışını da sorgulamış ve özellikle başörtüsü ile ilgili değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre başörtüsü Türklere değil, Araplara özgü bir giyim tarzıydı ve Kuran’da böyle bir zorunluluk bulunmamaktaydı.

12 Eylül yönetiminin bu yaklaşımı çerçevesinde yine 1930’lardaki uygulamaya benzer ama bu defa geleneksel dindar kitlelerden tepki çekmeyecek şekilde İslam’ı millileştirme çabaları yapılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı ve başka alternatif yayıncılığın bulunmadığı ortamda TRT’ye bu açıdan büyük önem atfedilmiştir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç ve yardımcıları bu açıdan 12 Eylül yönetimiyle uyum içinde çalışmışlardır. Çünkü, asıl amacı halifeliğin kaldırılması ile doğabilecek boşluğu Cumhuriyet ilkeleri doğrultusunda doldurmak olan Diyanet bu amacını herhangi bir dini muhalefetle de karşılaşmadan icra etme olanağına kavuşmuştur. Kurumun, o dönemde dini konulardan ziyade her fırsatta Cumhuriyet ve Atatürk ağırlıklı mesajlar vermesi ve yayın yapması dikkat çekmektedir. Bu kapsamda, örneğin; zararlı dini akımlara karşı Nurculuk ve Süleymancılık gibi cemaatlere, hurafeler ve bidatlara karşı tarikatlara, İslam’ın ılımlı

ve hoşgörölü yüzünü göstermekle de radikal İslamcılığa karşı daha rahat propaganda imkanlarına kavuşmuştur. 1982 yılında başkan Tayyar Altıkulaç'ın Ankara Merkez İmam Hatip Lisesine yaptığı bir ziyarette okul yöneticilerinin, kız öğrencilerin başörtülerinin görünmemesi için azami gayret göstermeleri bu kapsamda değerlendirilmelidir.

TRT'de ise, yapılan dini programlarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın belirtilen antiklerikal dini yaklaşımı ve Evren'in belirttiği "resmi ideolojinin istediği" İslam'ın yaygınlaştırılması amaçlı programlar yapılmıştır. Asaf Demirbaş'ın koordinatörlüğünde yürütölen bu yayınlarda genellikle Kemalist din bilginlerinin İslam'ın ormana, yeşile, hayvanlara, çevreye, bilime, çalışmaya, başkalarına yardım etmeye vs. verdiği önem üzerinde durulmaktaydı.

12 Eylül yönetimi bu şekilde İslam'ı kontrol altında tutmak ve rejimi zararlı gördüğü akımlar olan Marksist uzantılı sol akımlarla, resmi din algısı dışındaki İslamcı akımlardan korumak için bir dizi yasal düzenleme yapmıştır. Bunlardan en önemlisi 1981 yılında Devlet Bakanı Mehmet Özgüneş koordinatörlüğünde ve Adalet, İçişleri, Dışişleri, Milli Eğitim, Köy İşleri ve Kooperatifler, Gençlik ve Spor Bakanlıkları ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın katılımı ile oluşturulan üst kurul tarafından, Din Eğitimi ve Din İstismarı konularında hazırlanan rapor çerçevesinde yapılan düzenlemelerdir. İlgili üst kurul, raporun gerekliliğine şu şekilde açıklık getirmiştir:

Yurdumuzda dinin ve din duygularının politika dışında tutulması için sarf edilen gayretler, Cuhuriyet'ten sonra büyük bir hız kazanmıştır. (...) Çok partili hayata geçildikten sonra ise, bu olumlu gelişmeler önce yavaşlamış, sonra tersine dönmüştür. Bir kısım politikacılar memleket menfaatlerini bir kenara iterek, siyasi istikballerini din istismarında görmüşler; bazıları da halkın din duygularını sömüren sapık akımları himaye etmişler veya bunların gelişmelerine göz yummuşlardır. Bu olumsuz gelişmenin durdurulması, dinin sosyal bir realite olarak, devlet tarafından ciddi şekilde ele alınması, dini ihtiyaçların sağlıklı yollarla devlet tarafından karşılanması, din eğitiminin

devlet tarafından eksiksiz yaptırılması, din istismarına açık kapı bırakılmaması ile sağlanabilir (Akt. Arslan ve Kaplan ve Kılıçoğlu, 1989).

Söz konusu raporda din eğitimi ile ilgili yapılması tavsiye edilen düzenlemelerden bazıları aşağıdaki hususları kapsamaktaydı:

- (...) Halkımızın dini inançlarına olan geleneksel bağlılığı da göz önüne alınarak, din eğitimi ve din hizmetleri devletçe realist olarak ele alınmalı ve kendi nitelik ve şartları göz önüne alınarak karşılanmalıdır.
- (...) Derslerin isteğe bağlı oluşu, öğrencilerin birbirleri ile ilişkilerinde olumsuz etkiler yaratmış; derslerin branş öğretmenleri tarafından okutulmaması, hizmet verimini ciddi şekilde azaltmış, din dersleri ile sağlanmak istenen milli kültür yapısı inşa edilememiştir.
- (...) Kemiyyet ve keyfiyet olarak ortaya çıkan bu yetersizlik sebebiyle, henüz mezun vermeyen imam-hatip liselerinin devreye girmesinden sonra bile, önümüzdeki on yılda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din görevlisi ihtiyacı karşılanmayacaktır.
- (...) Diyanet İşleri Başkanlığı'nca, hutbe ve vaazların sevdirci, ısındırıcı, bütүнleştirici bir üslup ve muhtevada olması; şahsi, siyasi ve ideolojik ima ve telkinlerden kaçınılması; (...) yürürlüğe konulan yönetmeliklerle, aksine davrananlar için müeyyideler öngörülmesi, bu hizmette olumlu sonuçları göstermiştir.
- (...) Din bilgisi dersleri, ilkokullardan başlayarak ilk ve ortaöğretimde mecburi olarak okutulmalı, bu bilgiler, öğrencilerin yaş ve zeka seviyeleri dikkate alınarak öğretilmelidir.
- (...) Cami bulunmayan yerleşme merkezlerine, vatandaşlarımızın bu konudaki istekleri dikkate alınarak ve duyarlı bölgelere öncelik verilerek cami yapılması sağlanmalı, bu amaçla kullanılmak üzere ilgili bakanlık ve kuruluşların özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesine yeterli ödenek konulmalıdır.
- (...) İmam-hatip lisesi bulunmayan duyarlı il ve ilçe merkezlerine imam-hatip lisesi açılması sağlanmalı, bu okullara Atatürkçü, görevinin bilincinde olan ehil ve yeterli öğretim görevlileri atanmasına özen gösterilmelidir.

- (...) Cami görevlisi kadrosu bulunmayan bütün köylere kadro tahsisi için Maliye Bakanlığı'nca gerekli çalışmalar yapılmalı, Bütçe Kanunları çerçevesinde, kadrosu bulunmayan yaklaşık 10 bin köy camiine kadro verilmesi sağlanmalıdır.
- (...) Dışişleri Bakanlığı bütçesinde salt eğitim faaliyetleri için kullanılan Türk Kültür Varlığını Koruma Fonu, gerekli maddi ilaveler yapılarak, mevcut usuller çerçevesinde din eğitimi konusunda da kullanılmalıdır.
- (...) Yurtdışında vatandaşlarımızın çocuklarını gönderebilecekleri Kuran kurslarının devlet eliyle açılması imkanları araştırılmalıdır.
- (...) Dini bayramlarımızda ve Ramazan'da Diyanet İşleri Başkanlığı'nca, işçi bulundurduğumuz Batı Avrupa ülkelerine ve Avustralya'ya geçici süre ile yeteri kadar din görevlileri gönderilmesi sağlanmalıdır (Akt. Arslan et al. 1989)

Sözkonusu tavsiyelerden de anlaşılacağı üzere, devlet, halkın dine olan geleneksel bağlılığını gözönünde bulundurarak, hem sol akımların hem de resmi din algısı dışındaki dini akımların taarruzundan kurtulmak ve kendi denetiminde bir dini anlayışı yerleştirmek için dini kullanmaya tekrar karar vermiştir. Bunun için, İslamcı hareketin temel felsefi varoluşunun aksine yine “milli din” tasavvuru gayesi ile “Atatürkçü” çizgide din adamları yetiştirmek, halka siyasi ve ideolojik olmayan bütünleştirici dini mesajlar vermek, dini öğretimin zayıf olduğu bölgelere (Tunceli gibi) yine aynı amaçlarla İmam Hatip lisesi ve cami yaptırmak ve yurtdışındaki Milli Görüş ile Süleymancı yapılanmaları karşısında yurtdışında yaşayan Türk vatandaşlarının dini eğitimini sağlamak amacıyla devlet imkanlarını kullanmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla başta alevi, Kemalist, sol, ulusalcı aydınların devletin bu politikasını, “12 Eylül yönetiminin dini eğitimi yaygınlaştırdığı ve güçlendirdiği” şeklindeki eleştirileri İslamcı hareket açısından bakıldığında geçerli görünmemektedir. Nitekim devlet, resmi ideolojinin empoze ettiği dini anlayış dışındaki faaliyet ve oluşumlara karşı sert tedbirler almakla da bunu göstermiştir. Aynı raporda bu kapsamda alınması öngörülen düzenlemelerden bazıları şunlardır:

- (...) İnançlarına bağlı, kapalı kültür düzeyinde kalmış, inanç istismarlarına karşı dirençsiz halk kesiminde kolaylıkla kabul gören bu faaliyetler

önlenmezse, ileride devlet güvenliğimiz açısından sakıncalı gelişmeler ortaya çıkabilecektir.

- (...) Yurdumuzda dernek, öğrenci pansiyonu ve yaygın eğitim kursu adı altında Süleymancılık akımı mensuplarınca yürütülen, yaygın bir gizli din eğitimi faaliyeti vardır.
- (...) Türk vatanını bölmek isteyen gizli hücreler, etnik ayrılık, mezhep farklılığı, dinin ilerici yorumu gibi istismarlarla zaman zaman yüce dini ve inanırlarını siyasi ve ekonomik tartışmaların içerisine çekmeye çalışmışlardır. Bunlar çoğunlukla din kisvesine bürünmeye çalışan Marksistlerdir.
- (...) İlgili kanunlar taranarak, laikliğe aykırı suç işleyenler hakkındaki müeyyideler artırılmalıdır.
- (...) Yurdumuzda yeterli din eğitimi yapan okullar varken, yurtdışına izinsiz ve din eğitimi yapmaya gidenlerin, bu gidişleri önlenmeli ve yurda dönüşlerinde diploma ve belgeleri geçersiz sayılmalı, bu kişilerin devlet kurumlarında görev almalarına imkan verilmemelidir.
- (...) Yurtdışında zararlı faaliyette bulunan vatandaşlarımızın bu faaliyetleri dış temsilciliklerimizce izlenmeli, bu tür faaliyette bulunanların yurda dönmeleri için gerekli girişimlerde bulunulmalı, dönemeyenlerin de vatandaşlıktan çıkarılmaları temin edilmelidir (Akt. Arslan et al., 1989).

Darbe hükümetinin oluşturduğu üst kurulun bu din raporundan sonra Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) tarafından 1983 yılında hazırlanan DPT Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu'nda da, ülkeyi korumak ve kurtarmanın gerekleri olarak, bozulmuş olan milli kültürün yeniden tesisi için Türk-İslam sentezinden yararlanılması gerektiği, milli kültürün devlet eliyle güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılması tavsiye edilmektedir (Akt. Zelyut, 1996: 194). İlginç bir ayrıntı olarak raporda, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak için Batının sadece teknik ve medeniyetinin alınmasının yeterli olduğu ve kültürünün dışlandığı, bu konuda Japon kalkınmasının örnek alınması gerektiği (Akt. Zelyut, 1996: 194) gibi II. Meşrutiyet İslamcılarının klasik İslamcılık anlayışının, laik devlet tarafından benimsendiği ve erken Cumhuriyetin, Batının tüm kurumlarıyla ulaşılması gereken nihai hedefinden saptığı görülmektedir.

ANAP iktidarı döneminde de darbe sonrası belirlenen “dine karşı yeni politika” pekiştirilerek uygulanmıştır. 1984 yılında dönemin Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler tarafından I. Osmanlı Sempozyumu nedeniyle yapılan konuşma bunun en iyi örneklerindedir: “Bin yıldır Türk-İslam sentezini yapabilmemiz, bizim ayakta kalmamızı sağlamıştır. Bu senteze sahip çıkmalı, muhafaza etmeliyiz. Türk-İslam sentezinin içinde yoğrulmalıyız. Türk-İslam sentezini evlatlarımıza öğretmek zorundayız” (Akt. Gültekin, 1995: 207, 209).

1980 sonrasında İslamcılık Türkiye’de biri resmi, diğeri gayri resmi iki kulvarda gelişmiştir. 12 Eylül yönetimi ve devamındaki hükümetler aşırı sol ve dini akımlara karşı dini panzehir olarak kullanmak amacıyla erken Cumhuriyet dönemindeki Cumhuriyet elitleri ve aydınlarının oluşturmaya çalıştığı “milli din” formülünü yumuşatarak resmi ideoloji güdümünde Türk-İslam sentezi ile canlandırmaya çalışmışlardır. Bunun için raporlar hazırlanmış, başta Diyanet İşleri Başkanlığı ve TRT gibi kurumlar güçlendirilmiştir. Muhafazakar halk kitleleri de buna itibar etmişler ve `90'lara kadar siyasal İslamcılığa sıcak bakmamışlardır. Fakat, oluşan yeni siyasi ve sosyo-ekonomik fırsat alanlarıyla kamusal yaşam alanına giren yeni değerlerin başında yine İslam gelmiştir. 1950’lerdeki İslami canlanmanın aksine bu dönemde İslamcılar eğitim, kültür, ekonomi gibi alanlara yönelmişlerdir. Yani 1950’lerdeki dini talepler, yasaklanmış ve bastırılmış olan; çocuklarına dini eğitim verme, bir araya gelerek dini kitaplar okuma gibi özel alanla ilgiliyken Narlı’ya göre bu dönemde İslami kesimin talepleri özel alanla sınırlı olmaktan çıkarak kamusal alana taşınmıştır (Akt. Çaha, 2004: 476-477). Bu kapsamdaki gelişmelerden en önemlisi İmam Hatip Liseleri olmuştur.

5.3.2.1. İmam Hatip Liseleri

İmam Hatip liselerinin kökeni, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin kaldırılması sonrası din eğitimi alanında yaşanacak boşluğu doldurmak ve din hizmetlerinin yürütülmesi için gerekli din adamlarını yetiştirmek üzere 29 ilde, eğitim süresi dört yıl olan İmam Hatip okullarının açılmasına dayanmaktadır. Ancak, açılan okullar kısa sürede, resmi görüşe göre, talep görmedikleri gerekçesiyle birer birer kapanarak 1930 yılına gelindiğinde tamamen kapatılmışlardır. İslamcı basın

tarafından zaten göz boyama olarak nitelenen İmam Hatiplerin (Akt. Gökaçtı, 2005: 142) kapatılmasının nedenlerini Ünsür, yüksek öğretim imkanlarının olmaması, bu dönemde din görevliliğinin marjinalleştirilmesi, diğer mesleki teknik kurumlarının cazibesinin artırılması ve medreselerde olan burs gibi imkanların kaldırılmasına bağlamaktadır (Akt. Çakır et al., 2004: 9-10). İmam Hatiplerin kapatılmasıyla din eğitiminde meydana gelen boşluk, kapsamlı din eğitiminin yapılmadığı ve sadece Kuran okuma ve hafızlık eğitiminin yapıldığı 17 adet Kuran kursu açılarak kapatılmaya çalışılmıştır (Gökaçtı, 2005: 148). Halkın din eğitimi ihtiyacını karşılamaktan uzak ve yetersiz olan bu kurumların yanı sıra gayri resmi din eğitimi özellikle Süleymancılık akımında gördüğümüz şekliyle yer altında devam etmiştir.

Cumhuriyet tarihinin muhtelif dönemlerinde görüldüğü üzere, resmi ideolojinin İslam'a bakışı iki şekilde ortaya çıkmaktadır; laik devlet yapısının güçlü olduğu dönemlerde onu yasaklamak veya karşı ideolojiler karşısında bu yapının tehlikede olduğu hissedildiğinde ondan yararlanmak. Nitekim İmam Hatip okullarının ikinci dönemi de bu tür bir saikle, II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada güçlenmeye başlayan sol ideolojilere karşı alınacak tedbirlerden biri olmak üzere başlamıştır. Din eğitimi eksikliğini komünizm gibi ideolojilerle doldurulacağını belirten Bursa milletvekili Baha Pars şöyle demektedir, "Yeni solcu dinler belirdi. Vicdanları boş bulurlarsa bu dinler girerler. Biz bu yeni dinlerden korkmuyoruz da kendi dinimizden korkuyoruz" (Akt. Gökaçtı, 2005: 169). Yine, din eğitiminin yasaklanmasının irticai faaliyetleri artıracığı ve niteliksiz din adamlarının yetişeceği endişesi de özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı çevresi tarafından hükümetlere sunulan tavsiyeler olmuştur. Şüphesiz tek neden bunlar değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi halkın din eğitimi konusundaki rahatsızlığı CHP'nin de gündemine gelmiş ve 1947 kurultayında din eğitimi ciddi bir şekilde masaya yatırılmıştır. Alınan kararlar doğrultusunda 1949 yılında on il merkezinde, ortaokul mezunlarının devam edebileceği ve mevcut din adamlarını günün şartlarına göre bilgilendirmek amaçlı on ay süreli İmam Hatip kursları açılmıştır. Ancak bu uygulama ile kursa devam edenler, kurstan belge almak amacıyla genelde yaşlı başlı insanlar olmuş ve istenen verim alınamamıştır (Gökaçtı, 2005: 176).

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle dini eğitim alanında gerçekleştirilen en önemli icraatları 1951 yılında ilkokul üzerine dört yıl birinci ve üç yıl ikinci evresi olan yedi yıllık İmam Hatip okullarının açılması olmuştur. İmam Hatiplerin misyonu, cumhuriyet ilkelerine uygun olarak Milli Eğitim bakanı Tevfik İleri tarafından şöyle açıklanmıştır, “Bu müesseselerin günden güne kemale ereceğini ve hakikaten münevver din adamları yetiştireceğine inanıyor ve üzerinde hassasiyetle duruyoruz” (Akt. Gökaçtı, 2005: 189). Bu yaklaşım sadece DP'nin yaklaşımı değil, öteden beri dini kontrol altında tutmak isteyen sistemin genel kanaatidir. Daha önce de tartıştığımız gibi DP de bu çizginin dışında değildir. Yani kısaca devlet, İmam Hatiplerle uyumlu, ılımlı, şeriat özlemlerinden uzak “aydın namaz kıldırma memurları” yetişmesini amaçlamıştır. Ders müfredatları %40 mesleki, %60 kültür dersleri şeklinde olan İmam Hatip okulu mezunlarına aynı zamanda, fark derslerini vererek üniversitelere girme hakkı da tanınmıştır. Ayrıca, sayılarının artması üzerine mezunlarının devam etmesi için 1959 yılında Yüksek İslam Enstitüleri kurulmuştur.

1960 darbesi ile de tıpkı Türkçe ezana tekrar dönülmesi temayülünün belirmesi gibi İmam Hatip Okullarının kapatılması gündeme gelmiş ancak bu görüş uygun bulunmayarak okulların devrimlere uygun şekilde ıslah edilmeleri kabul edilmiştir (Akt. Gökaçtı, 2005: 204). Darbe sonrasındaki İnönü hükümetinin Milli Eğitim bakanı İbrahim Öktem de kapatma konusunda ısrarcı olmuşsa da yenileri açılmamış ama mevcutlar da kapatılamamıştır (Çakır et al., 2004: 12).

İmam Hatipler 1971 darbesiyle önemli birkaç değişiklik yaşamıştır. Bunlardan biri orta kısımlarının kapatılmasıdır. İkinci önemli değişiklik ise isimlerinin değiştirilerek İmam Hatip Lisesi (İHL) haline getirilmeleridir. Bu dönemde yine çok önemli bir değişiklik olarak önce üniversiteye girme imkanları kısıtlanmış ancak daha sonra Nihat Erim hükümetinin 1973'te aldığı bir kararla, “hem mesleğe hem de yüksek öğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumları” haline getirilerek normal liselerin edebiyat kolu mezunlarının girebileceği fakültelere girme imkanı tanınmıştır (Gökaçtı, 2005: 220, Çakır et al., 2004: 13).

1970'lerden sonra Türkiye'de siyasal İslamcı hareketin kurumsallaşması ve güçlenmeye başlaması, İHL'ler için bir dönüm noktası olmuştur. "Manevi kalkınmayı" en temel politika olarak belirleyen Milli Selamet Partisi, bu hedefin en önemli aracı olarak İHL'leri görmüş ve bundan sonra Milli Görüş partileri İmam Hatiplere olan ilgililerini hiçbir zaman kesmemişlerdir. MSP, 1974'te CHP ile yaptığı kısa süreli koalisyon döneminde, İHL'lerin kapalı olan orta kısımlarını açtırmayı başarmış ve mevcut okullara 29 okul daha eklenerek sayıları 101'e yükselmiştir (Çakır et al., 2004: 14).

MSP'nin din eksenli politikaları sağ partilerin o güne kadar varoluşlarını borçlu oldukları geniş muhafazakar halk kitlelerini MSP'ye kaptırmak anlamına geldiğinden, daha önce de belirtildiği şekilde, onları da benzer faaliyet alanlarına çekmiştir. Bu yarışın en önemli nesnesi de İHL'ler olmuştur. Bu dönemden sonra İHL'lerin önü daha fazla açılarak yine MSP'nin de içinde bulunduğu Milliyetçi Cephe (MC) hükümetleri döneminde yeni İHL'leri açılarak İkinci MC'nin sonuna gelindiğinde sayıları 334'e ulaşmış, 12 Eylül darbesi yapıldığında ise okul sayısı 374 ve öğrenci sayısı da 200 bini geçmiştir (Çakır et al., 2004: 14, 17). 12 Eylül yönetimi İHL'lerdeki bu niceliksel artışları durdurmuş ve 1985 yılına kadar da hiçbir İHL açılmamıştır. Ancak, bundan sonra da yine halk tarafından binaları yapılan okullar mevcutlarına "şube" yapılmak suretiyle artmaya devam etmiştir. 1985'ten sonra da "yurtdışı işçi çocuklarının eğitimine katkı sağlamak" için bazı İHL'ler bünyesinde Anadolu İmam Hatip Liseleri açılmıştır (Akt. Çakır et al., 2004: 17). Bu dönemde İHL'ler açısından yapılan en önemli düzenleme 1983 yılına kadar liselerin edebiyat kolu mezunlarının girebildiği üniversitelere girme hakkı bulunan mezunlarına Milli Eğitim Bakanlığı Temel Kanunu'nda yapılan bir değişiklikle bu tarihten sonra üniversitelerin tüm bölümlerine girme hakkı tanınması olmuştur.

İmam Hatip liselerinin okul ve öğrenci sayıları diğer eğitim kurumlarına oranla bu şekilde birkaç kat artarken çalışmamız açısından önemli yönleri İslamcı hareketteki konumlarıdır. Bu konumlarını iki evrede incelemek gerekir. Birincisi 1980 öncesidir. Bu dönemde İHL'ler de Türkiye'nin siyasi sorunları ve ideolojik çatışmalarının dışında kalamamış hatta en yoğun yaşandığı okullar olmuştur. Ancak,

başka kurumlardan farklı olarak İHL’lerde sadece iki görüş çatışmaya girebilmiştir. Sol ideolojiler, her okulda bulunabilecek birkaç öğretmen dışında İHL’lerde hiçbir zaman itibar görmemiştir. İHL’ler MHP’li ülkücü ile MSP’li akıncıların çatışma yaşadıkları ve etkinlik kazanmaya çalıştıkları en önemli platformlar olmuştur. Bu çatışmalar zamanla ideolojik tartışmaları da aşarak okul boykotları ve silahlı çatışmalara kadar varmıştır. İHL mezunlarının özellikle İlahiyat Fakülteleri ile Yüksek İslam Enstitülerini bitirerek İHL’lere meslek dersleri öğretmeni olarak tekrar dönmeleri etkinlik anlamında akıncılara önemli avantajlar sağlamıştır. Çünkü, bu öğretmenlerin önemli bir kısmının, MSP’nin gayri resmi müttefikleri olan başta Nakşi İskenderpaşa cemaati ile İsmailağa, Erenköy ve Yahyalı gibi tarikatlara mensup olmaları, bir kısmının ise yeni oluşmaya başlayan radikal İslamcı fikirlere yakın durmaları ve dini tahsilleri sebebiyle “İslamcılık” yönlerinin ağırlığı ve MSP’nin siyaset sahnesinde öne çıkması gibi etkenler akıncıların İHL’lerde etkinliğini ve gücünü artırmıştır.

Aynı dönemlere denk gelen İran İslam Devrimi de İHL camiasını İslamcılık anlamında etkileyen bir başka önemli gelişme olmuştur. Bu dönemde İmam Hatip öğrencilerinde de tıpkı radikal İslamcılarda görülen eleştirel yaklaşım ortaya çıkmıştır; darül İslam-darül harp, Cuma namazının kılınıp kılınmayacağı gibi hususlar tartışma konusu olmuştur. Dönemin İmam Hatip mezunları, İslamcı hareketin ’80 ve ’90’larında öne çıkan aktörleri ve öncüleri olmuşlardır. Fakat, dönemin İHL’lerinde Türk-İslam anlayışı da azımsanmayacak derecede popüler olmuş ve İHL öğrencilerini ciddi şekilde etkilemiş bir akımdır. Bu bakımdan İHL’ler sadece Milli Görüş’e değil, MHP’ye de eleman yetiştiren kurumlar olarak görülmelidir.

Diğer taraftan sol ve laik kesimler tarafından öteden beri “gerici yuvası” gözüyle bakılan (Akt. Gökaçtı, 2004: 226) İHL’lere 1980 sonrası mezunlarına üniversiteye girişteki tüm engellerin kaldırılması ile İslamcı-laik çatışması bu defa, okulların ve binalarının sayılarından çok, mezunlarının üniversite tercihleri ile nitelikleri üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Buna bağlı diğer bir tartışma da kızların İHL’lere olan ilgisi olmuştur. İslamcı kesim açısından bunun gerekçesi, kızların

eğitimine yeterli derecede önem vermeyen ya da gereği duymayan muhafazakar kesimlerin İHL'lerin özel durumları nedeniyle sıcak bakmasıdır. Laik kesimler ise, imamlığın erkeklere özgü bir meslek olmasına rağmen kızların bu okullara girmesini eleştirmiş ve engellemeye çalışmışlardır. Kızların İHL'lere girişı engellenememiş ama `80 sonrasında başörtüsü yasağının bu okullarda çok katı bir şekilde uygulanması tercih edilmiştir. Din eğitimi veren okullarda başörtüsü yasağının uygulanması, temel savımız olan sistemin, dini kontrol etme arzusundan başka bir şey değildir. Böylece sistemin, bu yasaklayıcı yaklaşımı ile vatandaşın dini değerlerini değiştirme politikasını her dönemde geri tepmesine aldırmadan ısrarla sürdürmesi İslamcı hareketi radikalleştiren faktörlerden biri olmuştur. Halbuki kız çocuklarının eğitimi konusunda yıllarca isteksiz davranan muhafazakar kesimlerin bu yaklaşımının İHL'ler sayesinde kırılması, toplumun eğitim seviyesinin yükselmesi bakımından Türkiye'nin sosyal ve ekonomik kazancı iken ve okuma-yazma seviyesini artırmak üzere özellikle kadınlara yönelik eğitim seferberliğini erken cumhuriyetten bu yana sürekli desteklemiş bir eğitim sisteminin bu şekilde kız öğrencilerin eğitimlerini engelleme paradoksu, İslamcılık-laiklik bağlamındaki merkezi çatışmanın derecesini göstermesi açısından önemlidir.

Laik kesimlerin bir diğer eleştiri noktası da, imam olmak üzere İHL'leri tercih eden öğrencilerin üniversitenin tüm alanlarına girebilmeleri ve özellikle de hukuk ve kamu yönetimi gibi adli ve mülki idare alanlarını tercih etmeleri iddialarıdır. Başka bir deyişle, bu okulların arkasındaki İslamcı aktörlerin bu yolla devleti ele geçirme endişeleridir. Bu konuda en ciddi tepki 1990 yılında yayınladığı Eğitim Raporuyla TÜSİAD tarafından gösterilmiştir. TÜSİAD raporunda, İHL mezunlarının yaklaşık %32'sinin hukuk ve daha sonra kamu yönetimleri bölümünü üniversite sınavında birinci tercih olarak seçtiklerini, İlahiyat Fakültelerinin ise ancak üçüncü tercihleri olduğunu saptamıştır (Akt. Çakır et al., 2004: 34).

İHL öğrencileri arasında ve onlara bu konularda rehberlik edenlerde gerçekten böyle bir yönelim vardır. Zaten gerek İHL öğrencileri ve gerekse de ailelerinin imam olmak/yapmak gibi niyetleri her zaman için ancak marjinal düzeyde olmuştur. Ekseriyeti, din eğitimi almış ve dini değerleri özümsemiş bir doktor,

kaymakam, avukat, öğretmen vb. olma hedefinde olmuşlardır. Bu konuda yapılan araştırmalarda İHL mezunlarının üniversite tercihleri konusundaki gerçekleştirmeler birbirine yakın sonuçlar vermektedir. Sonuçlar aslında, genel olarak Türkiye'deki okul türlerinin üniversite başarısına bakıldığında İHL mezunlarının üniversiteye giriş başarılarının sanıldığı kadar yüksek olmadığını ortaya koymaktadır (Çakır et al., 2004). Fakat, niceliksel araştırmalar bu konuda sadece sayısal verilerle yetindiğinden, çalışmamız açısından daha yönlendirici bir sonuca ulaşmak için İHL mezunlarının yoğunluklu olarak girdikleri fakülteler bazında konuyu değerlendirmek gerekmektedir. Örneğin 1988 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'ne giren İHL mezunlarının toplam öğrenci sayısına oranı %14'dür. Bu oran İstanbul Hukuk Fakültesi için %17 ve tüm hukuk fakülteleri içinde de %15'tir. En çok tercih edilen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi bölümüne 1988'de yerleşen İHL mezunu öğrencilerin tüm öğrenciler içindeki oranı %43'tür. Aynı yılda bu oran Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi için %19, İstanbul Üniversitesi Kamu Yönetimi için %16, Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi için %15 ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kamu Yönetimi için %10'dur (ÖSYM Kılavuzu, 1988, Çakır et al., 2004: 35). Bu oranlara bakıldığında, okuldan okula değişmekle birlikte İHL'lilerin o dönemde özellikle mülki idare amirlikleri ile devletin üst bürokrasisine insan kaynağı yetiştirmede tekele sahip bulunan Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin Kamu Yönetimi bölümünde hemen her iki öğrenciden birinin İHL'li olduğu görülmektedir. Hatta, adı geçen okulda öğrencilerin kendi aralarında, "hangi lise mezunu" oldukları yerine "hangi İmam Hatip mezunu" olduklarını sormaları espi konusunu yapılmaktaydı. Yıllara göre ufak değişikliklerle beraber bu trend, 28 Şubat sonrasında uygulamaya konulan katsayı düzenlemesine kadar devam etmiştir.

İHL mezunları sadece adli ve idari bölümlere yönelmemişlerdir. Öğretmen yetiştiren eğitim fakülteleri de İHL'lilerin ilgi duyduğu alanlardan biridir; 1998 verilerine göre Öğretmen Lisesi adayların üniversitede öğretmenlik programlarına yerleşenlerin sayısı 2956 iken İHL çıkışlı adayların aynı programlara yerleşenlerin sayısı 3285'tir (Akt. Çakır et al., 2004: 39). Bu durumu değerlendiren YÖK, İHL çıkışlı adayların İlahiyat Fakülteleri ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği yerine öğretmen lisesi adaylarının gitmesi gereken öğretmenlik programlarını

doldurduklarını gerekçe göstererek katsayısı uygulamasının yerinde bir karar olduğunu savunmuştur (Akt. Çakır et al., 2004: 40).

İHL'lilerin bu şekildeki davranışı halkta, İHL'lerin üniversiteye girişte üstün başarı gösterdikleri gibi bir kanıya yol açmıştır. Bu durum, İHL'lere olan talebi artırmış ve özellikle büyük illerdeki önde gelen İHL'ler sınavla öğrenci almaya başlamıştır. Örneğin, Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi'nin öğrenci mevcudu 1980'lerde beş binin üzerine çıkmış ve 28 Şubat darbesine kadar da azalmamıştır. Okullara sınavla giren nitelikli öğrenciler sayesinde İHL'lerin eğitim kalitesi de artmış ve bu döngü sınavla öğrenci alan İHL'lerin üniversite başarısını da artırmıştır. 1991'den itibaren çeşitli illerde Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin açılmasıyla bu başarı daha da yükselmiştir.

İHL mezunlarından üniversiteye giremeyen dini tahsil yapmak isteyenler için ise Arap ve Ortadoğu ülkelerindeki üniversitelere gitme konusunda bazı cemaatler ve İHL çevreleri destek olmuşlardır. Bu konuda en faal olan grup Milli Görüş bağlantılı kuruluşlar olmuştur. Bu sayede binlerce İHL mezunu, başta Mısır'daki, İslami bilimler konusunda saygın bir yere sahip olan El-Ezher Üniversitesi olmak üzere çeşitli İslam üniversitelerine gitmeye başlamışlardır. Sistem bu yönelişi de engellemek için gerek İçişleri Bakanlığı gerekse de yurtdışındaki temsilcilikler vasıtasıyla giden öğrencilere pasaport ve askerlik gibi konularda güçlükler çıkartmıştır. 12 Eylül yönetiminin Din Eğitimi Raporu'nda da gündeme getirilen, sözkonusu üniversitelerden mezun olanların diplomalarına denklik verilmemesi hususu, 28 Şubat uzantılı yönetimler tarafından titizlikle uygulanmıştır.

İHL'leri kendi iç dinamikleri itibarıyla değerlendirmek gerekmektedir. İHL'ler genel bir dini atmosferi olan kurumlardır. Öğrenci ailelerinin profiline bakıldığında daha çok alt ve orta sınıflara mensup oldukları, ilkokul mezunu ve meslek olarak da esnafın ağırlıklı olduğu görülmektedir (Akt. Çakır et al., 2004: 30, 32). Bu tabloya göre İHL öğrenci velilerinin İslamcı-muhafazakar-milliyetçi görüşlere yakın özellikler taşıdıkları ve aynı görüşteki partilerin seçmen kitlesiyle de örtüşükleri söylenebilir. Bunun yanı sıra, İHL öğrencilerinin en çok sevdikleri lider

olarak ezici bir ekseriyetle Hazreti Muhammed'i ve ardından önemli Osmanlı padişahlarını ve Atatürk'ü, daha sonra da Özal, Erbakan, Türkeş, Menderes gibi siyasileri belirtmeleri (Akt. Çakır et al., 2004 62) bize, İHL'lilerin dindar çevreden etkilendiklerini göstermekle birlikte milliyetçi duygulara da sahip olduklarını ve siyasi görüş açısından ise sol dışında sağın hemen her türünü temsil ettiklerini göstermektedir. Atatürk'ün bu sıralamaya girmesi İHL'lilerin Milli Mücadeleye duydukları sempatinin yanı sıra az da olsa dindar çevre dışında da bir kesimin, çocuklarına dini eğitim aldırma arzusundan kaynaklandığı söylenebilir.

Bu tabloya göre İHL'lilerin, hangi tarafın söylediği önemli olmaksızın, siyasal İslamcılığa, özelde ise Milli Görüş'e eleman yetiştiren “arka bahçe” oldukları iddiası yanlış olmamakla beraber abartılıdır. Bu görüş İHL'lilerin üniversitelerdeki genel başarılarının abartılması durumundan farklı değildir. İHL'ler kendilerine özgü yaşam biçimleri olan okullardır; onları etkileyen iç ve dış dinamikler Türkiye'deki diğer okullardan farklıdır. İHL'ler Türkiye'deki dini baskıyı her dönem üzerlerinde hissetmişlerdir. Buna hem sistemin baskısı hem de daha özel alanda mahalle baskısı da eklenmelidir. Bir defa, başörtüsü yasağının en yoğun ve sert biçimde yaşandığı kurumlar olmuşlardır. Diğer taraftan, İHL camiası arasında, kültür derslerine devletin (Milli Eğitim Bakanlığı'nın) bilinçli olarak daha niteliksiz öğretmenler atadığı iddiası yaygındır ve bunu aşmak için özellikle üniversiteyi hedefleyen öğrenciler dersleri konusunda daha duyarlı davranmışlardır. Örneğin İHL öğrencileri dershanelere kayıt yaptırırken seviyesi daha düşük olan sınıflara düşmemek için İHL'de okuduklarını gizleyerek başka lise isimleri vermekteydiler. Ayrıca, toplumdaki “imam” veya “din adamı” algısı hala aşağılayıcı bir anlam ifade ettiğinden öğrenciler, okudukları okulları gizleme ihtiyacı hissetmişlerdir. İHL'lerde görev yapan sol, Kemalist ve ulusalcı görüşlere sahip öğretmenler özellikle olağanüstü dönemlerde, gerekli gördükleri mercilere okuldaki dini yapılanmalarla ilgili raporlar vermişlerdir. Örneğin, Milli Güvenlik dersine giren subay rütbeli öğretmenler sürekli olarak öğrencilerin düşüncelerini ve üniversite tercihlerini sorgulamakta, başörtüsü yasağının titizlikle uygulanmasına dikkat etmekteydiler.

Rejimin ve geleneksel toplumun benzeri baskıları, İHL mensupları için bilinçlendirici etki yapmıştır. Katsayı uygulaması getirilmeden önce, İHL'lerin eğitim seviyesi ise sanıldığından daha nitelikliydi. İHL'lerin hemen her sınıfında çok okuyan, olaylara eleştirel yaklaşan ve analiz kapasitesi yüksek, fen ve edebiyat gibi konularda oldukça nitelikli özelliklere sahip ve kaliteli bir üniversiteye girmeyi hedefleyen belli sayıda öğrenci her zaman olmuştur. Bunların sayıları, zaten olağanüstü düzeyde artmış İHL'lerle birlikte hem İslamcı hem de laik kesimler için “arka bahçe” nitelmesini yapacak düzeydedir. Çünkü, dünya görüşü olarak da İHL'lerin bu elit öğrencilerinin ekseriyeti İslamcı görüşleri benimsemiş ve belli bir cemaate aidiyetleri olan kişilerdi. 2008 yılına kadar Türkiye’de genel liselerin süresinin üç yıl olmasına rağmen İHL'lerin dört yıl olması da İHL’de okuyan özellikle son sınıf öğrencilerinin entelektüel düzeylerinin, akranlarına oranla daha üst düzeyde olmalarını sağlayan bir etmen olmuştur.

İHL’lerdeki meslek dersleri öğretmenlerinin öğrenciler üzerindeki etkisi `80 öncesinde olduğu gibi `80 sonrasında da, Türkiye’deki İslamcı harekete kattığı değer açısından üzerinde durulması gereken bir konudur. Büyüklüklerine göre hemen her İHL’de, Süleymancılık dışında bu çalışmada bahsettiğimiz İslamcı görüşleri benimseyen birkaç öğretmen, özellikle nitelikli dediğimiz öğrenci kitlesini etkileyen ve onların dünya görüşlerini şekillendiren çalışmalar yapmışlardır. Farklı cemaatlere mensubiyetleri nedeniyle bu konuda hem kendi aralarında hem de tıpkı akıncı-ülkücü çatışmalarında olduğu gibi ülkücü öğretmenlerle rekabete girmişlerdir. Okuldaki çalışmaları, kendi cemaat algıları ve İslami anlayışları çerçevesinde öğrencileri etkileme ve devşirme amaçlı olarak, okulda bireysel ya da toplu tebliğler, öğrencileri kendi cemaat mekanlarına veya kaldıkları evlere davet şeklinde cereyan etmekte hatta yatılı kalan öğrencileri kendi kaldıkları evlere yerleştirme gibi çeşitli şekillerde olmuştur. Bu öğretmenlerin özellikle kız öğrenciler üzerindeki etkileri erkeklere oranla daha fazla olmuştur. Radikal görüşlü öğretmenlerin etkisi ve Türkiye’deki radikal İslamcılığın da yükselmesiyle İHL’lerinde radikal İslamcılığa sıcak bakan kızılı ve erkekli gruplar oluşmuştur. Sisteme din adamı yetiştirmek üzere açılan İmam Hatip okullarının en nitelikli öğrencileri çoğunlukla resmi İslam politikalarını aşan bir özgünlüğe yönelmişlerdir (Türkmen, 2008: 110).

İHL'lerdeki meslek dersleri öğretmenlerinin yanı sıra dışarıdan da çeşitli İslamcı gruplar hem okullarda etkin bir konum kazanmak hem de cemaatlerine potansiyel insangücü olarak en uygun alan olarak gördükleri İHL'lerde faaliyetler yapmışlardır. Özellikle akıncıların bakiyesine sahip çıkan Nakşi İskenderpaşa cemaatine bağlı Milli Görüş yanlısı Hak Yol Vakfı üyesi ve çoğunluğu İlahiyat Fakültesi öğrencisi olan gençler ve yine Milli Görüş yanlısı Milli Gençlik Vakfı üyesi gençler ile benzeri birçok cemaat oluşumu ile Fethullahçı tebliğciler bu kapsamda sayılabilir. Bu tür çalışmalar İHL'lilerin İslamcı kimlik kazanmalarında çok önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan, daha sonra bu cemaatler büyük ölçüde, üzerinde çalıştıkları bu İHL mensupları tarafından beslenmiştir.

Özellikle 1980'lerden sonra İlahiyat Fakültesi ile Yüksek İslam Enstitüsü dışında farklı üniversitelerden mezun olan İHL'liler Türkiye'de siyaset, bürokrasi, iş dünyası ve sivil toplum alanlarında önemli konumlar edinmişlerdir. Dolayısıyla, Türkiye'deki '80 sonrası İslamcı hareketin yükselmesinin lokomotifleri olarak kilit role sahiptirler. Bu nedenle 28 Şubat sürecinin ana hedeflerinden biri olarak durdurulmaları gerektiği düşünülmüş ve sekiz yıllık zorunlu eğitim uygulamasına geçilerek orta kısımları kapatılmıştır. Bununla birlikte, üniversiteye girişte katsayı uygulaması getirilmiş ve 1999'dan itibaren İHL'lere olan talep ciddi bir biçimde düşmüştür. Çünkü, katsayı uygulaması ile İHL'lilerin üniversiteye girişleri neredeyse imkansız hale gelmiş ve yönelmeleri istenen İlahiyat Fakülteleri'nin kontenjanları da İHL mezunu sayısını karşılamaya yeterli olmamıştır. Örneğin 1999 yılında İHL mezunu sayısı 79 bin 479 iken İlahiyat Fakültelerinin kontenjanı bin civarındaydı. Böylece, İHL'ler için üniversite kapıları büyük ölçüde kapatılmış oldu (Çakır et al., 2004: 65).

28 Şubat'tan sonra İHL'lerin üniversiteye girme imkanlarının azalması, beraberinde öğrenci sayısında büyük bir düşüş meydana getirmiştir. Üniversiteye girme imkanları kalmayan nitelikli öğrenciler başka okullara yönelmişlerdir. Bunun yönü daha çok dini çevrelerin ve bazı cemaatlerin kurdukları özel okullara doğru olmuştur. Muhafazakar aileler İHL'lere daha çok, üniversite kazanma şansı zayıf çocuklarını göndermeye başlamışlar; ayrıca okullar kapanmasın diye okul

yöneticileri, İHL mezunları ve muhafazakar çevreler normalde lise eğitimi düşünmeyen kırsaldaki çocuklara burs ve pansiyon gibi imkanlar sunarak toplamaya başlamışlardır (Çakır et al., 2004: 75). Ancak, bu durum sadece erkek öğrenciler için sözkonusu olmuştur çünkü yapılan araştırmalara göre İHL'lere kızların gönderilmesi konusunda ciddi bir düşünüş yaşanmamıştır. Çünkü muhafazakar aileler, başka okullara göre İHL'lerin kızları için daha güvenli olduğuna inanmakta ve onları İHL'lere göndermeye devam etmektedirler (Çakır et al., 2004: 75).

Bu durum doğal olarak, İHL'lerin eğitim kalitesinin düşmesine de neden olmuştur. Bu konuda yapılan bir saha çalışmasında İHL yöneticisi ve öğretmenleri öğrencilerin niteliksel anlamda eskiye nazaran çok düştüğü konusunda hemfikirler. Bu konudaki bazı görüşler şöyledir:

Şu anda İHL kimsesiz çocuklar yurdu gibi. Öğrenci niteliği çok düştü. 1997 yılından önce öğrenciler çok iyi kompozisyonlar yazıyordu. Şimdiyse iki cümleyi bir araya getiremiyorlar (...) Şu anda İHL'de vasat değil vasatın altında öğrenciler var. Eski yıllarda gerçekten zeki çocuklar gelirdi. Öğrencilerimiz bizim anlatacaklarımızı anlayacak kapasitede değil (Akt. Çakır et al., 2004: 76-77).

İHL'lerin hem niceliksel hem de niteliksel olarak gerilemesi İslamcı hareketin de gerilemesinin nedenlerinden biridir. Fakat bu etkileşim iki taraflı olmuştur. Yani İslamcı hareketin gerilemesi aslında İHL'lerin de gerilemesine neden olmuştur. Çünkü 1970'lerde bu okullara ciddi destek veren siyasal İslamcı hareketin 28 Şubat sonrası dağılması ve onun bakiyelerinden oluşan siyasi iradelerle onları destekleyen İslamcı entelijansiyanın bu konuda çok ısrarcı olmamaları sonucu İHL'lerin statüsünde bir değişiklik olmamıştır. 28 Şubat öncesinde sekiz yıllık zorunlu eğitim nedeniyle İHL'lerin orta kısımlarının kapatılması karşısında son derece sert muhalefet gösteren İslamcı medya ve muhafazakar çevreler AK Parti'nin iktidara gelmesiyle bu taleplerini geri çekmişlerdir. İslamcı kamuoyu da bu konuda beklentilerini ertelemiştir. AK Parti ise uzun bir aradan sonra katsayı problemini 2010 yılında hafifleterek tabanının bu beklentilerine kısmi bir karşılık vermiştir. Ancak, buna rağmen İHL'lere olan teveccühün arttığı söylenemez.

İHL'lerin İslamcılarının gözünden düşmesi ve toplumda uğradığı statü kaybı sadece siyasi nedenlerle açıklanamaz. Bu aynı zamanda, 1990'ların ikinci yarısından sonra İslamcı harekette görülen global düşüşe paralel bir gerileme olarak da görülmelidir. Muhafazakar çevrelerin zenginleşmesiyle aileler çocuklarını, İHL'ler kadar olmasa da dini duyarlılığa sahip, çeşitli cemaat veya tarikatların kurdukları özel okullara göndermeye başlamışlardır. Diğer taraftan ekonomik durumları buna müsait olmayan ailelerin çocukları veya başarılı çocuklar dışarıdan aldıkları ya da bizzat okulların sağladıkları çeşitli burs imkanlarından yararlanmışlardır. Böylece hem İHL'ye benzer bir çevreden ayrılmamış oldular hem de daha kaliteli bir eğitim imkanına kavuştular. Bu yönelim İHL'lerin boşalmasına ve problemlerinin çözümsüz kalmasına yol açmıştır. İmkanları daha geniş olan bazı aileler ile yurtdışı bağlantıları olanlar çocuklarını yurtdışında ve özellikle eğitim konusunda daha esnek düzenlemelere sahip olan Avusturya'ya göndermeye başlamışlardır. 28 Şubat sonrasında başörtüsü yasağının tekrar sertleştirilmesi ile üniversitelerinden atılan ya da ayrılmak zorunda kalan başörtülü üniversite öğrencilerinin de tercihi olan yurtdışında eğitim olanakları bu şekilde genişlemiştir. İmkanı kısıtlı öğrencilere ise yine mezuniyet dernekleri gibi İHL çevreleri destek olmuşlardır. Ancak, bu süreç İslamcı hareket açısından olumsuz bir süreç olmuştur. Çünkü ifade edildiği gibi, İHL'ler Türkiye'de İslamcı hareketin önemli kaynaklarından biridir. Özel okullar veya yurtdışında bitirilen okullar İHL'lerin sağladığı dini ve ideolojik formasyonu sağlayamamışlardır. Bu durum, İslamcı hareket açısından önemli bir kalenin kaybedilmiş olduğunu göstermektedir.

5.3.2.2. İslamcı Hareketin Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Yükselişi

1980 sonrasında gerek 12 Eylül yönetiminin gerekse de ondan sonra gelen Özal yönetiminin İslamcı hareketin yükselişinde doğrudan katkıları bulunmamaktadır. Ancak, Cumhuriyetin kurucu kadrolarından farklı olarak Türkiye'de artık askerler de dinin toplumun vicdanına sığmayan bir değer olduğunu ve onu toplumsal düzeyde yaşamak isteyen güçlü bir kitlenin bulunduğunu kabul etmiştir. Başka bir deyişle sistem, yok edilemeyen bir olgudan en azından yararlanmak yolunu tercih etmiştir. Diğer taraftan Özal'ın politikaları da ancak demokratikleşme ve liberalleşme bağlamında İslamcı hareketin önünü açmıştır. Yani

Özal'ın spesifik olarak İslamizasyon amaçlı bir politikası olmamıştır. İslamcı anlayışın yükselmesi tamamıyla kendi dinamikleri içinde ve dünyadaki aynı yöndeki gelişmelere paralel olarak ve hatta onların gerisinden gelerek olmuştur. Türkiye'de İslamcı gelişme geç Osmanlı'dan o güne kadar uzun bir mücadelenin sonunda oluşmuştur. Fakat Özal, laik çevrelerin aksine, İslamcı hareketin gelişmesinden rahatsızlık duymamıştır.

1980'lerdeki liberalleşme politikaları sayesinde ortaya çıkan fırsat alanlarını kullanan ve daha çok esnaf ve küçük ölçekli sanayici konumundaki muhafazakar kesim ciddi bir dönüşüm geçirerek Anadolu patentli büyük sermayeye dönüşerek büyük kentlere ve hatta yurtdışına açılarak o güne kadar devlet imkanlarından en çok yararlanan büyük sermaye gruplarıyla rekabete girecek ölçüye ulaşmıştır (Gökaçtı, 2005: 234). Devlet desteğinden bağımsız olarak gelişen bu gruplar, toplumsal dayanakları olan muhafazakar kesimlerle de bütünleşerek kendi yaşam biçimleri ile değerlerini de Türkiye'nin gündemine taşımışlardır. Bu değerler silsilesi içinde İslami yaşam biçimi belirgin bir şekilde ön plana çıkmıştır. O güne kadar dış dünyaya mesafeli duran bu kesimlerin, bunu aşarak modern dünyanın değerleriyle birlikte İslami değerlerin bir sentezini oluşturarak yeni bir dünya tasavvurları oluşmuştur (Gökaçtı, 2005: 235). Bu gelişme, İslamcı kesimlerin günlük yaşam biçimlerine, giyim tarzlarına, evlerinin döşenme şekline, aralarındaki evlilik ilişkilerine kadar medeni hallerinin yanı sıra üniversite hazırlık kursları, özel okullar ve üniversiteler, özel hastaneler, birarada yaşayacakları komün tipi yaşam alanları, medya kuruluşları, yurtdışındaki İslamcı gruplarla da bağlantılı çok ortaklı büyük ticari kuruluşlar, dev sanayi kuruluşları, faizsiz büyük finans kurumları gibi birçok alana yayılmıştır. Böylece İslamcılar kendi değerlerini ve yaşam biçimlerini kamusal alanda da rahatça görünür hale getirmişlerdir. Böylece, başka gruplarla ve sistemle rekabet etme gücü elde etmişlerdir.

Bu dönemde, İslamcı aktörler, Cumhuriyet tarihinde hiç olmadıkları kadar serbest bir örgütlenme hakkına sahip olmuşlardır. İslamcı basın-yayın organları önemli ölçüde artmış, dini çevrelerce birçok sivil toplum örgütü kurulmuştur. Bu dönemde Türkiye'deki İslamcı gelişme yeknesak olmadığı için genel İslamcı hareket

ile örneğin radikal İslamcı hareket gibi daha spesifik hareketlerin sınırlarını ayırdetmek kolay değildir. Ayrıca, İslamcı aktörlerde görülen bu genel ve kitlesel gelişmenin kaynakları olarak son yüzyıl içinde oluşan İslamcı grupların izlerini ve bağlantılarını görmek mümkündür.

İslamcı hareketin gelişmesi, toplumsal statü, eğitim, ekonomi ve siyaset gibi çeşitli alanlarda kendini ciddi bir biçimde hissettirmiştir. Örneğin, İHL'ler konusunda da bahsedildiği gibi İslamcı çevreler çocuklarının ve özellikle de kız çocuklarının eğitimini desteklemişlerdir. İHL'lerin niteliğinin artması ve çeşitli üniversitelere girmeleri ile entelektüel bir zümre oluşmuştur. Aslında İslamcı entelektüel bir çevre 1960'tan beri yavaş yavaş belirmeye başlamıştı ama 1980'den sonra Bulaç'a göre bu çevre Türkiye'deki entelektüel inisiyatifi ele geçirecek düzeye ulaşmıştır. Ona göre, bu gruplar siyasi ve sosyal örgütlenmelerin dışında daha çok fikri ve kültürel örgütlenme modellerini tercih etmişlerdir. Sayıları yüzlerle ifade edilen irili ufaklı İslamcı grupları istihbarat örgütleri bile tasnif edemez duruma gelmiştir. Protesto gösterilerini, yürüyüşleri bu gruplar organize ediyorlardı. İslamcıların asıl fikri enerjileri bu gruplarda toplanıyor ve İslamcı hareketi bu anlamda besliyorlardı. Bir dönem, bir yıl içinde basılan kitapların %60'ı bu grupların kitaplarına aitti ve başka kesimlerin kitapları Türkiye'nin belli bölgelerine gidemezken İslamcı kitaplar Türkiye'nin her tarafına ulaşıyor ve okunuyordu (Bulaç, 2005).

İslamcılar, halk düzeyinde büyük bir potansiyele sahip olduklarından, kitlelere ulaşmak için, televizyon ve radyo gibi teknolojik imkanların da kısıtlı olması nedeniyle özellikle yayıncılık alanında ciddi bir sıçrama yapmışlardır. Bu dönemde çeşitli İslamcı gruplara ait bazı yayın organları şunlardır: İslam, Ribat, İlim Sanat, İcmal, Yedi İklim, Kadın Aile, İnsan, Altınoluk, Maveria, Kitap Dergisi, Öğüt, Aylık Dergi, Sızıntı, İktibas, Gül Çocuk, Şehadet, Mektup, İslami Araştırmalar, Kandil Çocuk, Sur, Kelime, Mektep, Zafer, Kalem, Yörüngen, Cuma, Teklif, Girişim, Değişim, Dava, Davet, Bu Meydan, Ak-Doğuş, Tahkim, Vahdet, Misak vd. Daha çok abonelik sistemiyle dağıtılan bu dergilerden bazıları çok ciddi satış rakamına ulaşmışlardır. Örneğin, Nakşi İskenderpaşa cemaatinin çıkardığı aylık İslam

dergisinin her sayısı 120 bin civarında okuyucuya ulaşmaktaydı. Başka bölümlerde de ifade edildiği gibi İskenderpaşa cemaatinin açıkça sergilediği Milli Görüş yanlısı tavrı ile özellikle İHL’lerdeki etkinliği karşılıklı dayanışmayla cemaati de beslemiştir. Çünkü, cemaatin dergilerini satın alan ve okuyanlar da genel itibarıyla Milli Görüşçü ve İHL’li kesimlerdi.

İslamcı hareket açısından bu dönemi başka dönemlerden ayıran görünür parametreler vardır. Tüm ayrılık ve görüş farklarına rağmen İslamcılık anlamında bazı ortak gelişmeler, farklı şekil ve yoğunlukta da olsa tüm İslamcı gruplar arasında sahiplenilmiştir. İran devrimi konusunda oluşan keskin görüş ayrılıkları örneğin Afganistan savaşı için yaşanmamıştır. Afganlıların direnişi İslamcı grupların hemen hepsi tarafından desteklenmiştir. Bunun nedeni kanaatimizce, İran devriminin ABD’nin çıkarlarına aykırı olması ile Afganistan savaşının Sovyetlere yani öteden beri Türkiye İslamcılığının en büyük düşmanı olan komünizme karşı yapılması ve ayrıca Afganlı mücahitlerin ABD tarafından desteklenmesi karşısında Türkiye İslamcılığının geleneksel sağ ve muhafazakar duruşu ile doğrudan ilgilidir. İslamcılar bu nedenle örneğin, bir dönem Türkiye’de yaşadıkları için Türkiye ile bağları bulunan ve savaş yıllarında sıkça Türkiye’ye gelen Afganlı Maruf ailesine sahip çıkarak Afgan direnişinin sembolü haline getirmişlerdir. Dönemin özellikle radikal İslam yanlısı yayın organlarında bu aile ile ilgili çok sayıda haber ve yorum bulunmaktadır. Ailenin kızı Meral Maruf daha çok öne çıkmakta ve hem sosyal faaliyetlerle hem de yayın organlarında yazı yazarak Afgan direnişine maddi kaynak sağlamaktaydı. Afganistan savaşının sona ermesinden ve Türkiye’de İslamcı hareketin zayıflamasından sonra genel İslamcı camianın bu aile ile irtibatları kopmuştur.

Başka bir ortak davranış da hem Türkiye’de hem de Batı’da başlayan ünlü kişilerin “hidayet” öykülerinin oluşturduğu ortak sahiplenilmiştir. Kirman’a göre, Batı’da 19. yüzyılın pozitivizmi 20. yüzyılda materyalist ve ateist bir karakter kazanmıştır. Buna bağlı olarak Batılı modern insan aşırı bireyselleşmiş, kendine yabancılaşmış, kutsala sırt dönmüş bu kimliğiyle bir manevi tatminsizlik yaşamıştır. Bu tatminsizlik “yeni dindarlık biçimleri”nin çıkmasına yol açmış ve İslam da bu

biçimlerden biri olarak görülmüştür (Kirman, 2010: 40, 44). Batı'daki bu akım, ünlü İngiliz pop şarkıcısı Cat Stevens'in 1977'de ve Fransız Marksist felsefeci Roger Garaudy'nin 1981'de müslüman olmalarına yol açmıştır. Dışarıdaki bu dönüşlere paralel olarak içeride de benzer olaylar yaşanmıştır; Marksist yazar ve şair İsmet Özel, sinema oyuncusu Meryem Canan Ceylan, tiyatrocusu Ulvi Alacakaptan, türkücü Ali Ercan, Avrupa boks şampiyonu Cemal Kamacı, manken Gülay Pınarbaşı gibi birçok ünlü kişi İslam'ı seçtiklerini deklare etmişlerdir. Bu olaylar Türkiyeli İslamcılarını pozitif açıdan çok etkilemiştir. Bununla birlikte, müslüman olup olmadıkları kesin olmayan ünlü denizci Jacques Cousteau, şarkıcı Michael Jackson, astronot Neil Armstrong gibi kişilerin müslüman oldukları propagandasını yaparak bu açıdan İslam'ın diğer din ve pozitif bilimlere olan üstünlüğü sürekli olarak öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda her biri için farklı şehir efsaneleri yazılmıştır. Örneğin, Kaptan Cousteau'nun bilimsel olarak denizleri ikiye ayıran ve sularının karışmasını önleyen doğal bir sistemin olduğu tezinin aslında Kuran'da belirtildiğini fark etmesi ile Neil Armstrong'un ayda ezan sesi duyduğu için müslüman olduğu iddiaları gündeme getirilmiş (Zafer dergisi, 1983, 78) ve yayın organlarında aylarca, hatta yıllarca benzeri öyküler işlenmiştir. Bu tür hikayeler İslamcı tabanı psikolojik olarak etkilemiş ve İslamlaşma anlamında pozitif bir dalga meydana getirmiştir.

Dönemin İslamcı hareketinin en önemli taşıyıcıları ve aktörleri çekirdekten yetişen gençlerdir. Taşralılıktan kentliliğe terfi etmiş olan bu genç nesil, bir taraftan okuyor, bir taraftan da eski geleneksel yapıya eleştirel yaklaşarak farklı bir İslamcılık anlayışını benimsiyordu. İslamcılığın gençler arasında romantik bir etkisinden de söz etmek gerekmektedir. Bu açıdan özellikle iki romanın etkisi önemlidir. Birincisi, 1960'lardaki ilk başörtüsü eylemlerinin simge ismi olan Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* adlı romanıdır. 1960'larda yazdığı bu romanda Şenler, İstanbul'da üniversite öğrencisi fakir, yakışıklı ve müteveyyin Bilal adlı bir gençle şımarık, modern ve zengin Feyza'nın aşkları üzerine kuruludur. Roman, muhafazakar çevrelerde çok tutulmuş ve özellikle genç kızların İslam'a yönelmelerinde etkili olmuştur. Kitabın her baskısı kısa zamanda tükenmiş ve bugüne kadar yüze yakın baskı yaparak (Tezcan, 2007: 246) birkaç nesil tarafından okunmuştur. Torlak'a göre:

Onu okuyan genç kızlarımızın amacı, sadece Feyza gibi idealist bir kadın olmak değildi; aynı zamanda Bilal gibi idealist bir genç arıyorlardı. Delikanlılar ise hem Bilal gibi dindar ve idealist bir genç olmak istiyor hem de Feyza'nın şahsında hayallerindeki Leyla'nın peşinden koşuyorlardı” (Torlak, 2009).

Huzur Sokağı romanı, milli sinema akımının kurucusu, uygulayıcısı ve ilk kuramcısı olarak kabul edilen Yücel Çakmaklı tarafından 1971 yılında beyazperdeye Birleşen Yollar adıyla çekilmiş (Maktav, 2004: 990) ve yine çok büyük ilgi çekerek muhafazakar kesimleri etkilemiştir. Aynı etkiyi sadece izleyenlerde değil oyuncularında dahi görmek mümkündür. Feyza karakterini oynayan Türkan Şoray, hikayeden çok etkilendiği için Şule Yüksel Şenler’le görüştürülmek için yakınları tarafından takibata alınmıştır (Akt. Tezcan, 2007: 251-252).

Aynı bağlamda değerlendirilecek ikinci bir kitap da Hekimoğlu İsmail olarak bilinen Ömer Okçu’nun *Minyeli Abdullah* adlı romanıdır. Roman Mısırlı, ahlaklı ve bilge bir müslümanın başından geçen olayları, gördüğü işkencelere rağmen ayakta kalma ve dinini yaşama mücadelesini anlatmaktadır. Roman her ne kadar Mısır’da geçiyor gibi görünse de mekanlar, siyasi ortam ve Mısır yönetiminin İslam’a yönelik baskıları Türkiye’ye çok benzemektedir. Bu bakımdan, romanı okuyan İslamcılar aslında Minyeli Abdullah’la empati kurmuşlardır. Bu nedenle etki düzeyi yüksek olan romanın çok sayıda baskısı yapılmıştır. Minyeli Abdullah romanı da aynı adla sinemaya yine Yücel Çakmaklı tarafından uyarlanmış ve gişe rekorları kırmıştır.

Sözkonusu kitapların ve filmlerin bu etkisi, edebi veya sinemacılık açısından eşsiz eserler oldukları için değil, toplumun bastırılmış bulunan dini değerlerini açığa çıkararak toplumsallaşmasını sağladığı içindir. Uzunca bir dönem laik ve elit kesimlerin tekeline bulunan alanlara İslamcıların el atması muhafazakar kitlelere, İslamcılık anlayışının yaygınlaşması anlamında farklı ve modern teknikleri kullanmanın yollarını açmıştır.

Bu nedenle 1980’den sonra İslamcılar, tarihten gelen sorunlarını kamusal alanlara taşımak için hikaye ve roman türü başta olmak üzere çok sayıda edebi eser

üretmişlerdir. Yine bu amaç için, araç olarak gördükleri sinemaya “beyaz sinema” adını verdikleri yeni bir alana da yönelmişlerdir. Çoğunluğu Milli Türk Talebe Birliği’nin sinema kulübünden yetişen bazı genç İslamcı yönetmenler milliyetçi muhafazakar örgülü ve melodramik unsurlar taşıyan “milli sinema” akımını aşarak 1970’lerin ortalarından itibaren “İslami düşünce ve yaşayış biçimini sinemada çalışmak” üzere bazı film çalışmaları yapmışlardır (Maktav, 2004: 994-995). 1980’lerden itibaren ise İslamcılar, yönetmenler Salih Diriklik, Mesut Uçakan ve işadamı Mehmet Tanrısever gibi isimlerin öncülüğünde millilik duygusunu atarak doğrudan İslami hayat tarzını işleyen ve daha çok sistemle çatışma halinde oldukları konuları gündeme getirerek sinemada da varlıklarını hissettirmeye başlamışlardır. 1989’da çekilen ve dindar bir adamın sistemle mücadelesini ele alan *Minyeli Abdullah* filminden sonra üniversitedeki başörtüsü sorununu ele alan *Yalnız Değilsiniz* ve daha sonra devamı olan *Sonsuza Yürümek*, imanlı idealist bir öğretmenin hayatını konu alan *Sürgün*, Avrupa boks şampiyonu Cemal Kamacı’nın hidayete erme öyküsünü anlatan *Benim Zaferim*, İslami düşünceleri sebebiyle zulme uğrayan bir öğretmenin hikayesini anlatan *Bize Nasıl Kıydınız* ve yine erken Cumhuriyet döneminin İstiklal Mahkemeleri’nin zulmünü anlatan *İskilipli Atıf Hoca* gibi filmler yapılmış ve normalde sinema seyircisi kategorisinde bulunmayan İslamcı kesimler sayesinde bazıları ciddi gişeler elde etmişlerdir.

İslamcıların, çok ihmal ettiklerini düşündükleri bir başka alan da müzik olmuştur. İslam’ın geleneksel sünni anlayışında çalgı ve kadın sesi gibi konular haram olarak görüldüğünden İslamcılar müzik gibi alanlara hiçbir zaman sıcak bakmamışlardır. Ancak, yeni İslamcılık anlayışı, bir anlamda geleneksel İslamcılık anlayışını eleştirerek yükselmeye başladığı için ‘80’lerden itibaren İslamcılar müzik konusunda da çalışmalar yapmışlardır. Önce, enstrümanlı olarak veya sadece defle ilahi-marş-ezgi karışımı türler cihat ve şehadet temalı güftelerle söylenmeye ve bu şekilde kasetler doldurulup piyasaya sürülmeye başlanmıştır. Yaygın bir şekilde, İslam tarihinden anektodların ve Afganistan cihadı gibi güncel olayların işlendiği bant tiyatroları üretilmeye başlanmış ve bu tiyatrolara fon müziği ve marş-ezgi yapan müzik grupları oluşmuştur. ‘80’lerin sonlarına doğru bu gruplar çeşitli enstrümanlarla İslami içerikli müziğe yönelmişlerdir. Hızla gelişen bu tür müzikte

genellikle besteler orjinallikten uzak ve mevcut bestelere İslami sözler yazmak veya Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi şairlerin şiirlerini yorumlayarak okumaya başlamışlardır. Zamanla orijinal besteler ve güfteler de yapılmaya ve İslamcı kesimde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bazı çevrelerce “yeşil pop” adı verilen bu müzik türünde baskın bir şekilde cihat-şehadet-devrim gibi unsurlar kullanılmaktaydı ve özellikle İslamcı gençler arasında çok popüler olmuştur. Kasetlerin yüzbinlerce sattığı belirtilmektedir (Çelik, 2010). Ömer Karaoğlu, Eşref Ziya Terzi, Taner Yüncüoğlu, Abdalbaki Kömür, Hasan Sağındık, Mustafa Demirci, Aykut Kuşkaya, Adil Avaz ve zamanla kaybolan bazı müzik gruplarının ilk temsilcileri olduğu bu akım daha sonra Mehmet Emin Ay, Celalettin Ada, Sedat Uçan, Mikail, Abdurrahman Önül, Mustafa Özcan Güneşdoğdu, Sami Yusuf gibi İslamcı düşüncelere sahip gençlerin işin içine tasavvufî unsurları da katarak ezgi-ilahi karışımı türleri ile devam etmiştir. Söz konusu sanatçılar ve müzik türleri zamanla profesyonelleşerek yurtiçinde ve yurtdışında konserler vermeye ve özel radyo-televizyon kanallarının çoğalmasıyla buralarda çalınmaya başlanmıştır.

Aynı dönemde amatörce başlanan piyes ve tiyatro oyunları bazı profesyonellerin de desteği ile gelişmeye ve İslamcı tabanda ciddi bir seyirci kitlesine sahip olmaya başlamıştır. Ulvi Alacakaptan, İbrahim Sadri, Hasan Nail Canat gibi yazar ve oyuncular bu konuda öncülük yapmışlardır. Belli tiyatro salonlarında oynanan ve biletlerinin İslami kitabevlerinde satıldığı bu oyunlarda daha çok Necip Fazıl Kısakürek’in oyunları ile güncel olayları İslami bakış açısı ile değerlendiren oyunlar oynanmıştır.

İslamcı tabanın bu tür sosyal ve kültürel alanlara ilgi duymaları birdenbire entelektüel düzeylerinin artmasıyla değil, İslamcı önderlerin bu imkanları sunmaları neticesinde dönemin şartlarına bağlı hızlı bir İslami dönüşüm yaşayan Müslümanların bunu İslamcı kuruluşları ve faaliyetleri “destekleme” yani bir iç dayanışmadan kaynaklandığı söylenebilir. Diğer taraftan, İHL’lerin her yıl onbinlerce mezun vermesinin de etkisiyle ’80 sonrasında çok ciddi bir İslamcı entelektüel sınıf da oluşmuştur.

Türkiye’de 1990’lardan sonra yayıncılıkta devlet tekelinin kaldırılmasıyla artan özel radyoların kurulmasına İslamcılar ilk olarak katılan kesim olmuştur ve çeşitli cemaat ve gruplar özellikle büyük şehirlerde birçok radyo kanalı kurmaya başlamışlardır. Radyolarda dini sohbetler, radyo sahiplerinin yakın bulunduğu cemaat lideri ya da ileri gelenlerinin konuşmaları, röportajları, kadın programları, bahsettiğimiz bant tiyatroları ile ezgiler ve ilahiler ile muhafazakar kesimin ticari ilanları üzerine oturan bu yayıncılık sektörü oldukça yaygınlaşmıştır. Bu radyolarda ve daha sonraları da televizyonlarda başörtülü kadınların öne çıktıkları dikkat çekmektedir (Azak, 1999). 1980’den sonra Türkiye’deki İslamcı harekette kadınların rolü hissedilir derecede artmıştır. Saktanber’e göre İslamcı hareketin içindeki kadınlar İslam’ın toplumsal alana taşınmasında ve İslami yaşam tarzının meşruluk kazanmasında önemli bir rol oynamaktadırlar (Akt. Azak, 1999: 93). Yani kadınlar artık ikinci düzeyde edilgen ve simgesel varlıklar olarak değil, yeni dönem İslamcılık hareketinde birer aktör olarak yer almaya başlamışlardır. İşte İslamcı kadınların üniversitelerin dışında İslamcı radyolarda programcı ve spiker olarak görev almaya başladıkları bu dönem İslamcı hareketteki bazı tabuların yıkılmasına ve dönüşümüne yol açan önemli etmenlerden biri olmuştur.

İslamcı camiada kadının rolünün artması, aynı zamanda laik kadınlarda olduğu gibi ekonomik bağımsızlıklarını elde etmeleriyle de bağlantılıdır. Çoğunluğu İHL kökenli bu kadınların birçoğu üniversite eğitimlerini de tamamlamışlar ve geleneksel dönemlerinin aksine erkeklerin çalıştıkları işlerde ve mekanlarda rahatça boy göstermeye başlamışlardır. Örneğin, akademik çalışmalar yapıyorlar, yabancı dil öğreniyorlar, İslamcı partilerin yönetim kurullarında ve alt teşkilatlarında yer alıyorlar, öğretmenlik yapıyorlar ve gazetecilik gibi mesleklere yöneliyorlardı. İddia edildiğinin aksine İslami giyim tarzlarını ve yaşam biçimlerini kendi özgür iradeleriyle belirlemekteydiler. Göle’ye göre de bu kadınlar İslam’ı geleneksel anlamda yaşayan Anadolu ailelerinden gelmekle beraber İslam’ın geleneksel yorumlarını reddederek, İslami yaşayış biçimleriyle ve yüksek eğitim düzeyleriyle ailelerinden ayrılmaktadırlar. İslam’ın kentli, okumuş ve militan yeni bir çehresini çizmektedirler (Göle, 1991: 84).

İslamcı kesimde, belirtildiği şekilde kadının rolü ve kamusal alandaki görünürlüğü artarken paradoksal biçimde kendi özel yaşam alanlarında gelenekselci anlayışla özdeşleştirilen haremlik-selamlık uygulamasını yaygınlaştırmışlardır. Çelişki gibi duran bu durum aslında yine yeni nesil İslamcıların bunu uygulamayan geleneksel din anlayışına tepki olarak yine Kuran ve Sünnet referanslı çıkarımlarından ve İslamcı yaşam biçimini benimsemelerinin sonucundan kaynaklanan bir durumdur. Bunun gibi, günlük yaşamlarında, geleneksel İslamcı yaşamdan farklı ritüeller uygulamaktaydılar. İslamcı aktörler böylece özel yaşamlarında ortak bir dil oluşturmuşlardır. Yani yeni nesil İslamcılar, yeni bir yaşam biçimi oluşturmaya başlamışlardır. Onların bu anlayışları, geleneksel yapıdaki aileleri ve çevreleri tarafından dışlanmalarına da neden olmuştur.

Türkiye’de İslamcı hareketin gelişmesinde öteden beri önemli bir yere sahip olan dinamiklerden biri de camilerdir. Genel İslamcı anlayış içinde zaten camiler müslümanların toplanma, devlet ve toplum işlerini müzakere ettikleri karar alma mekanizmaları olarak algılanmaktadır. Ancak Türkiye’de laik baskılar camileri bu konumlarından uzaklaştırmış ve sadece ibadet mekanı olarak kullanılmalarına izin verildiğinden Türkiye’deki İslamcı hareket, 1980’lere kadar camilerden yeteri kadar yararlanamamıştır. Ancak, buna rağmen camilerin Türk toplumunda da geleneksel de olsa İslamcılık anlamında önemli fonksiyonları olmuştur. Tüm baskılara ve yasaklamalara rağmen birçok cemaat ve tarikatın hatta partinin “kurtarılmış” camileri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra böyle nitelenemeyen ama İslamcı hareketin önde gelen aktörlerinin resmi görev yaptıkları camiler de aynı işlevleri görmüştür. Camilerin kamusal özelliği birçok dini faaliyetin yapılmasına ve buradan yönlendirilmesine imkan tanımıştır. Özellikle lise ve üniversite gençlerine dini ve siyasi sohbetler yapılmak suretiyle “davaya kazandırma” çalışmaları bu faaliyetlerin en yaygın olanıdır.

Halk camilerinde ise hitabeti ve retoriği güçlü hemen her ilde bulunan vaizlerin vaazlarının cami cemaati üzerinde etkisi olmuştur. Özellikle 1970’lerde ve modası geçmesine rağmen kısmen 1980’lerde başta Timurtaş Uçar, Fethullah Gülen, Rıza Çöllüoğlu, Hüseyin Kaplan, Tahir Büyükkörükçü gibi hangi cemaate veya

gruba bağılı olduğu önemli olmaksızın dindar halk üzerindeki etkileri de İslamcı düşünceyi canlı tutan ve yaygınlaştıran unsurlardır. Bunun yanı sıra vaizin cemaat aidiyetine göre sisteme dini argümanlarla muhalefet edenler cemaatlerin ilgi odağı olmuştur. Bu tür tebliğ faaliyetleri ve İslam'ın sözlü sohbetlere verdiği önem, toplumsallaşma ve dinsel cemaatin yaratılma sürecinde çok önemli bir yer tutmuştur. Bu sözlü gelenek ile İslam'ın simgesel ve anlatıma ilişkin kaynakları İslamcı hareket için önemli bir avantaj sağlamış ve kolektif kimlik oluşumunun, toplumsallaşmanın ve iletişimin gelişmesine yardım eden önemli kilometre taşları olmuştur.

Camilerin, toplumu İslamla iletişime geçirme potansiyeli dışında İslamcı aktörler çocukları ve gençleri devşirmek için değişik yöntemler kullanmaktaydılar; herhangi bir tarikata veya cemaate bağılı Kuran kursunda yetişen veya aileden ya da çevresinden geleneksel yöntemlerle dini eğitim alan bir çocuk veya gencin, orta veya yükseköğretime geldiğinde genellikle ya siyasal İslam'ın bir yönüyle, ya herhangi bir Nur grubuyla ya da tarikat müritleriyle tanışma ve etkileri altına girme potansiyeli yüksektir. Grupların çoğu, geleneksel alıştırma yöntemleri olarak ev ve kendi görüşlerine yakın camilerin yanında ya da altında bulunan mekanlardaki sohbetlere, tatillerde kamplara katarak özellikle gençleri çekme konusunda ihtisaslaştılar. Diğer taraftan, özellikle muhafazakar küçük şehirlerde, esnaf dayanışmaları, kahvehane ve ev sohbetleri, tarikat zikirlerine katılma, İslami dergi ve gazetelere destek verme ve abone bulma/olma, topluca vaaz kasetleri dinleme gibi faaliyetler olağan olarak yaygınlaşmıştır. Refah Partisi teşkilatlarının uyguladığı ve Şevki Yılmaz, İbrahim Halil Çelik, Bülent Arınç, Tayyip Erdoğan, Hasan Mezarıcı gibi ünlü Milli Görüşçülerle Avrupa teşkilatlarında görevli hatiplerin konuşmalarından oluşan video kasetleri toplu maç izleme seansları gibi kullanılmıştır. Bu uygulamayı daha sonra Gülen cemaati de Fethullah Gülen'in konuşmaları için uygulamaya koymuşlardır.

İslamcılarının bu şekilde İslam'ı geleneksel topluma yeni bir hayat tarzı olarak sunmaları, herhangi bir dini formasyona sahip olmayan ve dini eğitimi sınırlı geleneksel kitleler üzerinde de etkili olmuştur. Türk toplumunda zaten İslam, bir gelenek olarak algılandığından, yukarıda değinilen İslamcı aktiviteler bu kitleleri de klerikal anlamdaki dini yönü ile de kolayca buluşturma işlevi görmüşlerdir. Çaha'ya

göre, Türkiye’de İslamcılığın yükselmesinde etkili olan hususlardan birinin örgütlü dini grupların geniş halk kesimleriyle kurdukları irtibatın önemli bir etkisi vardır (Çaha, 2004: 483). Tarikatlar ve çok küçük içe kapalı (Adnan Oktar grubu gibi) cemaatler dışında İslamcı cemaatlere girmek için herhangi bir özel seramoni ya da giriş ritüeli bulunmamaktadır. Tarikatlara girmek de oldukça basittir ve girecek yeni müride şeyhin veya onun izin verdiği kişinin elini öptürmesi (el alma-verme) ve dua etmesinden ibarettir. Dolayısıyla İslamcı hareketin unsurları dışa açıktır ve bu durum onun toplumla buluşması için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Bu bakımdan İslamcı hareket içinde istihbarat elemanlarının da sürekli olarak bulunduğu kanaati yaygındır (Emin Acar ile görüşme, 2010).

Türkiye’de uzunca bir dönem Türk İslamcılığına Türk-İslam sentezciliği anlayışı hakim olmuştur. Hatta Türkiye’de radikal İslamcılığın kökeninde önemli bir yere sahip olan Necip Fazıl’dan başlayarak birçok İslamcı aydın bu sentezden geçmiştir. Bu akımın etkisi ve kapsam alanı büyüktü çünkü Türkiye’deki Müslümanlar için İslamcılık anlamında en ideal paradigmayı sunmaktaydı. Osmanlı’nın ihtişamı, antikomünizm ve Batı düşmanlığının yanı sıra Arap ve İran düşmanlığı, yeri geldiğinde mücadele edilen sistemle özdeşleşmek ve desteklemek gibi paradokslar içeren bu anlayış, bazı noktalarda kesişmeler bile ancak Milli Görüş hareketiyle kırılabilmiştir. İslamcı hareket, bu dönemde tamamen olmasa da milliyetçi-muhafazakar duruşunu terk ederek ulus ötesi bir anlayışa yani ümmetçiliğe kaymıştır. Çaha’ya göre, Milli Görüş çizgisindeki bu anlayışın ibresi Arap ve Kuzey Afrika ülkelerine, Milli Görüş çizgisinden bağımsız gelişen İslamcı anlayışın ibresi ise İran ve Kuzey Afrika ülkelerine doğru olmuştur. Soğuk Savaşın sona ermesiyle de bu alanlara Orta Asya ve Avrupa da eklenmiştir. Bu gelişme, zamanla İslamcılar’da Batı’yı anlamayı, hatta onunla yakınlaşmayı getirmiştir. Bununla birlikte ‘90’lardan itibaren İran ve Afganistan’da olduğu gibi siyasal İslamcılığın ivme kaybetmesi ve liberalleşme akımının da etkisiyle İslamcılar dünya tasavvurundan daha geniş bir tasavvura yani küreselleşmeye başlamışlardır (Çaha, 2004: 478). Bu gelişme İslamcılarda, eskisi gibi Batı’ya düşmanlık konusunda bir kırılma sağlamış ve onlar da özgürlük, temel hak ve hürriyetler, sivil toplum gibi küresel terminolojileri sıkça kullanmaya başlamışlardır. Bunlardan esinlenerek

İslamcılar, kendilerinden olmayan insanlara zorla kendi anlayışlarında bir yaşam tarzı dayatmak yerine birlikte yaşamının formüllerini aramışlardır. Bu dönemde İslamcıların ortaya attığı “çokhukukluluk” ve “Medine Vesikası” gibi programlar bu anlayışın ürünüdür. Bu programlarla İslamcılar, İslam’ın, başka toplumlarla birlikte yaşamayı öngören tarihsel yaklaşımını çoğulculuk, uzlaşma ve hukukun üstünlüğü gibi küresel kavramlarla eklemlenmeye çalışmışlardır.

1980 sonrasında Türkiye’de İslamcı hareketin yükselmesi içsel ve dışsal birçok nedene bağlıdır. 12 Eylül sonrasında Türkiye’de sol, ideolojik bir çöküş yaşamıştır. Sovyetlerin de çöküşüyle tamamen dağılan solun yerini, toplumsal vurguları öne çıkaran İslamcılık almıştır. İslamcı hareketin ‘90’larda yükselmesi de bu defa sağ siyasetin darboğaza girmesi neticesinde olmuştur. Mert’e göre bu dönemde İslamcılık toplum vurgulu bir siyaset geliştirdi ve İslamcılık sivil toplumculuşırken sivil toplum da İslamcılaştı (Mert, 2004: 418). Yukarıda da belirtildiği gibi İslamcılar, ulus ötesi faaliyetlerde de bulunabilen önemli dini örgütlenmeler gerçekleştirmişlerdir; Deniz Fener, İnsani Yardım Vakfı (İHH) gibi yardım amaçlı örgütlenmelerle Türkiye’de başka hiçbir kesimin başaramadığı ve başarmasının da ihtimal dahilinde olmadığı alanları iyi kullanmışlardır. Bu da İslamcı harekete halk tabanında desteğin artmasını sağlamıştır. Bunda başarılı olmalarının sebebi İslam’ın, Türk toplumunun kültürel kodlarının derinlerine kök salmış olmasının da önemli bir payı vardır. 1999 Marmara depreminde bu kuruluşların devletten daha faal olmaları bu kodların karşılıklı dayanışmasından kaynaklanmaktadır. Bunun sonucu olarak 2002 Genel seçimlerinde bu bölgeler kitlesel olarak AK Parti’yi oya boğmuşlardır (Çaha, 2004: 483).

5.3.2.3. İslamcı Hareketin Zayıflaması

İslamcıların 1980 ve 1990’larda yaşadıkları bu süreç onları aynı zamanda hızlı bir değişim ve dönüşüm sürecine sokmuştur. İslamcı kesimler kamusal yaşam alanına nüfuz ettikçe burada üretilen değerlerden etkilenmişlerdir (Çaha, 2004: 491). Aynı şekilde küreselleşme ile başlayan süreçte de uluslar arası toplumla etkileşimleri Batı’ya olan klasik karşı duruşlarını yumuşattığı gibi küresel toplumla da

entegrasyonlarını sağlamıştır. Diğer taraftan Anadolu sermayesinin bu dönemde muazzam büyümesi ekonomik anlamda da İslamcılarını klasik Türk burjuvazisi ile rekabet imkanı sağlamıştır. Refah Partisi'nin 1994'te mahalli idareleri devralması ve 1995'te de iktidara gelmesiyle o güne kadar devlet pastasından pay alamayan İslamcı kesimlere yeni ve geniş imkanı bir alan açmıştır. Erkilet, bu süreci şöyle açıklamaktadır:

“Yeşil” denilen sermayenin teşekkülü, müslüman işadamlarının girişim ve yatırımları, İslami eğitim kurumlarının güçlenmesi (...) umulduğu gibi varolan toplum yapısının İslami istikamette dönüştürülmesine yol açmadı, tam tersine alternatif arayışındaki orta sınıf müslümanları burjuvalaştırdı: Burjuva aile modelleri (çekirdek aile temel alındı, çok eşli evliliklere zina muamelesi yapılırdı oldu); burjuva ekonomisi (kapitalist üretim ve paylaşım modelleri esas alındı, sosyal adaletçi bir İslam ekonomisi düşüncesi tümüyle devre dışı bırakıldı) ve burjuva demokrasisi (tek sorun demokrasinin yeterince uygulanmamasıydı, İslam düşüncesinin demokrasiyle uzlaşmaz hiçbir yönü yoktu) hızla özümsemi ve içselleştirildi (Erkilet, 2004: 92-93).

İslamcılarının yaşadığı bu değişim hemen her alanda görülmektedir. Kamusal ve ekonomik imkanlarla buluşmaları İslamcılarda ciddi bir dünyevileşme trendi ortaya çıkarmıştır. Çaha'ya göre bu da aslında, sosyolojik anlamda sekülerleşmeden başka bir anlam ifade etmemektedir (Çaha, 2004: 492). Erkilet'e göre de bu dünyevileşme sonucunda muhafazakar sermaye, liberal yaklaşımın sağladığı kazanımlarla palazlanırken hızla renginden arındı. Örneğin, çok temel bir sorun olarak algıladığı kızlarının başörtüsü meselesini bile sistemle açık bir çatışmaya girmemek üzere; onları yurtdışındaki üniversitelere kanalize ederek sistemi rahatlatmak suretiyle çözdü (Erkilet, 2004: 93).

İslamcılarda görülen bu dönüşüm aslında '80'lerde yavaş yavaş görülmeye başlanmıştı. Nokta dergisi, 29 Mayıs 1988 tarihli 21. sayısında konuyu, “İmanla paraya bir arada sahip olanların yeni yaşam biçimi” başlığıyla İslam sosyetesinin yaşam tarzını ele alan bir dosya yayınlamıştır. Burada, zengin muhafazakar ailelerin günlük hayatlarından eğlencelerine kadar, kılık kıyafetlerinden evlerinin döşemesine

kadar lüks bir hayat tarzını benimsedikleri ve bunu da İslami yaşam biçimleriyle entegre ettikleri konu edilmiştir (Nokta, 29 Mayıs 1988). Aslında, sıradan gibi görünen ve Türkiye'nin her döneminde zengin muhafazakar ailelerin olduğu gerçeğine hanel getirmeyen bu durum yine de İslam referanslı bir yaşam biçimini benimseyen kesimler açısından önemlidir. Çünkü bu trend daha sonra İslamcı kesim içerisinde genelleşmiş ve 2000'li yıllardan sonra artık kanıksanmış bir hayat tarzı olarak İslamcı hareketin zayıflamasındaki etmenlerden biri olmuştur. Çünkü, İHL'lerin de önünün kesilmesiyle artık nitelikli genç yetiştiremeyen İslamcı hareket bu kesimlerin de gözünden düşmüştür. İslam'ın tevhidi anlayışından gittikçe uzaklaşan İslamcılar, 28 Şubat'tan sonra tekrar güçlenmeye başlayan milliyetçi muhafazakar çizgideki Türk-İslam rotasına tekrar girmişlerdir. Neticede de bu çizgiyi temsil eden AK Parti ile eklemlenmişlerdir.

Liberalleşerek İslamcı hareketten ayrılan bu kesimler İslami yaşam tarzıyla çağdaş yaşam tarzı arasında bir yer edindiler. Yeni başörtü stilleri geliştirdiler. Onlara hitabeden İslamcı moda evleri açıldı. Çağdaş yaşamın sürdüğü mekanlara girmeye başladılar. Tesettürlü kadınlar için özel güzellik merkezleri, karlı işletmeler haline geldi. Eskiden evlerinde dahi erkek akrabalarından sakınan kadınlar, makyajsız ve bakımsız sokağa çıkmamaya ve dar, rengarenk giysilerle sosyal ortamlara girdiler. Gençler, marka ve modayı takip etmeye ve artık yeşil pop ya da ilahi yerine popüler Türk ve yabancı müzik dinlemeye başladılar. Flört etme tabularını yıkarak çok rahat biçimde karşı cinsle arkadaşlıklar kurdular ve bu tür davranışlar da artık aileleri tarafından normal karşılanmaya başlandı. Hatta bu kesimler için tabu olan cinsellik dahi, dini nikah yaparak çok eşlilik yoluyla veya gayri meşru biçimde aşıldı. İslamcı kesimler içinde kürtaj patlaması olduğu bizzat bu kesimlere yakın uzmanlar tarafından itiraf edildi. Lüks araç kullanan başörtülü kadınların sayısında ciddi biçimde artış görüldü. İslamcı kesimin bu sosyal dönüşümü konusundaki araştırmalar ve haberler medyada sıkça yer almış ve tartışılmıştır (Aksiyon, 18-24 Mart 2000; Sabah, 16 Mayıs 2004; Tempo, 9 Ağustos 2005; 27 Eylül 2005; 18 Ekim 2005; 1 Mayıs 2008; 8 Mayıs 2008; Haftalık, 156 2006).

İslamcı hareketlerin dünyada da gerilemesine paralel olarak Türkiye'deki İslamcı hareket ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşayarak kapitalist sistemin tek muhalifi olma özelliğini yitirerek İslamcı söylemleri terk etmiştir. 1990'ların ikinci yarısından itibaren İslamcı hareket krize girmiştir. İslamcı aksiyonu terk eden İslamcılar bu defa eski tutumlarını ve görüşlerini eleştirerek piyasadan çekilmişlerdir. Erkilet'e göre bu süreçler yaşanırken İslam'ın bir medeniyet inşası olduğu tartışmaları hızla gerilemiş, sönükleşmiş ve hatta müslümanların gündeminden tamamen çıkmıştır. İslamcılık, sisteme alternatif olsun diye ürettiği kurumlar eliyle sisteme eklemlenmiştir (Erkilet, 2004: 93).

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'nin merkezi sorunu konumundaki din ve özelde "İslam" ve ondan türeyen fikri bir akım olarak İslamcılık sorununun belli başlı dönemleri ve aktörleri çerçevesinde incelenmesidir. Bunun için, İslamcılık hareketi, pek çok ortak noktaları nedeniyle önce toplumsal hareket kuramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu ilk bölümde toplumsal hareket yaklaşımlarının Türkiye'deki İslamcı hareket paradigması açısından öne çıkan yönleri üzerinde durulmakta ve İslamcı hareketin; siyasal fırsatların değerlendirilmesi, sosyal ve kültürel kodların üretilmesi ve bu kültürel modellerin ve kaynakların kullanılmasında gösterdiği başarılı süreç açısından toplumsal hareket ile bağdaşıklığı tartışılmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde kavram olarak "İslamcılık" açıklanmakta ve bu akımın temel felsefesi, dayandığı toplumsal taban ve temsilcilerinin özellikleri açıklanmaktadır. Burada temel dayanak noktamız, başka bir deyişle İslamcı hareketin ortaya çıkış nedeni, önce Osmanlı'nın son döneminde bir düşünce akımı olarak çıkması ve daha sonra Cumhuriyet döneminde bir ideolojik tepki olarak gelişmesi bakımından iki evrede incelenmektedir. İlk dönemdeki özellikleri ve mevcut siyasal ve toplumsal sistemde kendi içindeki farklı fraksiyonları, başka akımlarla ve merkezle ilişkileri ele alınmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik Kemalist ilkeler üzerine kurulmasıyla zararlı bir ideoloji olarak algılanan İslamcılığın buna karşı aldığı tavır incelenmektedir. Bu kapsamdaki dini faaliyetler ve buna karşılık sistemin tutumu, belli başlı olaylar ve İslamcı aktörlerin yaptıkları faaliyetler geniş bir biçimde verilmektedir. Çalışmamızın temel amacı, İslamcı hareketin kendi iç dünyasındaki dinamiklerinin incelenmesi, belli başlı aktörlerin düşünce yapıları, çalışma metodları, kendi aralarındaki ilişkileri, anlaşmazlık ve çatışmaları, merkezle mücadeleleri ve ona karşı oluşturdukları muhalafet biçimleri, ittifakları ve süreç içerisinde uğradıkları değişim ve dönüşüm olduğundan, bu dönemde ortaya çıkan Nurculuk ve Süleymancılık faaliyetlerinden itibaren bu aktörler sözkonusu kavramlar üzerinden incelenmektedir.

Dördüncü bölümden itibaren, Türkiye'nin siyasal değişkenlerine bağlı olarak kurulan siyasi partilerin İslamcılık konusundaki yaklaşımları ve bu dönemde ortaya çıkan yeni fırsat alanları ile İslamcılık düşüncesinin İslamcı harekete dönüşme süreci üzerinde durulmaktadır. Son bölümde ise dönemin önde gelen İslamcı hareket aktörleri kapsamında Necip Fazıl Kızakürek'ten başlayarak, tarikatlar, MTTB ve Akıncılar, siyasal İslamcı hareketin en önemli temsilcisi olan Milli Görüş hareketi ve partileri ile İslami referanslı kültürel bir hareket olan Fethullah Gülen hareketi ve bir dönem öne çıkan radikal İslamcı hareketler ve 1980 sonrası İslamcı hareketin yükselişi kapsamında İmam Hatip Liseleri ile hareketin kültürel, sosyal, eğitim ve iktisadi alanlardaki gelişmesi ve daha sonra zayıflayarak ciddi bir dönüşüme uğraması yine başta çizilen çerçevede incelenmekte ve yorumlanmaktadır.

II. Meşrutiyet İslamcılarını dediğimiz Osmanlı dönemi İslamcılarını, Osmanlı devletinin Batı karşısında gerilediğini, topraklarını sürekli kaybederek dağılmaya başladığını ve son ikiyüz yıllık modernleşme çabalarının sonuç vermediğini, 19. yüzyılın son yarısından itibaren de artık Batıyı taklit etme noktasına geldiğini görerek, devletin kurtuluşunun yine İslamlaşarak olabileceği ana tezi üzerine inşa ettikleri İslamcılık anlayışı, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı devletinin yıkılması ile anlamsız hale gelmiştir. Bunun üzerine, Osmanlı bakiyesi üzerine kurulacak yeni devleti İslamlaştırmak adına, halifeye rağmen Milli Mücadele'ye destek veren İslamcılar, yeni kurulan devletin Osmanlı'dan daha ileri düzeyde Batılılaşma girişimleri ve İslam'ı kamusal alandan sert bir şekilde atmasıyla hayal kırıklığına uğramışlar ve bu duruma farklı şekillerde tepki göstermişlerdir. Çalışmada bu tepkiler, belli başlı üç kategoride incelenmiştir; birincisi, suskunluk veya küskünlük kategorisidir. Cumhuriyetin kurucu kadrolarının sert yasal düzenlemelerle destekledikleri laik reformlar karşısında geri çekilen ve daha çok geleneksel İslamcı çizgiyi temsil eden tarikatlar ve bazı bağımsız İslamcı aktörler bu bağlamda değerlendirilmiştir. İkincisi, "dinsizleştirme" politikalarına karşı herhangi bir şekilde kolektif kimlik oluşturma planı ve amacı olmadan tamamen toplumsal dini kaygılarla harekete geçen ve daha sonra sisteme alternatif kitlesel kültürel hareketler olma vasfı kazanan Müslüman aydınların informal çabalarıdır. Üçüncüsü ise tamamen açık bir şekilde resmi sosyal ve siyasal sistemin içinde ve onu

kullanarak merkezden dışlanmış sosyal grupları merkeze taşıyan siyasal İslamcılık aşamasıdır.

Çalışmada bu aşamalar, onları temsil eden belli başlı aktörler etrafında birbiriyle neden-sonuç ilişkisine dayanarak tarihsel bir süreç içerisinde ele alınmıştır. Bu haliyle çalışmanın, toplumsal hareket yaklaşımlarına dayanak teşkil eden birçok yönü ortaya çıkmıştır; Toplumsal hoşnutsuzluk, kültürel modellerine dayanarak kolektif kimliğin oluşması, hareket aktörlerinin açılan fırsat alanlarından yararlanması ve en önemlisi “ötekileştirilen” bir kitlenin düşmanıya çatışma halidir.

Türkiye’de İslamcılık ya da İslamcı hareket kavramları gündeme geldiğinde, karşıtı olarak laiklik ve Kemalizm’le birlikte anılmaktadır. Çünkü Türkiye toplumu için geleneksel İslam anlayışı, hakim bir yaşam biçimi olarak yaklaşık bin yıldır toplumun ekseriyetince benimsenmiş ve içselleştirilmiş bir olgudur. Bu nedenle, ona yapılan her tür saldırı, toplumun vicdanından geri dönmüştür. Dolayısıyla, Türkiye’de İslamcı hareketi yükselten paradigmlar bu açıdan değerlendirilmelidir. Türkiye’de düzenin temel sorunu İslam’dır. Çünkü bu sorun, erken Cumhuriyetten günümüze kalan ve toplumu huzursuz eden bir ayrışmayı sürekli olarak gündeme taşımıştır. Bugün Türkiye toplumunun bunalımını bu ekseninde aramak gerekmektedir. Bu çalışma, kısaca Kemalizm-İslam çatışması diyebileceğimiz bu sorunun kaynağı ve düzeyini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda en önemlisi, devletin resmi ideolojisinin vizyon eksikliği, kendi toplumunu tanımada gösterdiği zaafiyet ve hukuk devleti olma vasfından uzaklığı açığa çıkmıştır. Cumhuriyetin kurucu kadrolarının kıt tarihsellik anlayışları, modernleşmeyi ve değişimi dinden bağımsız bir yapıda üretmeye çalışmaları Türkiye toplumunu kaosa sürükleyen en önemli faktör olmuştur. Dini, devletin vesayeti altına alıp rehabilite etme çabaları bir taraftan hedeflenenin aksine onu siyasallaştırmış, diğer taraftan da geleneksel dini yapının onunla eklemlenmesi sonucunu doğurmuştur. Sonuç olarak, İslam’ın Türk toplumu üzerindeki potansiyelini ölçmedeki yetersizlikleri, onun, fırsatları değerlendirerek siyasal ve kültürel bir güç olarak kendisine alternatif hale getirmiştir.

Bu açıdan sisteme siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda alternatif hale gelen İslamcı hareketin parametreleri, 1924-1950 sürecinde yaşanan; hilafetin kaldırılmasından başlayarak halkın giyim-kuşamına, diline ve kutsal sembollerine kadar uzanan Kemalist reformların dini kurumları ortadan kaldırarak yerine Fransız tipi jakoben laikliğin ihdası İslamcı hareketleri geliştirmiştir. Ancak, gelişen bu hareketler farklı konjonktürel dönemlerde farklı yaklaşımlar sergilemişler ve zaman zaman yaklaşımlar da kendi aralarında hiçbir zaman homojen bir örgütlenme oluşturamamışlardır. Bu çalışma, asıl bu olguyu açığa çıkarmaktadır.

Çalışmada İslamcı hareketin çok önemli bir özelliği daha belirginleşmiştir. Belki de bu özellik Türkiye özelinde ortaya çıkan bir husustur. O da, farklı İslamcı aktörlerin birbirinden kopuk faaliyetlerinin bir şekilde birbirini beslediğidir. Hatta, kendi içlerinde kopmalara neden olan durumların bir zaman sonra ve bir şekilde dönüşerek ya aslına rücu ederek ya da daha farklı formülasyonlarla birbirini beslediği ve İslamcı harekete katkı sağladığı görülmektedir. Bu sebep-sonuç ilişkisinin İslam'ın kendine has bütünlük yapısından kaynaklandığı muhakkaktır.

Türkiye'de İslamcılık, dünyada anlaşılan biçiminden farklı anlaşılmaktadır. Türkiye İslamcıları'nın Osmanlı'nın mirasçıları olarak milliyetçi ve muhafazakar kodlara sahip oldukları görülmüştür. Geleneksel yaşamı din, dini de geleneksel yaşam biçimi olarak algılayan ve İslamcı kabul edilmeyen geniş halk kitlelerinin dışında da Sünni İslam anlayışının kazandırdığı aşkın devlet algısına sahip birçok İslamcı aktör ile özellikle 1970'lerden sonra bunu kırmayı başaran siyasal İslam ve radikal gruplarla olan çatışmaları, ittifakları, ilişkileri ile değişim ve dönüşümleri ortaya çıkmaktadır. Tamamı "İslamcı hareket" içinde mütalaa edilse dahi, dünya görüşü ve dini anlayışları birbirine tamamen zıt İslamcı aktörlerin olduğu görülmektedir.

Çalışmada ele alınan ve Türkiye'deki belli başlı İslamcı akımları temsil ettiğini düşündüğümüz İslamcı grupların davranışlarının Türkiye'nin siyasal ve toplumsal değişkenlerine bağlı olarak hem kendi aralarında ama daha çok sistemle olan ilişkileri önemli sonuçlar vermiştir. Bazı ilişki şekil ve düzeylerinin genel

kanaatten farklı olduğu görülmüştür. Örneğin, devleti ele geçirerek yerine şeriata dayalı devlet kurma talebi olduğu sanılan bazı cemaatlerin hiç de böyle düşünmedikleri ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, güçlü oldukları düşünülen bazı grupların aslında sanıldığı kadar olmadıklarını bizzat kendilerinin itiraf ettikleri görülmektedir. İslamcı hareketin yükselişinde dahi bazı zayıflık emarelerinin olduğu ama kültürel modellerinin dayandığı referanslarının gücü nedeniyle bunun daha sonra ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Buna rağmen, İslamcı hareketin Türkiye’de entelektüel düzeyde çok önemli bir potansiyel ortaya koyduğu da çalışmadan çıkan önemli bir sonuçtur. Tüm çatışmalarına rağmen İslamcı hareketin bir puzzle (yapboz) gibi işlediğini görmekteyiz. Adeta gizli bir el, İslamcı aktörlerin görev dağılımını yapmış gibidir. Her biri farklı bir alanda ihtisaslaşmış ve o alanı doldurmaktadır. Biri tükendiğinde diğeri onun yerini almakta ve bu süreç sürekli olarak tekrarlanmaktadır. Bunun sebebi, yoğunlukları farklı olmakla birlikte ortak düşmana sahip olmalarındandır; Kemalizm, laiklik, komünizm, CHP, Darwinizm, materyalizm gibi unsurlar gizli ya da açık, ekseriyetinin ortak nefret alanlarını oluşturmaktadır. Buna karşılık sisteme bakış açıları ve yaklaşımlarının uç noktalarda olabildiği görülmektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı her birine göre farklı anlamlar ifade etmektedir. Kimileri gerekli bir kurum olarak görürken kimileri de varlığına dahi tahammül edememektedir. Bazıları, bir hususu göklere çıkarırken, bazıları aynı şeyi tekfir edebilmektedir. Bununla birlikte bu iki aşırı uç, başka bir konuda birleşip üçüncü bir gruba saldırabilmektedir. Yani, Türkiye’deki İslamcı hareketin aktörleri ortak ve tutarlı bir kavramsal çerçeve oluşturamamışlardır. Bu da İslam’ın, metin merkezli olmakla birlikte pratik eylemselliğinin de dini yorumlarda temel referans kaynağı olarak kullanılmasından ve farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Çalışmada, sonuç olarak Türkiye’de belli parametrelere dayanarak yükselen İslamcı aktörlerin belli bir süre sonra değişime uğrayarak ya piyasadan çekildiğine ya da marjinalleştiğine tanık olmaktadır. Çok önemli bir başka özellikleri ise kendileri değişirken dayandıkları toplumsal tabanı da dönüştürmüşlerdir.

Çalışmanın vardığı noktada, Türkiye'deki İslamcı hareketin hala sistemin merkezi sorunu olmaya devam ettiği ve Kemalizm'le kıyasıya çatışma halinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreçte İslamcı hareket sistemle mücadele edebilecek büyük bir kültürel repertuar oluşturmuştur. Bunun yanı sıra İslamcı hareketin eski dinamiklerini kaybettiği ve siyasal İslamcılık yönünün zayıflayarak tekrar milliyetçi muhafazakar bir çizgiye çekildiği görülmektedir. Bu çizginin, geleneksel muhafazakar tabanda daha fazla karşılık bulması İslamcı hareketin belirtilen birikimlerine dayandığını ve İslamcı aktörlerin birbirinden beslendiğini göstermektedir. Türkiye İslamcılarının birbiriyle çatışarak geldikleri bu nokta İslamcılarının merkezdeki soruna yaklaştıklarını ama bu sorunu hangi referanslarla çözecekleri konusunda kararsız ve tutarsız olduklarını göstermektedir. Dönüşen İslamcılar; global ekonomik veriler, Türkiye'nin büyümesine olan katkıları, AB sürecinde elde edilen mesafe ve dış politikada geliştirdikleri açılımlar gibi söylemler kullanarak başarılı olduklarını savunuyorlar. Halbuki İslamcılık, Batı ile entegrasyonu reddeden, antiemperyalist ve antisyonist karşılığı olan bir ideolojidir; etnik ve bölgesel kimlikleri tanımayan ve ulus yerine ümmet kavramını esas alır ve bireysel İslami yaşam yerine toplumsal İslami yaşam biçimini benimser. Ayrıca İslamcılık, küresel güçlere karşı koyar ve dünyada Müslümanlara yapılan zulümlere kayıtsız kalmaz. Gelineen noktada Türkiye'li İslamcılarının bu dinamiklerini yitirdikleri görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (2006). *The Making of Modern Turkey Raulledge* (Y. Alogan, Çeviri.). İstanbul: Kaynak Yayınları. (İlk baskı 1995).

Akdoğan, Y. (2004). *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Aksiyon, (2000, Mart 18-24). İslami Gençlik Kabuk Değiştiriyor. *Aksiyon*, 32-39.

Aktaş, M., Bora, T., Onay, A., Yaşa, E. (1987). *ANAP Yutuyor, Erbakan Tekeli Bitiyor, Radikal Alternatif Yok, İslamcılar Bunalımda*. *Yeni Gündem*, 93, Aralık 1987.

Aktay, Y. (2004a). Sunuş. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 13-25). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y. (2004b). Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 68-95). İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyel, S. (2010). *MTTB ve MTTB’liler*. İstanbul: Hemenora Yayınları.

Akyol, T. (2010, Aralık 29). *Akif’in Serveti*. *Milliyet Gazetesi*.

Albayrak, S. (1984). *Türkiye’de Din Kavgası*. İstanbul: Şamil Yayınevi.

Altundal, A. (2011). Habertürk Televizyonu, 18 Şubat 2011.

Anonim, (1990). *Milli Nizam Partisi Niçin Kapatıldı?* Ankara: Vesika Yayınları.

Armağan, M. (2011, Ocak 2). *Said Nursi ile Mustafa Kemal Hiç Karşılaştı mı?* *Zaman Gazetesi*.

Ateş, T. ve Karakaş, E. ve Ortaylı, İ. (2005). *Barış Köprüleri Dünyaya Açılan Türk Okulları-I*. İstanbul: Da Yayıncılık.

Aydın, M. (2004). Süleymanlık. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 308-322). İstanbul: İletişim Yayınları.

Barthi, İ. (1990, Ağustos), *Yugoslavya Müslümanları Parti Kurdu*. Girişim, 59, 22.

Berkes, N. (2002). Türkiye’de Çağdaşlaşma. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bora, T. (1998). Türk Sağının Üç Hali. H. Türkmen (edt.), *Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştiri* içinde (89) İstanbul: Ekin Yayınları.

Bostan Ünsal, F. (2004). Mehmet Akif Ersoy. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 72-89). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bu Meydan, (1990, Ağustos). *İşkencede Son Durak: Yılanlı Odalar*. Bu Meydan, 18, 10-12

Bu Meydan, (1990, Haziran). *Afganistan Cihadı Üzerine Gerçekçi Bir Bakış*. Bu Meydan, 16, 9-19.

Bulaç, A. (2004). İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 48-67). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (2005, Haziran). İslamcılık ve Türkiye’de Yaşadığı Tecrübe. Özgün İrade, 14, 48-59.

Bulaç, A. (2008). *Din, Kent ve Cemaat, Fethullah Gülen Örneği*. İstanbul: Ufuk Kitap.

Bulaç, A. (2009). *Göçün ve Kentin Siyaseti*. İstanbul: Çıra Yayınları.

Cündioğlu, D. (1998). *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Cündioğlu, D. (2005). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Çaha, Ö. (2004). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 476-492). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakır, R. (1988). İslami Komün: İbadetten Eğlenceye Ortak Yaşam. M. H. Yavuz (edt.), *Islamic Political Identity in Turkey* içinde (280). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Çakır, R. (1990). *Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, R. (2004). Milli Görüş Hareketi. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 544-575). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakır, R. ve Bozan, İ. ve Talu, B. (2004). *İmam-Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: Tesev Yayınları.

Çalmuk, F. (2004) Necmettin Erbakan. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 550-567). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çayır, K. (1999). *Yeni Sosyal Hareketler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Çetinkaya, Y. D. (2008). Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler. Y. D. Çetinkaya (edt.), *Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim* içinde (s. 15-61). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çınar, M. (2004). Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 157-177). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çınar, M. (2005). *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Çoban B. (2009). Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf Mücadelesi ve Ütopya. B. Çoban (edt.), *Küreselleşme, Direniş Ütopya Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet* içinde (s. 9-41). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Dağcı, G. T. (2006). *Ordu Siyaset İlişkisi*. İstanbul: İlgi Yayınları.

Daniş, M. (1990, Temmuz). *Cezayir Allahu Ekber Dedi*. Girişim, 58, 32-33.

Deveci, M. N. (2005, Nisan). *Zamanın Meselelerine Zamane’nin Cevabı: İslamcılık*. Özgün İrade, 12, 66-69.

Doğan, D. M. (1997). *Batılılaşma İhaneti*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Duran, B. (2004). Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları Dönüşümü ve Evreleri. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 129-155). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ebaugh, H. R. (2010). *Gülen Hareketi, İnanç Tabanlı Bir Sivil Toplumsal Hareketin Sosyolojik Analizi* (Ö. Baldık, Çeviri). İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.

Eliyaçık, İ. ((2005, Haziran). *İslam Dünyasının Geleceği*. Özgün İrade, 14, 32-35.

Erbakan, N. (1991). Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri. M. Çınar (edt.), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* içinde (39). Ankara: Dipnot Yayınları.

Erbakan, N. (2010). *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*. Ankara: Esam Yayınları.

Erkilet, A. (2004). Ercümen Özkan. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 684-692). İstanbul: İletişim Yayınları.

Erkilet, A. (2004). *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Ankara: Hece Yayınları.

Ersoy, M. A. (2007). *Safahat*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Eryılmaz, B. (2008). *Bürokrasi ve Siyaset, Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Esposito, J. L. (2002). *The Islamic Threat: Myth or Reality* (Ö. Baldık, A. Köse, T. Küçükcan, Çeviri.). Oxford: Oxford University Press. (İlk baskı 1999).

Eygi, M. Ş. (1998). Diyanet'in 1981'deki Gizli Raporu. İsmail Kara (edt), *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* içinde (166). İstanbul: Dergah Yayınları.

Girişim, (1990, Haziran). Girişim, 57.

Gökçaftı, M. A. (2005). *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Göle, N. (1999). *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları

Göle, N. (1991). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gülen, M. F. (1997). Küçük Dünyam. A. Bulaç (edt.), *Din-Kent ve Cemaat, Fethullah Gülen Örneği* içinde (128). İstanbul: Ufuk Kitap.

Gülen, M. F. (1998). Cevap Veriyorum. Aksiyon, 183, Haziran 1998. 6- 12. İ. Kara (edt.), *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* içinde (347). İstanbul: Dergah Yayınları.

Gültekin, M. B. (1995). *Laikliğin Neresindeyiz, Kemalizm'in Laikliğinden Türk İslam Sentezine*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Haftalık, (2006, 156). *Nasıl İslami Usul Sosyetik Olunur*. Haftalık, 26-29

Hatipoğlu, Ö. V. (1994, Ocak). *RP Kitle Partisi (Olmalı) Mı?* Panel, 51.

Heper, M. (2006). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Heper, M. (2007). Atatürk'te Devlet Düşüncesi. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay (edt.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (s. 219-245). İstanbul: Alfa Akademi Yayınları.

Hürriyet, 18 Nisan 1997 akt. Yavuz, 2005: 272.

İnsel, A. (1990). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. İstanbul: Birikim Yayınları.

İnsel, A. ve Kıvanç. Ü. (2008). *Ergenekon'a Gelmeden: Türkiye'de Devlet Zihniyeti*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Jaschke, G. (1972). *Yeni Türkiye’de İslamcılık* (H. Örs, Çeviri.). Ankara: Bilgi Yayınları.

Jasper, J. M. (1997). *Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık* (S. Öner, Çeviri). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kahraman, İ. (2004). Açılış. M. Ç. Okutan (edt.), *Bozkurt’tan Kur’an’a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* içinde (s. 7-9). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kahraman, H. B. (2008). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi – 1 Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kara, İ. (1986). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*. İstanbul: Risale Yayınları.

Kara, İ. (1994) *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler III*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Kara, İ. (2004). İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 34-47). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İ. (2009). *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Karabaşoğlu, M. (2004). Said Nursi. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 270-289). İstanbul: İletişim Yayınları.

Karpat, H. K. (2008). *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal Kültürel Ekonomik Temeller*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kavaklı, E. (1983, Ağustos). Zafer Dergisi Etrafında Düşünceler. Sur, 89, 42.

Kavaklı, E. (1983, Eylül). Sızıntı Dergisi ve Bir Mucize. Sur, 90, 20-21.

Kayhan, B. (2004). Ünivesritemiz Açılırken. M. Ç. Okutan (edt.), *Bozkurt'tan Kur'an'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* içinde (s. 7-9). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kazancıgil, A. (2007). Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay (edt.) *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (s. 64-87). İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları.

Keleşoğlu, E. (2008). Filistin'de Bir Toplumsal Hareket. Y. D. Çetinkaya (edt.) *Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim* içinde (s. 505-523). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kısakürek, N. F. (1977). *Son Devrin Din Mazlumları*. İstanbul: B. D. Yayınları.

Kısakürek, N. F. (1987). *Çile*. İstanbul: B. D. Yayınları.

Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Komşuoğlu, A. ve Kurtoglu Eskişar, G. M. (2009). *Siyasal İslam'ın Farklı Yüzleri*. İstanbul: Profil Yayıncılık.

Köker, L. (2008). *Demokrasi Eleştiri ve Türkiye*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Kömeçoğlu, U. (1999). Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi N. Göle (edt.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri Bir Atölye Çalışması* içinde (s. 148-194). İstanbul: Metis Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (1999). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, Siyaset Sorunu Açısından Din-Felsefe İlişkileri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (2004). Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık içinde* (s. 201-216). İstanbul: İletişim Yayınları.

Küçükyılmaz, M. (2009). *Türkiye’de Siyasal Katılım, Tek Partiden Ak Parti’ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları*. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Landau, J. M. (2001). *The Politics of Pan-Islam –Ideology and Organization-* (Nigar Bulut, Çeviri), New York: Oford University Press.

Lewis, B. (1988). The Political Language of Islam. M. H. Yavuz (edt.), *Islamic Political Identity in Turkey* içinde (280). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Lewis, B. (1991). *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (M. Kıratlı, Çeviri.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. (İlk baskı 1970).

Maktav, H. (2004). Kuran’dan Kurama İslami Sinema. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık içinde* (s. 989-1019). İstanbul: İletişim Yayınları.

Manaz, A. (2008). *Siyasal İslamcılık I Dünyada Siyasal İslamcılık*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (2004). Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık içinde* (s. 411-419). İstanbul: İletişim Yayınları.

Nokta, (1988, Mayıs). Nokta, 21.

Nokta, (1990, Mart). Nokta, 12.

Okutan, M. Ç. (2004). *Bozkurt'tan Kur'an'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Öke, M. K. (1991). *Hilafet Hareketleri, Güney Asya Müslümanlarının İstiklal Davası ve Türk Milli Mücadelesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Öğrenci Seçme Yerleştirme Merkezi Kılavuzu, (1988).

Özcan, A. (1996). *İslami Uyanıştan İslami Harekete*. İstanbul: Şafak Kitabevi.

Özdalga, E. (2006). *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif* (Gamze Türkoğlu, Çeviri). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, H. (t.y), *Mamak Zindanlarında Bir Akıncı Tarihe Notlar*. İstanbul: Milsan A. Ş.

Özdenören, R. (2004). Necip Fazıl Kısakürek. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 136-149). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özen, H. (2007). *Located Locally, Disseminated Nationally: A Discursive Analysis of the Case of Bergama Movement in Turkey*. Yayımlanmamış doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özipek, B. B. (2004). Serbest Fırka'nın Mürtecileri. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 245-259). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özkan, E. (1996, Aralık). *Kuran'ı Anlamanın Önündeki En Yeni Engel: Mealcilik*. İktibas, 216, 7-9.

Özsoy. Ö. ve Güler (2006). *Konularına Göre Kur'an (Sistemantik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınevi.

Öztürk, Y. N. (1993 Eylül) Kötülüklerin Anası Yobazlık. İktibas, 177, 24-25.

Parla, T. (1992). Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları; Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku. A. İnsel ve Ü. Kıvanç (edt.) *Ergenekon'a Gelmeden: Türkiye'de Devlet Zihniyeti* içinde (s. 76-77) İstanbul: Birikim Yayınları.

Pope, N. ve H. (2000). *Turkey Unveiled* (D. Öktem, Çeviri.). New York: Gelenek Yayıncılık.

Ramazan, T. (2005). *İslami Yenilenmenin Kökenleri* (Ayşe Meral, Çeviri). İstanbul: Anka Yayınları.

Roy, O. (1994). *Siyasal İslamın İflası* (C. Akalın, Çeviri.). İstanbul: Metis Yayınları. (İlk baskı 1992).

Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam* (H. Bayrı, Çeviri.). İstanbul: Metis Yayınları. (İlk baskı 2002).

Sabah, (2004, Mayıs 16). Muhafazakar ve Bronz. Sabah Aktüel Pazar, 13.

Sabah, (2001, Nisan 12).

Sabri Efendi, M. (1998). *Hilafetin İlgasının Arkaplanı* (O. Yılmaz, Çeviri.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Safa, P. (1997), *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sağlam, M. (2005). Türk Eğitim Sistemine Genel Bir Bakış. T. Ateş, E. Karakaş, İ. Ortaylı (edt.), *Bariş Köprüleri Dünyaya Açılan Türk Okulları-1* (27-34). İstanbul: Da Yayıncılık.

Sarıbay, A. Y. (2004). Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 576-590). İstanbul: İletişim Yayınları.

Subaşı, N. (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları.

Şenlikoğlu Özkan, E. (1988). İslam'da Erkek. R. Çakır (edt.), *Ayet ve Slogan* içinde (197-199). İstanbul: Metis Yayınları.

Şimşek, S. (2004). İslamcılık ve Kuran. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 698-714). İstanbul: İletişim Yayınları.

Tan, A. (2009). Kürt Sorunu. İstanbul: Timaş Yayınları.

Tekin, M. (2004). Ticanilik. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 260-263). İstanbul: İletişim Yayınları.

Tekin, Y. ve Akgün, B. (2004). İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 652-663). İstanbul: İletişim Yayınları.

Tempo, (2005, Ağustos 9). *İslamcılarda Cinsellik Patladı*. Tempo, 28-37.

Tempo, (2005, Eylül 27). *Türbanlı Porno*. Tempo, 22-28.

Tempo, (2005, Ekim 18). *Müslüman Kocalar İkinci Hanıma, Birinci Hanımlar Psikiyatra*. Tempo, 24-27.

Tempo, Mayıs 1). *İslami Cephede Cinsellik Patladı*. Tempo, 16-21.

Tempo, (2008, Mayıs 8). *İslami Sosyetenin En'leri*. Tempo, 36-40.

Temur, Ö. F. (1989, Ağustos). *Adnanizm Cereyanına Dikkat!* Girişim, 47, 28-31.

Tezcan, D. (2007). *Bir Çığır Öyküsüdür: "Şule Yüksel Şenler"*. İstanbul: İlke Yayıncılık.

Tilly, C. (2008). *Toplumsal Hareketler 1768-2004* (O. Düz, Çeviri.). İstanbul: Babil Yayınları.

Tuğal, C. (2010). *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, T. Z. (2003). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*. İstanbul: Ekin Yayınları.

Türküne, M. (1991). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Uzunlar, H. (1990, Ağustos), *Cezayir'de İslam'ın İlerleyişi*. Girişim, 59, 14-18.

Yavuz, H. Y. (2004). Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık içinde* (s. 264-294). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yavuz, M. H. (2004). Neo-Nurcular: Gülen Hareketi. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık içinde* (s. 295-307). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yavuz, M. H. (2005). *Islamic Political Identity in Turkey* (A. Yıldız, Çeviri.). İstanbul: Kitap Yayınevi. (ilk baskı 2003).

Yavuz, M. H. ve Esposito, J. L. (2004). *Laik Devlet ve Gülen Hareketi* (İ. Kapaklıkaya, Çeviri.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık. (İlk baskı 2003).

Yeni Aktüel, (2005, Ekim 11-17). *Türk'üm, Doğruyum, Çalışkanım*. Yeni Aktüel, 22-32.

Yıldırım, R. (2005, Nisan). *Bir Tarzı-Siyaset Olmaktan Çıkan İslamcılığın Siyaset Tasavvuru Var mıdır?* Özgün İrade, 12, 70-76.

Yıldırım, İ. (1990, Mart). *Risale-i Nur Manasız Bir Kültür Hareketi Değil, Köklü Bir İnkılab Hareketidir*. Girişim, 54, 50-52.

Yılmaz, M. (2004). Darbeler ve İslamcılık. T. Bora ve M. Gültekingil (edt.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* içinde (s. 632-639). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zelyut, R. (1996) *Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset*. İstanbul: Yön Yayıncılık.

Zürcher, E. J. (1993) *Turkey, A Modern History* (Y. S. Gönen, Çeviri.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

1. 10 Aralık 2010 tarihinde <http://www.haber7.com/haber/20101210/iki-donum-noktamiz-erbakan-ve-gulen.php> adresinden alınmıştır.

2. 15 Aralık 2010 tarihinde <http://www.ozgundurus.com/Haber/Dusunce-Analiz/29042010/Ali-Bulac-Iktidar-bizi-ejderha-yapiyor.php> adresinden alınmıştır.
3. 15 Ocak 2011 tarihinde http://haksozhaber.net/author_article_detail.php?id=13041 adresinden alınmıştır.
4. 20 Nisan 2011 tarihinde www.hizbuttahrir.org adresinden alınmıştır.
5. 28 Nisan 2011 tarihinde <http://www.milligorus-forum.com.tr/roportajlar/56871-avrupa-milli-gorus-44-yasinda-1-a.htm> adresinden alınmıştır.
6. 29 Nisan 2011 tarihinde <http://www.milligorusportal.com/showthread.php?t=10122&page=1> adresinden alınmıştır.
7. 1 Mayıs 2011 tarihinde <http://www.nemruthaber.com/turkiye/fethullah-gulen-ile-mehmet-sevket-eygi-duellosu-kizisti.htm> adresinden alınmıştır.
8. 1 Mayıs 2011 <http://www.nemruthaber.com/turkiye/fethullah-gulen-ile-mehmet-sevket-eygi-duellosu-kizisti.htm> adresinden alınmıştır.
9. 2 Mayıs 2011 tarihinde <http://www.netpano.com/haber/4249/R%C4%B1dvan/Kaya/%E2%80%9CAK/Parti/%C4%B0slamc%C4%B1lar%C4%B1/D%C3%B6n%C3%BC%C5%9Ft%C3%BCrd%C3%BC%E2%80%9D> adresinden alınmıştır.

10. 19 Mayıs 2011 tarihinde

<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Default.aspx?i=18341&y=HarunTokakPazar>

adresinden alınmıştır.

Görüşme Listesi

Bireysel Görüşmeler

1. Emin Acar, 12 Aralık 2010.
2. Ercivan Özyer, 23 Eylül 2010.
3. Ersönmez Yarbay, 17 Temmuz 2010.
4. Hamza Türkmen, 11 Aralık 2010.
5. Mehmet Altunbaş, 05 Şubat 2011.
6. Muhammet Erbay, 17 Temmuz 2010.
7. Oya Akgönenç, 12 Mayıs 2010.
8. Rıdvan Kaya, 18 Şubat 2011.
9. Yasin Aktay, 15 Ocak 2011.

Grup Görüşmesi

1. Boğaziçi Üniversitesi öğrenci grubu, 23 Nisan 2011.

ÖZET

UZUN, Necmi.

TÜRKİYE'DE İSLAMCI HAREKET: GELİŞİMİ, İLİŞKİLERİ, AYRILIKLARI VE DÖNÜŞÜMÜ

Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011

Türkiye'de İslamcılık düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin Batı'nın gerisinde kalması ve yanlış Batılılaşma yapıldığı gerekçesiyle devleti kurtarmak adına bir grup İslamcı aydın tarafından geliştirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla onun mirası üzerinde kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadroları devleti laik esaslar üzerine kurduklarından dini kamusal alandan çıkarmışlardır. Bu kadrolar, laik reformları gerçekleştirmek için İslamcılarının muhalefetini önlemek amacıyla sert yasal tedbirler almışlar, dini yaşam biçimlerine ve dini sembollere yasaklar getirmişler ve topluma milli bir din dayatmışlardır. Buna karşılık İslamcılar, bu uygulamalara yerel düzeyde karşılık vermişler ancak başarılı olamamışlardır.

1924-1950 arası dönemde hemen tüm dini yaşam alanları kısıtlandığından İslamcı aktörler geri çekilmişler ve informal yollarla özellikle dini eğitim ve kültürel alanda gizli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde özellikle Nurculuk ve Süleymancılık hareketleri halk tabanında karşılık bularak cemaat oluşumu sürecini başlatmışlardır. Türkiye'nin 1945'ten itibaren çok partili sisteme geçmesiyle oluşan nisbi özgürlük ortamından yararlanan İslamcı aktörler, faaliyetlerini artırarak güçlenmeye başlamışlardır. Gazete ve dergilerle başlayan bu süreç, 1960'ların sonlarından itibaren müstakil bir İslamcı partinin kurulmasıyla siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel alanda yaygınlaşmıştır.

İslamcılık, 1950'den sonra uluslar arası İslamcı hareketlerden de etkilenecek, çeşitlenmiş ve güçlenmiştir. Siyasal İslamcılığın çekim merkezi oluşturduğu bu süreçte cemaat ve tarikat ağları ile radikal İslamcılık arasında geniş bir düzleme oturan İslamcı aktörler hem sistemle hem de kendi aralarında uzlaşma ve çatışmalar

yaşamışlardır. İslamcı hareketi, ideolojik merkezinin en büyük tehlikesi olarak gören Kemalist'ler ise onu durdurmak için birçok kez hukuksuz yollara başvurmuşlardır.

Sonuçta İslamcı hareket, ulusal ve uluslar arası gelişmelere paralel olarak ve toplumsal dinamiklere göre büyük bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu çalışmada, İslamcı hareketin sebep-sonuç ilişkisi içinde ve toplumsal hareket yaklaşımları çerçevesinde gelişim nedenleri, önemli aktörleri, sistemle ve kendi aralarındaki ilişkileri, ittifakları, çatışmaları ve etkileşimleri araştırılmıştır.

Anahtar Sözcükler

1. İslamcılık
2. Kemalizm
3. İslamcı Hareket
4. Çatışma
5. Dönüşüm

ABSTRACT

UZUN, Necmi.

THE DEVELOPMENT, RELATIONS, CONFLICTS AND TRANSFORMATION OF ISLAMIC MOVEMENTS IN TURKEY

Post Graduate Thesis, Ankara, 2011

The Islamic thought in Turkey has been developed by a group of Islamic intellectuals to stop the Ottoman Empire from collapsing due to underdevelopment and inaccurate modernisation policy and to save the nation through an Islamic referenced restoration strategy. Forming a secular state upon the heritage of the Ottoman Empire after her fall, the formers of the new Turkish Republic excluded Islam from public territory. This team introduced harsh legal measures to avoid the opposition of the Islamists against the secular reforms to be performed and also banned their lifestyles and religious symbols and tried to apply a national belief of their own replacing original Islam. The Islamists countered them through local attempts but were unsuccessful.

During the 1924-1950 period, the Islamists withdrew because almost all religious practices were banned and they started to provide informal religious training and cultural activities underground. The Nur and Suleymanist movements were the primary movements who took the initiative in this context and formed their bloc which gained support from the conservative community. Taking advantage from the relatively low liberty era following the recognition of the multi-political system, the Islamists increased their activities and strengthened their power. Emerging with newspapers and magazines, this process gave the opportunity to form an individual Islamic party, formal and nonformal educational and cultural institutions, NGO's and business organisations which in all pervaded the Islamic sphere in the nation.

The Islamic movement, influenced by national and international Islamic activities, gained variety and power after the 1950's. Political Islam being the gravity centre for all, the Islamic actors were installed between many religious blocs and

sects from moderate to radical Islamic groups which were in accordance as well as in conflict between themselves and also the state. Considering the Islamic movements as the most dangerous threat for its ideological centre, the Kemalists tried to avoid them in terms of illegal means.

Eventually, the Islamic movement went through a variation and transformation process parallel to domestic and international developments and social dynamics. In accordance with the social movement approaches, this study seeks the cause-effect relation behind the development of the Islamic movement in Turkey; its main actors, the relations, disputes, conflicts, alliances and the interaction between the system and themselves.

Key Words

1. Islamism
2. Kemalism
3. Islamic Movement
4. Conflict
5. Transformation

