

## FAZLA POLİTİK, BİRAZ ENTELEKTÜEL: İSLAMCILIĞA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Murat Küçükçiftçi, özellikle son yıllarda yoğunlaşan İslamcılık eleştirilerini derleyip analiz ediyor.

**Murat KÜÇÜKÇİFTÇİ**

<https://www.sinequanon.ist/yazi/islamciliga-yoneltilen-elestiriler>

### Giriş

İslamcılık, bir eleştiri kültürü olarak ortaya çıkmıştır. İslamcılığın bütün diğer özelliklerini açıklayan temel bir özellik aradığımızda karşımıza bu olgu, yani eleştirelilik çıkacaktır. İslamcılarının ilk önce siyasi, devamında ise itikadi ve kültürel bütün tespit ve teklifleri, söz konusu alanlara yönelik sayısız eleştiri barındırır. İslamcılar Batı'yı, Doğu'yu, tarihi, kurumları, ulemayı, bürokrasiyi, tasavvuf ve tarikatları, edebiyat ve sanat anlayışlarını, gündelik hayat alışkanlıklarını, aynı amacı paylaştıkları farklı ideolojik yönelimleri eleştirmişlerdir. Eleştirel yönü ağır basan böylesine bir ideolojinin eleştirilmemesi elbette düşünülemezdi. İslamcılık da bir hayli eleştirilmiştir. Bu yazı, İslamcılığa yöneltilen eleştirileri temsil gücü yüksek isimler üzerinden tartışma amacı taşımaktadır. İsmail Kara İslamcılığı entelektüel kamuoyuna tanıttığı, tanıtırken de eleştirdiği için tercih edilmiştir. Ahmet Çiğdem, sonu Yahya Kemal'e varan sayısız muhafazakâr eleştirinin nitelikli bir örneğini sunduğu, Tanıl Bora ise Türk solunun dine ve elbette İslamcılığa bakışını düşünsel yönden biraz tashih, çokça tahkim etmeye çalıştığı için değerlendirilmiştir. Şerif Mardin, sosyal bilimlerle uğraşan çoğu akademisyenin esirgediği bir dikkati din konusuna özellikle yöneltmesiyle öne çıkmıştır. Bu yazıda ele alınan tarih aralığında hayli savunucusu bulunan bir İslamcılık yorumu ve eleştirisini günümüzde her yönüyle devam ettirmesi sebebiyle Abdurrahman Arslan'ın fikirleri tartışılmıştır. Son olarak Mümtaz'er Türköne ve Ali Bulaç arasında başlayan tartışmanın, İslamcılık eleştirilerinin en zayıf ve politik halkası olduğu görülecektir.

İlk olarak belirtmek gerekir ki İslamcılığa yöneltilen eleştiriler denildiğinde Cumhuriyet dönemiyle ilgili bir meseleden, özellikle de 1980 sonrası bir süreçten bahsedilmektedir. Mesela Meşrutiyet İslamcılığını konumuz itibariyle ele aldığımızda, Türkçülerle İslamcılar arasında gerçekleşen İslam'da kavmiyet tartışması dışında kayda değer bir başlıkla karşılaşmayız. Söz konusu dönemin bütün ideolojik yönelimleri devletin ayakta kalmasını sağlamak ve geri

kalmışlıktan kurtulmak noktasında birleşir. Deyim yerindeyse bütün ideolojiler bir yönüyle devletçidir. Devlet adına ve hakkında konuşmaktadır. Türkçülerle İslamcılar, hatta İslamcılarla Batıcılar arasında en temeldeki amaç konusunda ayrılık görülmez. Örneğin Ziya Gökalp “Türkçülük, aynı zamanda İslamcılıktır” (1976, s. 55) diyebilmiştir. Bu durum Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e kadar olan dönemin ideolojiler arası eleştiriden çok, alışveriş ve dirsek temasları konusunda fikir verici olduğunu gösterir. Yani Meşrutiyet döneminde yazılıp çizilenler, İslamcılığa yöneltilen eleştiriler gibi bir başlığı anlamak için doğru bir zemin değildir. Ancak Meşrutiyet İslamcılığı hakkında 80’den sonra yapılan çalışmalar, konumuz açısından hayati önemi haizdir.

Cumhuriyet’in ilanından 1980’lere kadar geçen sürecin de İslamcılığa yöneltilen eleştiriler konusunda ağırlık merkezi olduğu söylenemez. Saltanatın kaldırılması ve hilafetin ilgasıyla İslamcılığın siyasi dayanak noktası ortadan kalkmış, böylece öncelikler değişerek siyasetin yerini son derece törpülenmiş bir kültür almıştır. 1924’te şer’i mahkemelerin kaldırılması, 1926’ta İsviçre Medeni Kanunu’nun kabulü, 1928’de devletin dininin İslam olduğunu belirten ifadenin anayasadan çıkarılması ve Latin alfabesinin kabulü gibi yasal düzenlemeler ve 1950’ye kadar hiçbir cami inşaatına izin verilmemesi gibi radikal uygulamalar, yaşamasına izin verilen kültürün cılızlığını göstermeye yetecektir. Cumhuriyet’in ilanından 1980’lere kadar İslam ve İslamcılık, eleştiri konusu yapılacak düşünsel bir oluşumdan çok bir güvenlik sorunu olarak değerlendirilmiştir.<sup>[1]</sup> İrtica/gericilik söylemini bir eleştiri olarak değerlendiremeyiz bu yüzden. Sonuçta bu söylem, arkasına devlet ve anayasayı almıştır. Eleştiri dediğimiz faaliyette ise eleştiren ve eleştirilen tarafların birbirinin muadili olması beklenir. Eleştiri askerî bir operasyon çağrısı değildir, entelektüel bir eylemdir. Eleştiren, eleştirilmeyi de göze aldığını göstererek bir açıklık sergiler. İrtica söyleminin can suyu ise böyle bir açıklık değil, totaliter araç ve varsayımlardır.

Genel hatlarıyla söylersek 1924-1950 arası, İslamcı düşüncenin ne eleştiren ne de eleştirilen konumunda olduğu bir suskunluk dönemi olarak değerlendirilebilir. 1950-1980 arası ise İslamcılığın sosyalist-komünist tehlikeye karşı milliyetçi-muhafazakâr cephe içinde görünmez olduğu, ancak gitgide kendisini bulmaya, hatta yeniden inşa etmeye çalıştığı bir dönemdir. Kemalist politikalar Meşrutiyet döneminde başlayan İslamcı düşüncenin doğal seyrine ket vurmuş, bu kesintiden sonra İslamcılar tercüme faaliyetlerinin eşlik ettiği bir yeniden inşa sürecini yaşamışlardır. Bu tercümelerin mahiyeti, nitelik ve niceliği, olumlu yahut olumsuz etkileri gibi hususlar İslamcılığa yöneltilen eleştiriler konusunun ana başlıklarından biridir. Yazının ilerleyen kısımlarında, İslamcılığı eleştiren farklı isimlerin tercüme konusunu nasıl değerlendirdiğini göreceğiz.

1980 öncesi manzaranın İslamcılığa yöneltilen eleştiriler konusunda açıklayıcı mahiyette olmadığını söyledik. Peki, niçin 1980 ve sonrası? Bu dönemin İslamcılık tartışmaları konusunda açıklayıcı olmasının sebeplerine bakalım. İlk olarak sadece İslamcılığı değil, bir bütün olarak Türk düşünce hayatını ilgilendiren bir atmosferden, postmodernizmden bahsetmemiz gerekecek. Postmodernizm, her şeyden önce eleştirel bir duruşu ifade eder. Modernizmin ilerlemeci tarih anlayışı, akıl, bilim, Batı merkezli evrensellik iddiaları, pozitivizm, ulus devlet ve bunlar gibi aydınlanma düşüncesine dayanan daha pek çok olgu, olay ve kavrama yönelik eleştiriler postmodernizmin ana gövdesini teşkil eder. Batılılar tarafından Batı'ya yöneltilen eleştiriler, 80'lerden itibaren dünya çapında popülerlik kazanmıştır. Modernizme yönelik eleştiriler, bu dönemde İslamcılığın yeniden yükselişe geçmesiyle çakışır. Postmodernizm, İslamcılığın Batı karşısındaki eleştirel konumunu tahkim etmeye yarayan bir etken olarak değerlendirilmiştir. İslamcıların Nietzsche, Heidegger, Habermas, Foucault, Feyerabend gibi düşünürlerle olan ilgisi, bu isimlerin hem Batılı hem Batı'yı eleştiren, böylece İslamcılarını elini güçlendiren yazarlar olmasına bağlanır(Dellaloğlu, 2016, ss. 94, 96). İslam ve bilim tartışmaları da aynı bağlamda hatırlanabilir. Anlaşılabileceği üzere postmodernizm, genel olarak Türk düşüncesine eleştirel bir ivme kazandırmış[2], bu durum İslamcılarının işine yaradığı kadar İslamcılığın da eleştirileceği bir atmosfer oluşturmuştur.

İslamcılığın 80'lere doğru kendisini bulmasını ve temel bir tartışma başlığı olmasını sağlayan bir diğer faktör "üçüncü dünya sosyalizminin başarısızlığı"dır (Sayyid, 2017, s. 67). Özellikle Arap coğrafyasında sömürge sonrası başa getirilen yerel elitlerin milliyetçi ve seküler siyasetine karşı İslamcılık Batı ve Amerika'nın olduğu kadar, Doğu ve Rusya'nın da alternatifi olarak öne çıkmıştır. Türkiye'de, 1960'lar gibi erken sayılabilecek bir tarihten itibaren İslamcılardan yapılan tercümelemler, bu sürecin yakından takip edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Arap dünyasındaki sömürgecilik ve milliyetçilik karşıtı İslamcı siyasetlerin etkisine İran İslam Devrimi'nin yaydığı etkiyi de eklemek gerekir.

80'li yılların İslamcılık için önemini açıklarken postmodernizm, Arap uyanışı ve İran İslam Devrimi gibi dünya ölçeğindeki gelişmeler yanında Türkiye'ye özgü olaylardan da bahsedilmeli. 12 Eylül 1980'de gerçekleşen askerî darbe, sağ-sol ayrımını ve anarşizmini aşmak için İslam'a alan açmıştır. İslam, İslamcılık da dâhil olmak üzere aşırılıkla itham edilen her türden ideolojiyle mücadelenin meşruiyet ve güç kaynağı olarak görülmüştür. Unutmamak gerekir ki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersini zorunlu hâle getiren de 12 Eylül siyasetidir, 1988'e kadar sadece bir adet İmam Hatip Lisesi açan da. Yine de bunlar meselenin politikaya bakan yönü. Entelektüel düzeyde ise 12 Eylül, Türk-İslam sentezine karşılık gelir. 1986'da Aydınlar Ocağı,

bir “Millî Mutabakatlar” çağrısı hazırlar ve Devlet Planlama Teşkilatına Millî Kültür Raporu hazırlanmasında görüşlerini kabul ettirir (İnalçık, 2013, s. 376). İslam’la harmanlanmış bir millî kültür vurgusuna sahip olan çağrı ve rapor, Türk-İslam sentezinin devletin yeni kültür politikasının merkezinde yer aldığını gösterir. Gerek Türkiye gerekse farklı ülkelerdeki İslamî dönüşüm arayışlarına karşı devlet, millî bir İslam anlayışının üzerinde durur. Bu anlayış, İslamcılığı kökü dışarıda olmakla suçlamanın, böylece irtica söylemini yenileyerek işlevsel hâle getirmenin teorik zeminini oluşturur. 70’lerden itibaren kendi ayırıcı vasfını gün yüzüne çıkarmaya başlayan İslamcılık, 12 Eylül siyasetinin Türk-İslam sentezi mantığıyla yeniden 70 öncesine, yani milliyetçi-muhafazakâr çizgiye çekilmek istenmiştir.

### **80’lerden günümüze İslamcılığa yöneltilen eleştiriler**

Bu başlık, son dönem Türk düşüncesinin üzerinde çalışılmamış, karmaşık bir konusunu ifade ediyor. İslamcılığa yöneltilen eleştiriler deyince, eleştirenlerin ve eleştirilenlerin her durumda iki ayrı cepheyi temsil etmediği; çeşitli düşünce yapılarının, entelektüel ve ahlâki kaygıların, varsayım ve ithamların, beklenti ve hayal kırıklıklarının, toplumsal dönüşüm ve siyasi müdahalelerin, dahası psikolojik faktörler ve kişisel hesaplaşmaların iç içe geçtiği, çeşitli katmanlar oluşturduğu bir konudan söz etmiş oluyoruz. Bu nedenle burada düşünceleri tartışılacak isimlerin, öncelikle konunun karmaşık yapısını ortaya koymak üzere seçildiği belirtilmelidir.

### ***Öze dönüş yerine tarihe dönüş: İsmail Kara***

İsmail Kara’nın *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi* başlığı altında hazırladığı antoloji, 1986 yılında yayınlanmıştır. Bu eserin uzun yıllar İslamcılık konusunu araştıranların başvuru kaynağı olduğunu biliyoruz. İslamcılığın tanımı başta olmak üzere Kara’nın yazdığı giriş, eserin nasıl okunacağına dair bir teklif niteliğindedir. Aslında Kara’nın çalışmasında iki farklı teklif bulunduğu söylenilebilir. Birincisi, Kara’nın çalışması bir antolojidir ve her antoloji bir seçme, eleme ve eleştirme mantığına dayanır. Eser seçilen metinlerden ibaret olsaydı bile Kara’nın bize bir teklifte bulunduğunu söylememiz gerekecekti. Bunun yanında Kara eserine bir giriş yazarak, seçtiği metinleri okuyucunun nasıl anlamlandıracağı konusunda da bir teklifte bulunmuştur. Niyetleri, hedefleri ve bilgi düzeyleri farklı olsa da İslamcılık konusunu çalışan çoğu insan, bu giriş metninde yer alan eleştirileri bazen olduğu gibi alarak bazen dönüştürüp sivrilterek bazen de çarpıtarak kullanmışlardır.

İslamcılığı entelektüel düzeyde kavramak isteyenler ilk olarak Kara’nın hazırladığı antolojiye başvurmuştur. Esere gösterilen yoğun ilgi, İslamcılık konusunun o tarihe kadar modern Türk

düşüncesinde kayda değer bir şekilde çalışılmadığını da gösterir. Bu boşluğun sebebi olarak devletin konuya yaklaşımı kadar Türk aydınının tarihsel ve toplumsal gerçeklikten uzaklığı da zikredilmelidir. Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde İslam, Batı karşısında örtbas etmeye çalışılan olumsuz bir özellik ve Türk kültürünün tamamlayıcı unsuru şeklinde biri Batıcı diğeri milliyetçi iki söylemin egemenliğinde ele alınmıştır. Kara'nın çalışmaları böyle bir bağlam içinde anlam kazanır. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*'nin etkileri üzerinden düşündüğümüzde, Türk düşüncesinde İslamcılığın, kendisine yöneltilen eleştiriler üzerinden tanınan, fark edilen bir ideoloji olduğunu söyleyebiliriz.

Kara'nın "Giriş" metninde yaptığı İslamcılık tanımını hatırlamakta fayda var: "İslamcılık, 19-20. Yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla 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 olarak tarif edilebilir"(Kara, 2014b, s. 17)

Metnin devamına ve Kara'nın diğer çalışmalarındaki İslamcılık eleştirilerine baktığımızda, eleştirilerin bu tanımın bir uzantısı, açılımı ve izahı niteliğinde olduğunu görürüz.

Kara'nın eleştirilerinde en önemli başlık gelenek yahut tarihsel tecrübe meselesidir. Kara, "Evrim düşüncesinin bir ürünü olan ilerleme (terakki) fikrine çok bel bağlamaları, onları zaten büyük ölçüde geçmişten, gelenekten ayrı düşürmüştü" diyerek (2014b, s. 18) İslamcıların geleceğe karşı menfi tutum takınmalarını eleştirir. İnsan geleceği inşa ederken geçmişten güç devşirmek durumundadır. Mazi, tarihsel tecrübe demektir ve bu tecrübe olmadan kimlik ve kişilik inşa edilemez. İslamcılar tarafından müspet çağrışımlarla kullanılan gelecek ise özellikle kutsal metinlerde "yarın" kelimesiyle kıyameti, belirsizliği ve güvensizliği hatırlatacak biçimde kullanılır(Kara, 2014a, s. 78). İslamcıların tarihi paranteze alma konusundaki tavırları sonradan devlet politikası hâline gelecek bir yaklaşımla, yani Kemalizmle uyum hâlinededir. Kara'ya göre Cumhuriyet döneminde geleceğe menfi yaklaşımın en kayda değer istisnası Nurettin Topçu'dur. Kara'nın Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'in yaklaşımını "bir tür tarihe dönüş" (Kara, 2014a, s. 90) olarak isimlendirmesi, İslamcıların ortaya koyduğu bir tarih tasavvuru teklifi olan "öze dönüş"[\[3\]](#) kavramını hatırlatır. Kara, öze dönüş çağrısına karşı tarihe dönüşün tarafındadır. Öyle ki Topçu'dan bahsettiği satırlarda kahramanını bulmuş gibidir.

Kara'ya göre Topçu ve Kısakürek'le görünür olan tarihe dönüş fikri, 60'larda başlayan tercüme faaliyetleriyle kesintiye uğramıştır. Bu yönüyle İslamcı tercüme faaliyetlerine Kara'nın bakışı

olumsuzdur. Sömürge tecrübesini yaşamış isimlerden yapılan tercümelemler, tarih tasavvurumuzu olumsuz etkilediği gibi toplumsal ve siyasal gerçekliğimizi de açıklayıcı değildir. Tercüme eserlerle yaygınlaşan ümmetçi söylemler siyasal ve toplumsal bir merkezden yoksundur. Bu söylemler Türkiye’de İslamcılığın kendini bulması yolunda sergilediği milliyetçilik karşıtlığıyla birleşince İslamcılar sağlıklı bir tarih tasavvurundan Meşrutiyet’ten sonra bir kez daha uzaklaşmıştır.

Kara’nın İslamcılığa yönelik bu eleştirileri, İslamcı tarih tasavvuru etrafında şekillenir. İslamcılarının mucizeleri yorumlama biçimleri, Batı konusundaki ikircikli ve eklektik tutumları, çoğu yerde oryantalist dili kullanmaları, tasavvuf ve tarikatlara bakışları hep aynı problemin uzantısıdır. Kara’nın ağırlıklı olarak Meşrutiyet İslamcılarını değerlendirmeye tabi tutması, Türkiye merkezli bir İslamcılığın imkânlarını yokladığını gösterir. Böylece İslamcılarının tarih tasavvuru kadar, İslamcılık hakkında çalışanların konunun tarihine dair tasavvurlarının çarpıklığına da dikkat çekmektedir. İlginç biçimde İslamcılar tarihi paranteze alırken, İslamcılığı çalışanlar da bu düşünce yapısının tarihini paranteze almakta, İslamcılığı çağdaş Arap düşüncesi ya da siyasal İslam söylemine indirgemektedir.

İslamcılığın birikimini Türk düşünce dünyasında hem tanıtmaya hem de tartışmaya açması bakımından Kara’nın eleştirilerinin hakkı teslim edilmelidir. Bununla beraber bu eleştirilerin İslamcılığa dair yapıcı bir katkı gözetmeyen kesimlerce araçsallaştırıldığını da belirtmeliyiz. Örneğin, Ruşen Çakır’ın Kara’nın fikirlerine öteden beri duyduğu ilginin, İslamcılığın kendini sorgulaması ve buradan bir atılım gerçekleştirilmesi amacına matuf olduğu iddia edilebilir mi? Burada sorun sadece İslamcılık eleştirileri üzerinden İslamcılığı başarısızlığa mahkûm edenlerde görülemez elbette. Kara’nın eleştirileri İslamcılığın doğuş yıllarına doğru geriledikçe güçlenip berraklaşırken, günümüze yaklaştığı ölçüde bulanıklaşır. Adeta eleştiri noktalarının İslamcılığın asli karakteri olarak kodlandığını, bu eleştirilerle karşılaşması mukadder olmayan bir düşüncenin İslamcılık içinde mütalaa edilemeyeceği gibi bir sonucun ortaya çıktığı görülür.

### ***Muhafazakâr eleştiri: Ahmet Çiğdem***

İsmail Kara’nın İslamcılık eleştirilerinin merkezinde tarih ve gelenek kavramları bulunurken Ahmet Çiğdem’in eleştirileri modernlik olgusu üzerinden ilerler. Çiğdem’e göre “modernleşmeye ilke olarak en mesafeli duran İslamcılık akımının bile kendine özgü bir yenilikçilik peşinde koştuğu, meşruiyetini teorik özünden çok, bu tavrından türettiği söylenebilir” (Çiğdem, 2001, ss. 55-56). Yine Çiğdem, modern İslam düşüncesi tabirinde baskın kavramın “modern”

olduğunu düşünür. Modernlik çekip alındığında İslamcılıkta kalacak şey, “İslam düşüncesinin tarihsel ürünlerinin estetize edilmiş geleneksel-söylemsel kalıpları” olacaktır (s. 79).

Bu yönüyle Çiğdem, İslamcılığın klasik İslam düşüncesiyle kurduğu ilişkinin sahici bir öze sahip olmadığını, söylem düzeyinde kaldığını savunur. Çünkü gelenek ve tarih ya da katışiksizlik ve otansite, herkese olduğu gibi İslamcılara da uzaktır. İslamcıların bu konuda herhangi bir ayrıcalığı yoktur. Dolayısıyla İslamcıların öncelikle yapması gereken şey, moderniteyle sahici bir hesaplaşmadır. Çiğdem’in sahicilik vurgusu, Meşrutiyet İslamcılığının reformist yönünü tartışmaya devam etmek yerine güncel durumu kavramaya yardım edecek bir yaklaşımı işaret eder. Bahsedilen güncel durum, bir yandan otantik söylemler, diğer yandan realitenin modern kabulleriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. İlk İslamcılardan farklı olarak modernliğin eşliğinde değil merkezinde yer alan bugünün İslamcıları, pratikte kabullendikleri, hatta nimetlerinden faydalandıkları modernliği, teoride reddetmenin kolaycılığını geride bırakmalıdır.

Çiğdem, 1960’larda başlayan tercüme hareketlerini, İslamcıları yeni ilgi alanları ve eğilimlerle karşı karşıya bırakması yönünden önemser. İslamcılığın yenilenmesi, büyük ölçüde tercüme hareketiyle görünürlüğü artan yeni sorunlar etrafında tartışılmıştır. Fakat “bu ‘devşirme ’entelektüalizmin giderek daha da avamileşmesi, canlılığını kaybetmesi, bir kere daha kendi gerçekliği üzerine düşünmenin ehemmiyetini göstermektedir” (Çiğdem, 2001,s. 124). Çiğdem’in “kendi gerçekliği üzerine düşünme” sözüyle kastettiği şey, tarihsel bilinçtir. Bu konuda tıpkı İsmail Kara gibi Said Halim Paşa’yı vurgular; elbette “paşa” olduğuna dikkat çekerek. Dolayısıyla devlete rağmen varlığını koruyabilen bir İslamî hareketin tarihsel temellerini bulmak zordur. Tarihsel bilinç, her halükârda merkezî devlet imgesiyle iç içe ilerleme kaydeder. Cumhuriyet döneminde merkezî devlet imgesinin İslamcılar için bulanıklaşması, İslamcılığı Meşrutiyet’tekinin aksine bütünsellikten uzaklaştırmıştır. Demek ki bütünsellik, amaç ve yöntemlerin ayan beyanlığı, tarihsel bilinç gibi hususların hepsi siyasi bir merkez düşüncesiyle ilişkilidir.

Çiğdem, harf inkılabı başta olmak üzere çeşitli kırılma ve yapısal sorunlar nedeniyle İslamcılarının kendi tarihlerini sorgulayamadıkları fikrindedir. İslamcılığın yaşadığı değişim, fikrî mirasla hesaplaşmanın neticesi olmayıp toplumsal dönüşüm ve önce İslam dünyası, ardından Batılı dillerden yapılan tercüme yoluyla gerçekleşmiştir. Çiğdem’in düşünce serüveni ve telif tarzı da bu dönüşümün bir neticesi gibidir. Modernliği görmezden gelmek yerine ciddi bir hesaplaşmayı teklif eden Çiğdem, söylediğini önce kendi yaparcasına Batılı sosyal bilimcilerden yaptığı alıntılarla toplumsal ve siyasal gerçekliğimizi modern literatür çerçevesinde yeniden kurmanın, anlamlandırmanın yollarını arar. İslamcılığı tartışırken İslamcılığın içe kapanık ve otantik dili

yerine postmodern tecrübeyi yaşamış sosyal bilimlerin güncel teori, tartışma ve kavramlarına başvurur.

Çiğdem'e göre 1980 sonrasında İslamcılık, bu tarihe kadar tercüme yoluyla yaşadığı yenilenmenin yetersiz kaldığı tarihsel bir noktaya gelmiştir. Yani İslamcılık, toplumsal eleştiri görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için hem radikal İslamcılığın hem de Refah ve Fazilet partilerinin siyasal çizgisine karşı tavrı üretebilmelidir. Bu tavrı, "Türkiye'ye özgü bir İslami hareketin nasıl var olabileceği" (Çiğdem, 2001, s. 120) sorusunu gündeme getirmelidir. İslamcı hareketlerin Türkiye'yle ilişkisi, güçlü devlet söylemi ve politik kazanımlar mantığıyla kısıtlanmış vaziyettedir. Bu noktada Çiğdem'in önerdiği "huzur üslubu" kavramına dikkat çekmek yerinde olur:

'Huzur üslubu', gelişkin bir düşünce değildi; üstelik Yahya Kemal ve Tanpınar'la sınırlı kaldı, buna rağmen 'tarihilik' kavramına sahip olmakla, daha baştan İslamcılık, Milliyetçilik ve Batıcılık üçlüsünün düştüğü tuzaktan kurtulmayı başarmıştı. Toplumu sıfır noktasından kurmak isteyen bir zihniyet, içerdiğinden daha fazlasını dışarlamak zorundadır. Yahya Kemal'in peşinde olduğu terkip, tarihi realiteye uygun bir milli terkipti... Ne yazık ki bu 'huzur üslubu' nün terkipçileri olmadı. Tarihe ve dine yönelik hissiyatıyla, Batıcıların; Türk'ü ırktan çok kültüre bağlayan tavrıyla, milliyetçilerin; mutedil politik vurgularıyla da İslamcılarının düşünsel arayışlarının kenarında kaldı"(s. 61-62)

Çiğdem'in üzerinde önemle durduğu "huzur üslubu" kavramı, ilk başta sükûneti çağrıştırıyor. İslamcılığın aktivist-politik vurgusunun karşısında estetik ve kültürel bir tavrı imliyor. Güncelliğin karşısında tarihselliği temsil ediyor. Bu hâliyle "huzur üslubu", Çiğdem'in genel telif tarzına aykırı olarak kapalı ve çözümlenmemiş, sosyal bilimlerin nesnel dilinden uzakta kurgulanmış, sembol isimlerin çağrışım gücüne güvenilerek detaylandırılmamış bir kavram gibi görünüyor. Hiç şüphesiz Yahya Kemal, o sembol isimlerin başında gelir. Sembol bir isim üzerinden kendi düşüncenizi dile getirmek, o sembolün altında ezilme riskini barındırır. Sembolü paylaşan insanlardan farkınızı ortaya koymak zor ama gereklidir. Çiğdem'in bu zorluğu aştığını söyleyemeyiz. Örneğin, Yahya Kemal'le özdeşleşen Türk Müslümanlığı, ruh kökü ve medeniyet kavramlarıyla İslamcılığın düşünsel "boşluğuna" bir teklif olarak sunulan "huzur üslubu" kavramı ayrıştırılabilir mi? Yahya Kemal, her şeyden önce Beşir Ayvazoğlu, Hilmi Yavuz, Ahmet Kabaklı gibi sağcıların bayraklaştırdığı, siyasal İslam'a karşı kültürel İslam'ın mümessili olarak sunulan bir şahsiyettir. Ayrıca Yahya Kemal'deki tarih bilinci, Batılı bir bilinçtir. 19. yüzyıl Fransız tarihçileri Kemal'in temel esin kaynağıdır. İslamcılığın modern ve kesintili tarih yorumuna karşı sürekliliği her fırsatta Yahya Kemal'de aramak, kendisi de belirli tarihsel ve



toplumsal şartların, yani modernliğin ürünü olan bir tarih yorumunu evrensel gerçeklik olarak algılamak demektir. Çiğdem'in okurlarını sakındırdığı otantisite, tam olarak huzur üslubunda gizlidir.

### ***Üstünkörü bir bakışın satır araları: Tanıl Bora***

Esas çalışma alanı Türk modernleşmesi ve milliyetçilik olan Tanıl Bora, Kara ve Çiğdem'den farklı olarak İslamcılığı müstakil bir ideoloji olarak görmez. Bora'nın ilk baskısı 1998'de yapılan *Türk Sağının Üç Hali* isimli kitabı, "Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık" alt başlığını taşır. Buna göre İslamcılık, başat unsuru milliyetçilik olan Türk sağının bir bileşenidir. Bora, Meşrutiyet yıllarında "İslam'ı hakiki hüviyetiyle diriltme arayışıyla millet inşa etme arayışı"nın (2017, s. 104) birleşip kaynaştığına dikkat çeker. İslam, Türk modernleşmesinde milliyetçiliğin ana meşruiyet kaynağı olarak işlev görmüştür. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın metinleri bu konuda fikir verir. Meşrutiyet İslamcılığının milliyetçilikle ilişkisi Kemalist politikalara da rengini verir. "İslam dünyasının seçkin ve hâkim milleti olma 'bilinci'" (Bora, 2017, s. 122), Cumhuriyet Türkiye'si için de geçerli bir bilinçtir. Ne var ki bu bilinç dönüşüme uğramıştır. Önceden İslam'ın kılıcı olan Türkiye, şimdi modernleşmenin Doğu toplumlarına örnek gösterilecek ikametgâhı olarak sunulur.

İslamcılığın milliyetçiliği tahkim etmesi, modernleşmenin ilk evresiyle kısıtlı bir durum değildir sadece. 1950'den itibaren kendini hissettiren komünizm tehlikesi, İslamcılıkla milliyetçilik arasındaki geçişkenliği bir kez daha görünür kılar. Peki, tercüme yoluyla yenilenen İslamcılığın milliyetçilik yükünden kurtulduğu söylenebilir mi? Bora'nın bu soruya cevabı olumsuzdur. İslamcılar, 60'lar ve 70'ler boyunca "Türk-İslam hamulesinde İslam'ın baskınlığı ve dozajıyla ilgili şerhler düşmek" (Bora, 2017, s. 130) dışında bir duruş sergileyememiştir. 80'ler modernlik eleştirileri dâhilinde milliyetçilik eleştirilerinin de arttığı bir dönem olsa da MSP çizgisi, bu eleştirileri sömükleştirerek İslamcılığı İslam dozajı artmış bir milliyetçi-muhafazakâr zihniyet dünyasında eritmiştir. İslamcıların Osmanlı yahut herhangi bir tarihselliğe yaptığı vurgu, her halükârda milliyetçiliğe yaramaktadır. Dahası Bora, "İslam milleti" tabirinin dahi "milliyetçi-muhafazakâr bir yankı yaptığı"nı (s. 142) savunur.

Bu noktada Bora'yı İslamcılığa yeni bir eleştiri getirdiği için değil, sol kesimin İslamcılığa bakışını temsil ettiği, derleyip toparladığı, detaylandığı için değerlendirdiğimizi belirtelim. İslamcılar Necmettin Erbakan ve önderlik ettiği siyasi hareketi, sağcılık-İslamcılık mukayesesi yaparak Bora ve diğer solculardan çok daha önce ve kapsamlı bir şekilde eleştirmişlerdir. Söz konusu eleştiriler için pek çok İslamcı dergi yanında özellikle *İktibas* dergisinin 90'lardaki

sayılarına bakılabilir.[4] Dergide yer alan bir yazıda Refah Partisi hareketi “Yeni sağcılık” olarak tanımlanır, okurlar ise “reaksiyoner ve sistem içi tavırlar koymaktan veya bu yolu seçmiş olanlardan uzakdur”maya davet edilir(*İktibas*, 1997, ss. 4-6). Aynı şekilde İsmet Özel (1997) "İslamcılık içerden mi, dışardan mı vuruldu?" başlıklı yazısında Refah Partisinin yaşadığı dönüşümü tartışırken, “Vurup deviren biri oldu mu İslamcıları, yoksa onlar bir iç kanama sonucu mu yere serildiler?” diye sorar.

Bora'nın İslamcılıkla ilgili bütün mesaisi, gerici söylemine entelektüel muhteva kazandırmaya yöneliktir. Sol kesimin sıklıkla kullandığı gerici-faşist tabirinin, “genellikle algılandığı gibi iki musibetin birleşmesinden doğan bir toplama problemi değil, milliyetçiliğin dinî düşünceye biçim vermesinden doğan bir problem olduğunu” (Bora, 2017, ss. 144-145) savunur. Bora'nın yazdıklarından, İslamcılığın kendisi kalarak varlığını sürdürmesinin imkânsız olduğu sonucu çıkmaktadır. Bütün İslam ülkeleri, modernleşmenin kaçınılmaz sonucu olan milliyetçilikle hemhâl olmuş vaziyettedir. Böyle bir noktada İslamcılık kendisi olarak kalamamakta, modernleşmenin gereklerini yerini getirdiği ölçüde milliyetçilikle birleşmektedir. Doğuşundan bugüne İslamcılık, milliyetçiliğe ruh üfleme dışında bir işleve sahip olamamıştır. Bora'nın yorumunun bir diğer sonucu da, Türkiye'ye özgü bir İslamcılık arayışının anlamsızlığıdır. Böyle bir arayışta anlam aranacaksa da İslamcılıkta değil, milliyetçilikte bulunacaktır. Müslümanların siyasi ve askerî vahdetten yoksun olduğu günümüzde İslamcıların merkez arayışını milliyetçilikle eşitleyen bu bakış açısının, Batı'da yapılan ve Türkiye'yi paranteze alan İslamcılık çalışmalarıyla örtüşen noktaları, başlı başına bir araştırma konusudur.

### ***Cumhuriyetin başarısı ve paradoksu olarak İslamcılık: Şerif Mardin***

Çağdaş Türk düşüncesinde İslam'ın hak ettiği biçimde ele alınmadığı bilinen bir gerçektir. Celal Nuri İleri'nin *Türk İnkılabı*, Peyami Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Mümtaz Turhan'ın *Garplılaşmanın Neresindeyiz* isimli kitapları bu konuda fikir verir. İlk kitabı *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* 1964'te yayımlanan Şerif Mardin, içinde yer aldığı muhitin hâkim bakış açılarını aşarak bilimsel-nesnel bir tutumla Türk modernleşmesi ve İslam ilişkisini anlamaya çalışmıştır. Mardin "Hem kültür hem de din, Türk sosyal biliminin yeni keşfidir" (Mardin, 1991, s. 213) cümlesiyle eleştirel bir tespitte bulunmuş, diğer yandan kendi çalışmalarının öncü rolüne zımnen dikkat çekmiştir. Esas çalışma alanı İslamcılığın doğuş yıllarını da içine alan modernleşmenin ilk

evresi olsa da, Mardin'in yakın dönemlerde yayımlanan bazı makale ve söyleşilerinde konumuzla ilişkili fikirler yer alır.

Mardin'e göre 1980 sonrasında İslam'ın kamusal hayatta, eğitimde ve entelektüel dünyada yaşadığı canlanmayı konu alan bir değerlendirme, “erken Türkiye Cumhuriyeti değerlerinden sapmanın altının çizilmesiyle sonlanamaz” (Mardin, 2011, s. 165). Örneğin, imam - hatip okullarının ve bu okullarda okuyanların sayısı artmasına rağmen, vurgulanması gereken nokta artış değil, bu okullardaki eğitimin seküler karakterde olmasıdır. Sadece dinî eğitimin niteliği değil, “genç Türk Müslüman entelektüeller tarafından *seküler söylemin ele geçirilmesi*” (Mardin, 2011, s. 165) de üzerinde durulması gereken bir noktadır. İsmet Özel'in biyografisine *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* başlığını koymasını örnek gösteren Mardin, buna benzer ayrıntıları, "meşruiyet kazanmış birçok cumhuriyetçi kurumun mirası ve onun toplumsal yapısının devamlılığı" ile ilişkilendirir (ss.165-166).

Anlaşılabileceği üzere Mardin'in yorumlarının merkezinde Cumhuriyetin seküler mantığı ve bu mantığın Müslümanları farklı düzeylerde etkilemesi yer alır. İslamcı entelektüeller söylem düzeyinde bir etki altındayken, İslamcı siyasi partiler medya, teknoloji, ekonomi gibi büyük başlıklarda etki altındadır. Mesela AK Parti, Kemalizmin hem zaferi hem paradoksudur (Mardin, 2011, ss. 225-226); çok partili hayata geçişle başlayan, İslam'ın üzerindeki baskıyı hafifletme, görünmez kılma ve Müslümanları zararsız bireyler olarak sisteme dâhil etme politikasının doğal ve başarılı sonucudur. Mardin, 1980 sonrası İslamcılığı ağırlıklı olarak siyasi lider ve partiler merkezinde ele almış, bu partilerin dünya sistemiyle kurduğu ilişkiyi Kemalizm eksenine yerleştirmiştir. İslamcılığın kültürel, itikadi ve toplumsal yönünün Mardin'in son dönem çalışmalarında gölgede kalması, müellifin niyet ve birikimiyle ilgili olduğu kadar, 80 sonrası İslamcılıktaki siyasi vurguların baskınlığına yönelik bir eleştiri olarak da okunmalıdır.

### ***Bir özeleştirici örneği: Abdurrahman Arslan***

Sosyolog Abdurrahman Arslan'ın İslamcılık eleştirileri, postmodernizm, oryantalizm, sivil toplum, gelenek, medrese, bilgi-bilim, aydın, âlim ve fıkıh gibi kavramlar etrafında şekillenir. Arslan'ın metinleri, bilim ve ideoloji ilişkisini çözümleyen, İslamî bilginin imkânlarını araştıran 1990'ların meşhur tartışmalarının 2000'li yıllarda derinleştirilerek sürdürülmesi misyonunu üstlenir. Batının Doğu'yu ulusalcılar eliyle yönetmeyi bırakıp İslamcılar eliyle yönetmeye başladığı postmodern dönem, kimlik bunalımıyla birlikte Avrupa merkezli tarih yazımına alternatif tarih yazımlarının araştırılması ve geleneksel yapıların yeniden tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Arslan'ın yorumları, bu yeni durumun ümmet söylemi ve aktivizmi önde tutan

İslamcılar tarafından nasıl karşılandığını büyük ölçüde temsil eder. Arslan (2017), gelenek eleştirisinin Müslümanları “sahih İslam'a” (s. 54) götürmediğini düşünür. Müslüman aydınlar uzun yıllar bunu yapmıştır. Buradaki aydın kavramı âlimin zıddı olarak kullanılır. Ayrıca aydın figürünün İslam'da meşruiyeti yoktur. Arslan'a göre âlimler "gâvur icadı" diyerek moderniteyi reddederken, aydınlar “terakkinin gerekliliği” inancıyla tarihsel mirası reddetmiştir. Dolayısıyla İslamcı denilen özne, âlim değil aydındır. Arslan "modern dünyaya bir cevap oluşturmak ümidiyle önümüzde bulunan üç yüz yıllık tarihsel mirası bir kenara bırakarak yeniden düşünmeyi" (Arslan, 2009, s. 43) önerir. Yani İslamcılık, İslamcılığın mirasını aşarak kendini yenilemelidir.

Gelenek, her şeyden önce bir yöntem, bir bilgi inşası ve dünya görüşü anlamına gelir. Bu konuda yapılması gereken ilk iş, geleneğin Batı'da ve İslam dünyasında nasıl anlamlandırıldığını açığa çıkarmaktır. Arslan, Batı'da ortaya çıkan ve “modernizmin gelenekçilik maskesine bürünmüş başka bir yüzü” (2005, s. 28) olarak tarif ettiği “neo-gelenekçi” üniversite kürsülerine dikkat çeker. Kapitalizmin kitlelere sunduğu yeni bir “afyon” olan ve bütünü yorumların tasallutunda ilerleyen böyle bir gelenekçiliğin İslam dünyasındaki karşılıklarından biri, “Amerika'nın ılımlı İslam modeli”dir (Arslan, 2005, s. 29). Bütün izahlara rağmen gelenek, sağcı-muhafazakâr çağrışımları ağır basan bir kavramdır. Bu yüzden Arslan, “ıslah” kavramını öne çıkarır. İslah ve inşa yolunun medrese eğitiminden geçtiğini savunur. İmam-hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri Kemalist politikaların açığını kapatmak üzere kurulduğundan, işlevini günümüzde tamamlamıştır. Müslümanların gelecek sahibi olmalarına bu okullar katkı sunamaz. Tam tersine bu okullar, "Müslümanların kurmak isteyecekleri muhtemel medreselere bir alternatif olarak üretilmektedir (Arslan, 2017, s. 138). Din eğitimi devlet eliyle verildiği sürece İslamî dönüşümün bilgi kaynakları oluşturulamayacaktır. Nesne, olgu ve olayları Müslümanca değerlendirmenin alt yapısı, medrese eğitimiyle sağlanabilir. Medresenin yanında fıkıh, tasavvuf, Nakşibendilik ve Gazzali, Arslan'ın metinlerinde son derece olumlu kavram ve isimler olarak öne çıkar. Ne var ki Arslan'ın tarihsel tecrübeyi sahiplenışı, İsmail Kara'da olduğu gibi milliyetçi-muhafazakâr ya da Anadolu cu bir zihniyet dünyasına göz kırpmaz. Bu durum, Arslan'ın İslamcı tercüme konusuna bakışıyla açıklanabilir.

Arslan, 60'lardan itibaren çoğunlukla Arapçadan yapılan tercümeleleri ithal olarak görmez. Bu tercümele Türkiye'deki İslamcılarının gündemini zenginleştirmiştir. Sosyalizme cevap niteliğindeki çoğu metin, "ekonomi dünyasında Müslümanlar" gibi yeni başlıkları İslamcı literatüre kazandırmıştır. Harf devriminin geçmişle bağını kopardığı Müslümanlar, değişen dünyaya hızlıca cevap üretmeye çalışırken, diğer coğrafyalardaki İslamcılarının yazdıklarını yabancılaşmadan

kabullenmişlerdir. Bu durum telif eserlerin üretilmesini hem geciktirmiş hem de ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Arslan'ın metinlerinde Ebu Hanife, Gazzali, Şafi gibi âlimlerle Muhammed Esed, Mevdudi, Seyyid Hüseyin Nasr gibi aydınların, hatta Foucault ve Debord gibi Batılıların yan yana anıldığını görürüz. Böyle bir manzara, Arslan'ın tarihsel tecrübeye dair vurgularının milliyetçi-muhafazakâr kesim tarafından istismar edilemeyecek bütünlükte olduğunu gösterir. Bununla birlikte Arslan'ın metinlerinde, ulus devlet zihniyetine prim vermeme hassasiyeti[5], Türkiye'nin tarihsel ve güncel imkânlarının belirleyici rolüne dair bir değerlendirmenin önünde yer almaktadır.

### ***Mümtaz'er Türköne yahut kasıtlı bir girdap olarak İslamcılık tartışması***

İslamcılığa yöneltilen eleştirilerde mevcut olduğunu söylediğimiz karmaşıklık, 2012'nin Temmuz ayında Mümtaz'er Türköne ve Ali Bulaç arasında başlayan tartışmada had safhaya ulaştı. Bulaç'ın *Zaman* gazetesinde peş peşe yazdığı üç yazıya, Türköne "İslamcılığa Ne Oldu?" başlığını taşıyan bir yazıyla karşılık verdi. Türköne'nin İslamcılığın öldüğünü iddia etmesiyle birlikte, son dönemlerin en geniş katımlı İslamcılık tartışması başlamış oldu. Tarihselle güncelin en verimli kesişme noktası dergiler olsa da, söz konusu tartışma gazete sütunlarında cereyan etti. Tek başına bu durum, tartışmanın hâkim motivasyonunun güncellik olduğunu gösterir. Kimler katıldı tartışmaya? Bazı isimleri hatırlamak, tartışmanın entelektüel seviye ve istikameti hakkında genel, toparlayıcı bir hükme ulaşmanın ne kadar zor olduğunu göstermeye yetecektir: Etyen Mahçupyan, Levent Gültekin, Ömer Lekesiz, Yasin Aktay, Mustafa Akyol, Murat Güzel, İbrahim Kiras, Yusuf Kaplan, Hamza Türkmen, Atilla Yayla, Hayrettin Karaman, Hilal Kaplan, Mücahit Bilici, Salih Tuna, Şahin Alpay, Şükrü Hanioglu, Ahmet Turan Alkan, Hamza Türkmen, Ahmet Taşgetiren, Ruşen Çakır, Taha Akyol...

Farklı dünya görüşünden isimlerin katıldığı tartışmada genel olarak şu konular tartışıldı: İslamcılığın tanımı ve isimlendirme problemi, siyasal İslam, demokratik İslam, sekülerizm ve din ilişkisi, muhafazakârlık, AK Parti'nin kimlik politikaları, iktidar ve muhalefet olmanın mantığı, çoğulculuk ve demokrasi, Türkiyelilik ve Kürt meselesi bağlamında İslamcılık, kamusal alan ve dindarlık, Nurculuk ve İslamcılık, İslam ve şiddet...Başlıklardan da anlaşılacağı üzere, tartışmanın ana eksenini din-devlet ilişkisi konusudur. Bu ilişkinin mecra ve seviyesi, kapsam ve aktörleri hakkında yapılan yorumlar, tartışmaya katılanların muhafazakâr, liberal ve İslamcı olmak üzere üç kimlik altında değerlendirilmelerine imkân tanır.

2012'nin Temmuz ayında başlayan tartışma, aslında öncesinde yaşanan muhafazakârlık tartışmasının uzantısı şeklinde de okunabilir. Aynı yılın Mart ayında dönemin Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri Mustafa İsen, katıldığı bir toplantıda

"Muhafazakâr kesimin nasıl bir demokrasi anlayışı varsa, muhafazakâr demokrasi diye bir şeyden bahsedebiliyorsak, o zaman 'muhafazakâr estetik' ve 'muhafazakâr sanat' diye bir şeyden de bahsetmek, bunun normlarını ve yapısını oluşturmak gibi bir yükümlülük içindeyiz. Sivil inisiyatif ağırlıklı, yerel yaklaşımları, kültürün öz dinamiklerini dikkate alan kurumsal yeniden yapılanmaya ihtiyaç var," (İsen, 2012) diyerek AK Partinin siyasi, hukuki, ekonomik alanlardaki başarılarına kültür alanında atılan adımların eşlik edemediğine dikkat çekti. İskender Pala'nın (2012), kapatılan Zaman gazetesinde yayımladığı "Muhafazakâr sanat manifestosu" ile birlikte muhafazakârlık, başta estetikle ilişkili olmak üzere, farklı açılardan tartışılmak istendi. Her iki tartışmada da benzer isimlerin söz alması ve muhafazakârlıkla İslamcılığın tarihsel ve netameli ilişkisi, İslamcılık tartışması adını verdiğimiz bir olgunun, aynı zamanda muhafazakârlık tartışması olarak anlaşılabilceğini gösterir.

Konuyla ilgili kalem oynatan birkaç isim dışta tutulursa İslamcılık tartışmasının önemli bir özelliği, din-devlet ya da din-siyaset ilişkilerinin oldukça alt düzeyde ele alınması, bir diğer deyişle İslamcılığın siyasi alana, siyasi alan içinde de partiye indirgenmesidir. Yaygın "siyasal İslam" söylemi ve Arap devrimleri yanında tartışmayı başlatan Türköne'nin pejoratif tavrı<sup>[6]</sup> da bu konuda belirleyici olmuştur. Türköne, İslamcılığın öldüğünü söylerken gerekçe olarak İslamcılarının iktidara gelmesini göstermiştir. Bu düşünceye göre İslamcılığın yaşaması, siyasi muhalif olmasına bağlıdır. "İslamcılık, -Abdülhamit dönemi de dâhil- hiçbir zaman devlet katında resmi bir koruma ve himaye görmedi. Bütün kurgusunu muhalefete göre yapmış bir hareketin, iktidara gelmesi onun bütün savunma sisteminin çökmesi demektir" (Türköne, 2012, s. 47). Nihayetinde İslamcılık, AK Parti'yle birlikte ılımlı İslam'a dönüşmüş, muhafazakârlık içinde kaybolmuştur.

Türköne, yerli ve özgün olmadığını iddia ettiği Cumhuriyet dönemi İslamcılığının karşısına Nurculuğu, bilhassa "Fethullah Gülen Hareketi"ni koymuştur. Gülen hareketi, "hem Milli Görüş'ü hem de Kutup'un radikal eğilimlerini dışlamıştır" (Türköne, 2012, s. 82). Türköne'nin yazılarında, Seyyid Kutup ve Said Nursi'nin yüzeysel bir karşılaştırmasının yapılarak Nursi'nin apolitik tavrına hak verildiğini, bunun üzerinden de Fethullah Gülen'e son derece olumlu atıflar yapıldığını görürüz. Bu noktada AK Parti'yle özdeşleştirilen İslamcılığın niçin 2012'de öldüğünü ya da sözde ölümün niçin 2012'de fark edildiğini sormak gerekir. Böyle bir soru, FETÖ'nün Ak Partiyle dünya sistemi adına hesaplaşması dikkate alınmadan cevaplandırılmaz.

İslamcılığın öldüğü iddiası, İslamcılarının siyasi sahada yaşadığı dönüşümü çözümlenmek gibi bir amaç taşımaz çünkü. Tartışmanın kime/neye hizmet ettiği, konuya dahil olan çoğu yazar tarafından ne yazık ki ihmal edilmiştir. Bu ihmal sebebiyle de İslamcılıkla ilgili çok sayıda önemli bilgi ve yorum değer kaybına uğramış, deyim yerindeyse kasıtlı bir girdap içinde yok olmuştur.

Merhum Akif Emre'nin 2015'te yayımlanan "Araçsallaştırılan İslamcılık Eleştirileri" başlıklı köşe yazısı, sözü edilen yok oluştan kurtulan ender metinlerden biridir. Yazıda yer alan şu satırlar, tartışmaya yönelik eksikliği hissedilen derinlikli bir gözlemi yansıtır:

AK Parti'nin İslamcı olduğu varsayımından hareketle, bu partinin tüm uygulamalarından İslamcılığı sorumlu görerek mahkûm etmeye yönelik tutumun en önemli zaafı tutarsızlıktır. Sadece fikri anlamda değil ahlaki anlamda da tutarsızlık söz konusu. Bu durumun en göze çarpan özelliği; bir yanda AKP'yi İslamcı olmakla eleştiren, dolayısıyla olumsuzlukların kaynağı gösterenlerle, AKP'nin İslamcılığı harcadığı, İslamcılığa kötülük yaptığı suçlamasını yönelttenlerin aynı kişiler olmasıdır. Hatta bir üçüncü şık olarak iktidarın kendisini İslamcı göstermemesine rağmen İslamcı olmamakla eleştirilmesi bu tutarsızlık manzumesine dâhildir.

Siyasi mücadelelerinde rakip gördükleri AK Parti'yi, küresel hedef haline getirilen İslamcılık üzerinden, -üstelik tanım, tasnifi, tarihselliği gibi temel kategorilerin yok sayan holistik bir yaklaşımla- eleştirerek hedefe koymalarının son derece pragmatist bir polemikten öteye anlamı yoktur. Küresel medya ağında İslamcılığın hegemonik operasyonları meşrulaştırıcı hedef haline getirilmesinden kurnazca yararlanmak isteyenlerin yaptıkları, entelektüel görünümüne rağmen, gerçekte basit polemiklerden ileri geçemeyen bir araçsallaştırma. (Emre, 2015)

2012'de başlayan tartışmanın İslamcılığın hak ettiği seviyenin bir hayli altında ilerlemesi, tartışmanın başladığı zeminden kaynaklanır. Söz konusu zemin FETÖ'nün entelektüel ve kültürel sermayesinin alacağı şekilde ilgili bir iç hesaplaşmadır. Bulaç, bu sermayenin İslamcılık olmasını arzu ederken, Türköne milliyetçi-muhafazakâr-liberal bir terkipten yana tavır takınmıştır. Etyen Mahçupyan, Ali Ünal, Ruşen Çakır gibi Türköne'ye destek çıkanlar yanında muhafazakâr çevreden çoğu yazar, tartışmanın yarattığı atmosferi fırsat bilerek İslamcı olmadığını ilan etmiştir. Yasin Aktay, Hayrettin Karaman, Yusuf Kaplan, Hamza Türkmen ve daha pek çok yazar, İslamcılığı çeşitli zaviyelerden savunsa da İslamcılık eleştirilerini içerikten ziyade yapısal yönden eleştiren en kayda değer metin Akif Emre'nin yukarıda andığımız yazısıdır. İslamcılığı çoğulculuk karşıtı, şiddet yanlısı ve kökü dışarıda bir ideoloji; kendisini ise çoğulcu, ılımlı, demokrat gösteren bir yapının 15 Temmuz'la birlikte vardığı nokta göz önünde bulundurulursa Akif Emre'nin bütüncül ve derinlikli yorumlarının değeri bir kez daha anlaşılır.

## Sonuç

İslamcılık, 1960'larda başlayan tercüme hareketleriyle yeni bir ivme kazanmıştı. 80'lere gelindiğinde kültürel iklim, hem çeşitlenerek devam eden tercüme hareketlerinin, hem de Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı düşüncenin tahlil ve eleştirisini gerektiriyordu. 1980'lerde başlayan ve günümüze kadar devam eden şey, İslamcılığın bir bakıma amel defterinin açılmasıdır. Eli kalem tutan herkesin İslamcılık ve elbette İslam hakkında yazmadan edemediği bir kırk yıl geçirdik. 12 Eylül rejimi ve peşinden gelen sağcı hükümetlerin İslam'a birlik ve beraberliğin teminatı olmak dışında söz hakkı tanımayan politikaları, Afgan cihadı, soğuk savaş şartlarının sona ermesiyle yükselen "İslamî terör" söylemi, 28 Şubat darbesi, 11 Eylül hadisesi, "Arap Baharı", İsrail sorunu ve Filistin direnişi, bitmeyen anayasa tartışmaları, son olarak da FETÖ işgal girişimi, en önemli meselelerin niçin İslamcılığın merkeze alınmadan tartışılmadığını açıklar.

80'lerden günümüze İslamcılık eleştirileri İsmail Kara, Ahmet Çiğdem, Tanıl Bora, Şerif Mardin, Abdurrahman Arslan ve Mümtaz'er Türköne'nin bazı metinleri üzerinden değerlendirildi. Çünkü bu isimlerin metinlerinde, 1980 sonrası İslamcılık eleştirilerinin tutamak noktaları, temel bakış açıları ve kavramlarıyla karşılaşırız. Hiç kuşkusuz, İslamcılık eleştirileri tabiri, bu yazıda ele alınan dönem ve isimlerden daha fazlasını işaret eder. Mesela Nurettin Topçu'nun ders notları dışındaki çoğu metni bu bağlamda zikredilebilir. Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri, kendisinden önceki İslamcı birikime eleştiriler içerir. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*'ni yazan Erol Güngör ise, bir Türkçünün İslamcılığı seviyeli bir şekilde nasıl tahlil edeceğini göstermiştir. Mustafa Kutlu'nun öyküleri dahi İslamcılık eleştirisi yönünden incelenebilir. Tüm bunların ötesinde, ilk başta İslamcılar İslamcılığı eleştirmiştir. İslamcılık eleştirisinin lügati İslamcılar tarafından oluşturulmuştur, demek bile mümkün. Örneğin adalet ve meşveret, Türk modernleşmesinin merkezine İslamcılar koyduğu kavramlardır.

İsmail Kara'nın eleştirileri İslamcı-sağ olarak tanımlayabileceğimiz bir duruşu yansıtır. Tanıl Bora'nın eleştirileri solun bakış açısını sunarken, Ahmet Çiğdem'in yaklaşımına eklektik yorumlar hâkimdir. Şerif Mardin'in sosyal bilimci kimliğiyle takındığı nesnel tavır, İslamcılığa karşı liberal değerlerin öne çıkarıldığı bir İslam yorumuna göz kırpar. Bu isimlerden farklı olarak Abdurrahman Arslan'ın İslamcılık eleştirileri, bir özeleştiri örneği olarak bu yazıya dâhil edilmiştir. Son olarak, Mümtaz'er Türköne'nin entelektüel bir nitelemeyi hak etmeyen yazılarıyla başlayan tartışma ise İslamcılığa yöneltilen eleştiriler denince akla ilk gelen iddiaları içerdiği için ele alınmıştır. 15 Temmuz direnişi hem bu tartışmaya, hem de muhafazakâr sanat



tartışmasına son noktayı koymuştur. İslamcılığı kökü dışarıda diye eleştiren Fethullahçıların kendi köklerinin dışarıda olduğu artık herkesin malumudur.

Bir İslamcı olarak bütün yazı hayatı ve Türklük vurgusu İslamcılığa yöneltilmiş bir eleştiri kabul edilebilecek İsmet Özel[7] *Yeni Şafak*'ta çıkan "İslamcılığın Eleştirisi" başlıklı yazısında, İslamcılığı "gayrimüslimlerin ulaşamayacakları bir düzeyde" eleştirmek gerektiğinden söz eder (Özel, 2001). Burada ele aldığımız eleştirme biçimlerinin İsmet Özel'in gösterdiği hedefe yaklaştığını söyleyebilir miyiz? Takdiri okuyucuya bırakıp İslamcılığa yöneltilen eleştirileri zayıflatan en önemli sebebin, İslamcılığı tanıma güçlüğü ve bu güçlükten kaynaklanan indirgemecilik olduğunu söylemekle yetinelim. Sözelimi sinemanın imkânlarını önemseyen İslamcılar da var; sinemayı hepten reddedenler de. İslamcılığın öne çıkan isimleri arasında şairler varken, şiir ve edebiyatın gençleri iğfal ettiğini düşünen İslamcılarla da karşılaşıyoruz. Bazı İslamcılar eğitim ve sürece vurgu yaparken, bazıları siyasi yönelimleri öne çıkarıyor. Bir düşünce yapısı için ilk bakışta tutarsızlık gibi görünen bu durum, aslında söz konusu yapının nabzının attığını ve özgürlüğe verdiği kıymeti gösterir. İslamcı entelektüel eylemin merkezi, ulusal yahut uluslararası bir karar alma mekanizması olmayıp, kendini İslamcı olarak gören herkesi içine alan bir özgürlük alanıdır. İslamcılık eleştirilerini İslam eleştirisinin paravanına dönüşmekten alıkoyacak teyakkuz hâli, bu hayatiyeti her yönüyle kavramakla elde edilebilir.

## NOTLAR

[1] 1980'deki kırılma, İslamcılığın değil İslam'ın güvenlik sorunu olmaktan çıkmasıdır. Deyim yerindeyse devlet, İslam'ı İslamcılara bırakmamak üzere ciddi adımlar atmıştır. İslamcılık ise Türkiye için tehdit unsuru olarak algılanmaya devam etmiştir. Batıda gazetelerde sıklıkla işlenen ve Türkiye'de de karşılık bulan bu tehdit algısının bir örneği için bkz. "Türkiye İslamcılığın tehdidinde", *İktibas* (1990).

[2] Türkiye'de postmodern eleştiri, ağırlıklı olarak tercüme üzerinden ilerlemiştir. Bununla birlikte bilim sosyolojisi alanında aşılammış öncü bir telif çalışma için bkz. Arslan(1992).

[3] Öze dönüş fikriyle ilgili bir değerlendirme için bkz. "Sihirli Değnek mi Günah Keçisi mi, Nedir Öze Dönüş?", *Küçükçifci* (2016, ss. 42-46).

[4] Derginin sayılarına <https://idp.org.tr> adresinden ulaşılabilir.

[5] 1990’larda yaygın olan bu hassasiyet yazı başlıklarına yansımıştır. Kürt açılımı sürecinde çokça duyduğumuz “Türkiyelilik” sözüne 1994’te Arslan’ın da yazdığı bir dergide rastlarız: “Türkiye’li Müslümanlar Ve Özeleştirme Üzerine”. Yazı için bkz. Balcı(1994).

[6] Bu tavır, Türköne'nin ülkücü geçmişiyle alakalı olsa gerek. İslamcılığı siyasi partiye indirgeyen ve kendi iddialarına karşı kolektif ve tek tip bir İslamcı cephe arayan mantığın geri planında, pek çok etken yanında ülkücü ve kavgacı bir geçmiş de tespit edilebilir. Bu açıdan Türköne'nin İslamcılığa dair yorumları, milliyetçi psikolojinin aşırılıklarıyla maluldür.

[7] Özellikle *Tehdit Değil Teklif ve İrtica Elden Gidiyor*, 1980 sonrası İslamcılık konusunda İsmet Özel'in öne çıkan kitaplarıdır. Yakın zamanlarda bu iki kitabın birleştirilerek yapılan yayımı için bkz. Özel (2014).

## KAYNAKÇA

Arslan, A. (2005, Şubat). Gelenek tarihle kanıtlanabilecek bir mesele değildir. *İktibas* (314), 28-29.

Arslan, A. (2009). *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslan, A. (2017). *Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat. Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınevi.

Balcı, M. (1994). Türkiye’li Müslümanlar ve özeleştirme. *Kalem ve Onur*, (2), 8-9.

Bora, T. (2017). *Türk Sağının Üç Hali. Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Kitapları.

Çiğdem, A. (2001). *Taşra Epiği. "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Dellaloğlu, B. (2016). *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*. Ankara: Kadim Yayınları.

Emre, A. (2015, 15 Ağustos). Araçsallaştırılan İslamcılık eleştirileri. *Yeni Şafak*. <https://www.yenisafak.com> adresinden 10 Haziran 2018 tarihinde edinilmiştir.

Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. (İ. Kutluk, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

İnalçık, H. (2013). *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

İsen, M. (2012, 27 Mart) Muhafazakar sanatın yapısını oluşturmalıyız. *TYB*. <http://www.tyb.org.tr> adresinden 8 Haziran 2018 tarihinde edinilmiştir.

İslamcılık mı yeni sağcılık mı?. (1997, Eylül). *İktibas*, (225),4-6.

Kara, İ. (2014a). *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Kara, İ. (2014b). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Küçükçifci, M. (2016). *Tarih Kimlik Hanefilik*. İstanbul: Avangard Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset. Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm. Makaleler 5*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özel, İ. (1997). İslamcılık içerden mi dışardan mı vuruldu?. *İktibas*,(226), 41.
- Özel, İ. (2001, 28 Nisan). İslamcılığın eleştirisi. *Yeni Şafak*. <https://www.yenisafak.com> adresinden 14 Haziran 2018 tarihinde edinilmiştir.
- Özel, İ. (2014). *İrtica Elden Gidiyor*. İstanbul: Tiyo Yayınları.
- Pala, İ. (2012, 10 Nisan) Muhafazakâr sanat manifestosu. Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2018, <http://t24.com.tr>
- Sayyid, S. (2017). *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Türkiye İslamcılığın tehdidinde. (1990, Şubat) *İktibas*, (134), 48.
- Türköne, M. (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*. İstanbul: Kapı Yayınları.