

İSLAMCI İDEOLOJİDE ‘DEMOKRASİ’ KAVRAMI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Fatih DUMAN

Hitit Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

E-mail: fatihhduman@hotmail.com

Arş. Gör. Şeyda Büşra ATALAN

Bayburt Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Kamu Yönetimi Bölümü

E-mail: seydaatalan@bayburt.edu.tr

ÖZET: Bu çalışma modern dönemde karşımıza çıkan bir siyasal ideoloji olarak İslamcılığın ‘demokrasi’ kavramına bakış açısı üzerine odaklanmıştır. İslamcılık felsefi, dini ve düşünsel temelleri daha eskiye götürülse de, bir toplumsal ve siyasal düşünce tarzı ya da ideoloji olarak modern dönemde Batı dünyası karşısında gerileyen ve yenik düşen Müslüman toplumlarda karşımıza çıkmıştır. Bu açıdan kendine has bir tarihselliğe sahip olan İslamcı ideolojinin nerede ve nasıl başladığına/oluşturduğuna dair farklı yorumlar mevcuttur. Tarihsel süreç içinde İslamcılık Batı’ya ve Batılı kavramlara/kurumlara karşı tutumu, bir din olarak İslam’ı algılama biçimi, toplumsal ve siyasal düzeyde önerdiği çözüm yolları, ulaşmak istediği hedefler ve bu hedeflerine ulaşmak için öngördüğü araçlar ya da yöntemler açısından farklılaşarak İslam dünyasının değişik bölgelerinde savunulmaya ve etki yaratmaya devam etmiştir. Bu tarihsel süreç içerisinde yaşanan değişim ve dönüşümler İslamcılığın temel argümanlarını ve sorunsallarını da doğal olarak etkilemiştir. Bu bağlamda, özellikle İslamcılık ve demokrasi ilişkisi hâlâ güncelliğini koruyan temel tartışma alanlarından birisi olmaya devam etmektedir. Bu çalışma tarihsel süreçte İslamcı düşüncenin önemli pratisyen ve teorisyenleri olarak karşımıza çıkan bazı isimlerin düşüncelerinden hareketle, demokrasi kavramına dair farklı değerlendirmeleri inceleyecek ve buradan hareketle eleştirel bir analiz yapmayı deneyecektir.

Anahtar Kelimeler: İslamcı ideoloji, demokrasi, radikal İslamcılık

A CRITICAL ANALYSIS ON THE CONCEPT OF ‘DEMOCRACY’ IN ISLAMIST IDEOLOGY

ABSTRACT: This study focuses on the notion of *democracy* of Islamism as a political ideology emerged in the modern era. Even if its philosophical, religious and intellectual origins are found in former ages, Islamism as a social and political thought or ideology appeared in the Muslim societies that regressed and defeated against the Western world in the modern times. In this respect, there’re different opinions about where and how Islamist ideology having its own specific historicity, emerged/shaped. In the historical period, Islamism changes in terms of its attitudes towards the West and the Western conceptions/institutions, its perception of Islam as a religion, its proposed remedies at the social and political level, its goals that it wants to reach and its recommended tools or methods in

order to achieve these goals. Islamism has continued to be defended and create effects in different regions of Muslim world. These changes and transformations taking place in the historical process naturally affect the fundamental arguments and problems of Islamism. In this context, especially the relation between Islamism and democracy still continues to be one of the main discussion issues in our world. In this study, we'll examine different arguments about the conception of democracy in the context of the thoughts of some important Islamist practitioner and theorist thinkers. As a result, we'll try to make a critical analysis of Islamist arguments about the conception of democracy.

Key Words: Islamist Ideology, democracy, radical Islamism

GİRİŞ

İslamcılık Batı'nın İslam dünyası ile tarihsel ilişkilerinin belirli bir döneminde karşımıza çıkan modern siyasal bir ideolojidir. En geniş anlamıyla İslamcılığın üzerinde çalıştığı malzeme İslam düşüncesi ve külliyyatıdır. Ancak aynı zamanda Batılı modern toplumsal ve siyasal düşüncelerdir. Bir diğer deyişle, bir din olarak İslamiyet ile bir siyasal ideoloji olarak karşımıza çıkan İslamcılık, ortak kavramlar ve düşünsel malzemelere sahip olsalar da, birbirinden farklı oluşumlardır. Bir din olarak İslamiyet doğuşundan bu yana farklı yorum biçimlerini içeren değişik anlayışlara ve mezheplere dayanan bazen uyumlu ancak bazen de çelişkili değerlendirmeleri bünyesinde taşıyan bir geleneksel külliyyata sahiptir. Tarih boyunca İslamiyet tek olmasa da, Müslüman toplumlar için çeşitli düzeylerde referans kaynağı olma işlevini yerine getirmiştir. Bu çerçevede toplumsal ilişkilerin ve yapının birçok veçhesi İslam kaynaklı olarak somutlaşmış ya da farklı kaynaklardan gelse de bir şekilde meşruiyeti İslam üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. Kısacası İslam gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde Müslüman toplumlar için temel bir gösteren olma niteliğini taşımaya devam etmiştir.

Siyasal ideoloji olarak İslamcılık ise modern dönemde güçlenen Batı karşısında ezilmeye, gerilemeye ve kaybetmeye başlayan Müslümanların tarihselliğinden çıkan bir düşünsel inşadır. Müslüman aydınlar Batı'nın gittikçe güçlenen hegemonyası karşısında sorunun bir din olarak İslam'dan kaynaklanmadığına inandıkları için, temel gerekçeyi Müslümanların dini anlama tarzlarının bozukluğunda ya da yozlaşmasında bulmuşlardır. Buradan hareketle Batı'nın iktisadi ve askeri hegemonyasına olduğu kadar düşünsel meydan okumasına da cevap verecek bir İslam anlayışını savunmuşlardır. Kısaca bu tarihselliğe oturan ve İslam'ın yüzyıllardır süren geleneksel yorumlarının yanlışlığı ve yozluğu üzerinden yeni bir toplumsal/siyasal öneri getiren Müslüman düşünürlerin sundukları modelin adıdır İslamcılık. Ancak burada artık karşımızda ne geleneksel İslam anlayışı ne de bu anlayışın taşıyıcılığını yapan İslam uleması vardır; İslamcılık modern dönemin ürünü olan yeni bir entelektüel kesimin geleneksel anlayışa yönelik ciddi eleştiriler üzerinden kurguladıkları bir düşünsel perspektife sahiptir. Bu perspektif geleneksel anlayışın eksikliği, yetersizliği ve hatta bazı yorumlarda sapıklığına vurgu yaparken, aynı zamanda karşı çıkmasına ve meydan okumasına rağmen modern Batı düşüncesinin kategorilerini kullanmaktan da kaçınmaz. İslamcılığı geleneksel ulamanın İslam'ından farklı kılan da bir yönüyle modern olan bu doğasıdır. Kısacası karşımızda Batı modernliğine ve onun ideolojilerine meydan okuyan ancak bir şekilde kendi inşasında kaçınılmaz olarak onun kavram ve kategorilerini de kullanan bir ideolojik form vardır. Bu formun muhtevası ise başta Kuran ve sünnet olmak

üzere İslami literatürün temel metinlerinden alınan kavramlar ve argümanlarca oluşturulmuştur.

Kısacası Müslüman aydınlar İslami referanslarla teşekkül etmeye çalıştıkları bir düşünsel çerçeve üzerinden Batı'nın iktisadi, askeri ve kültürel hegemonyasına meydan okuyarak, İslam'a dayalı bir alternatif model önermeye çalışmaktadırlar. Ancak son yüz elli yıldır bu topraklarda bunun çok çeşitli versiyonlarını bulmak mümkündür. Bazıları ütopyik kalmış, bazıları uygulanmış ve başarısız olmuş ya da süreç içinde dönüşmüştür. Bu çalışma bu geniş konu içerisinde İslamcılık ve demokrasi ilişkisine odaklanacaktır. Bunun için de tarihsel süreçte İslamcı düşüncenin önemli pratisyen ve teorisyenleri olarak karşımıza çıkan bazı isimlerin düşüncelerinden hareketle, sınırlı bir alanda demokrasi kavramına dair farklı değerlendirmeler incelenecek ve buradan hareketle eleştirel bir analize ulaşılmaya çalışılacaktır. Yoksa İslamcılık ve devlet/demokrasi yahut İslam ve devlet/demokrasi gibi kapsamı çok geniş olan ve ciddi bir literatüre sahip konuları incelemek bu çalışmanın kapsamını çok fazla aşmaktadır. Kısacası bu çalışmanın sınırlarının farkında olduğumuzu ve içeriğinin soyutlama düzeyi yüksek yargılar içerdiğini başta belirtmek gerekir.

1. İSLAMCILIK: KAVRAMLAR VE ARGÜMANLAR¹⁶

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi çalışmanın konusu bir din olarak İslam'ın toplumsal ve siyasal teorisi değil İslamcıların İslami malzemeyi kullanarak ürettikleri argümanların analizidir. İslam'ın toplumsal ve siyasal mesajının ne olduğu hususunda Müslüman düşünürler arasında çok geniş ve farklı bir görüş yelpazesi mevcuttur. İmamet ve Hilafet tartışmasından günümüze uzanan süreçte İslam-siyaset ilişkilerinin mahiyeti hep tartışmalı olmuş ve hatta bu durum bölünmelerin ve mezheplerin oluşmasının ana nedenlerinden birisini teşkil etmiştir.

Bu noktada modern İslamcılık ve İslami hareketlerin analizine odaklanmış kapsamlı literatürde farklı kavramsallaştırmalar mevcuttur. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Siyasal İslam, radikal İslam, fundamentalizm (köktencilik), devrimci İslam, entegrizm, halk İslam'ı-resmi İslam, tabanın İslam'ı-tavanın İslam'ı, İslami uyanış, İslami diriliş, selefilik, dini aşırılık, neo-fundamentalizm, siyasal İslam-kültürel İslam, ılımlı İslam vb. Bunlardan bazıları birbirine yakın anlamda kullanılmakta, bazıları ise düalist karşıtlık üzerinden tanımlanmaktadır (Roy, 1995; Çaha, 1999; İbrahim & el-Hudeyni, 1994). Bu konuda kalem oynatanların tercih ettiği kavram birbirinden farklılaşsa da, son kertede geleneksel İslam anlayışı ile modern İslamcılık arasında yapılan bir ayırmadan hareket edilmektedir. Ancak bu kavramsallaştırmaların eksik, taraflı ve önyargılı olduğu, Batı etnosentrizminin ürünü olarak açığa çıktığı ve hatta Batı'nın bir dayatmasına dönüştüğünü ileri süren yorumlar da mevcuttur. Bu yöndeki eleştiriler bu tür kavramsallaştırmaları oryantalizm bağlamında ve Batı'nın politik/hegemonik stratejisinin bir parçası olarak okumakta ve reddetmektedir (İbrahim & el-Hudeyni, 1994: 272-4).

¹⁶ Bu başlığın içeriğinde yer yer Fatih Duman'ın *İslami Radikalizm: Ali Şeriatî Örneği* başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD / Siyaset Bilimi Bölümü, 2001).

Biz bu çalışmada bir tür şemsiye kavram olarak *İslamcılık* adlandırmasını kullanmayı tercih ediyoruz. İslamcılık deyince modern anlamda bir siyasal ideolojiyi kastediyoruz (Roy, 1995: 11, 17; Türköne, 1994: 9). 19. yüzyılda İslam dünyası Avrupa'nın belirlediği bir tarih dönemine adım atmıştır. Bu bağlamda modern İslam düşüncesi de bir bütün olarak Batı'nın ortaya attığı problemlere, yeniliklere cevap vermeye, ayak uydurmaya çalışan fikri çabalar olarak karşımıza çıkmıştır. İslamcılar, İslami esaslara bağlı kalarak Batı'nın belirleyici olduğu bir tarih döneminde, Batı'nın dayattığı sorulara cevap vermek zorunda kalan Müslüman düşünürlerdir (Türköne, 1994: 47-50). Bu süreçte yaşanan şey, geleneksel ulema İslam'ının, bir ideoloji olarak İslamcılığa dönüşümüdür. İslamcılar, Müslüman kimliğini siyasi pratiğinin merkezine koyan, siyasi hedeflerini düşünürken İslami metaforlar dilini kullanan ve siyasi geleceklerini İslam'da gören insanlardır. Bu tanımlama, geniş anlamda İslamcılık içerisinde değişik düşüncelerin, dâhili farklılıkların ve çeşitliliklerin olmadığı monolitik bir yapı anlamına gelmez. Soyutlayarak söyleyecek olursak İslamcılık, İslam'ı Müslüman toplumdaki bir düğüm noktasından, bir temel gösteren olarak dönüştürmeyi hedefleyen bir siyasal projedir. İslamcılık, İslam'ı siyasal düzenin merkezine yerleştirmeye çalışan bir söylemdir (Sayyid, 2000: 37; 66-76).

1.1. Geleneksel İslam ve Devlet/Siyaset

İslam'ın, İslamcılık ideolojisinin kendisini dayadığı temel kaynak olmakla birlikte aynı zamanda bir din olduğu da unutulmamalıdır. Bu itibarla tarihe bakıldığında İslam'ı bireysel bir dini tecrübe ve toplumsal bir ahlak kodu olarak görmenin somut karşılıkları rahatlıkla bulunabilir. Ancak İslam'ın teorik olarak hayatın bütün alanlarını kapsayan normlar getirdiği iddiası özellikle bir siyasal sistem olarak algılanışına geldiğimizde tartışma başlamakta ve işler karışmaktadır. İslam toplumlarında gelenekler, adetler ya da pratik ihtiyaçlar bir şekilde dini bir kisveyle şekillenmiştir ve bu kapsayıcı normlar bütünlüğünden '*geleneksel İslam*' adı verilen birikim ortaya çıkmıştır. Teorik düzeyde kapsayıcı bir geleneksel İslam külliyatı mevcut olmakla birlikte İslam tarihinin büyük bölümünde pratik çok farklı şekillenmiştir; dini bir meşrulaştırma işlemine uğrasalar da, siyasi iktidarlar çoğu zaman *de facto* şekillenmiştir. Özellikle geleneksel İslam hukukunun şekillenmesinde ya da hükümet model ve prosedürlerinin tesisinde İslam dışı geleneklerden/kaynaklardan beslenilmiştir. Örneğin fetihlerle birlikte genişleyen İslam İmparatorluğu'nun devlet yönetimi ilkeleri ve usulleri çoğu zaman İran ve Roma İmparatorluğu geleneklerinden devşirilmiştir (Ortaylı, 2007; Timur, 1994: 68-70; Lewis, 1997: 12-3; Zubaida, 1994: 83-4; Ayubi, 1993: 16-7, 41; Uludağ, 1998: 136-7).

İslam'da mezhepler, daha çok siyasi iktidarın nasıl ele geçirileceği, meşruiyetini nasıl sürdüreceği, kimin yönetmeye hakkı olduğu gibi özü itibariyle politik ihtilaflardan kaynaklanmıştır. M. Arkoun'a göre (1999: 86-91) İslam tarihinde Şii, Sünni ve Hariciler arasında siyasi iktidara dair ihtilaflar ve çatışmalar yaşanırken, taraf olan toplulukların teolojik-dinsel literatüründe geniş kutsallaştırma ve aşkınlaştırma çalışmaları yapılmıştır. Bu birikim günümüze dek ulaşan İslam-siyaset ilişkilerinin de arka planını oluşturmuştur. İslam tarihinde yaşanan pratiğin teoriyi biçimlendirmesine çeşitli örnekler veren Z. Kurtoğlu (1999: 210-4) bunun ilk sistematik ifadesini Maverdi'de bulmaktadır: "Böyle bir girişimin ilk

sistemli ifadesini Maverdi'nin 'El-Ahkamu's-Sultaniye'sinde bulmaktayız... Maverdi'nin İslam siyasal düşüncesine en önemli katkısı, onun siyasal meselelerle ilgili pragmatik yaklaşımı; başka deyişle siyasal gerçeklikle İlahi Yasa arasındaki uyumsuzlukları, siyasal gerçeklik lehine, ama mümkün olduğunca şer'i bir maskeyle çözümlemesidir. Onun siyasal gerçekliğe teslim oluşunun en açık örneklerinden biri, yöneticinin keyfi karar ve uygulamalarına bile uyulmasını öğütlemesidir". M. Arkoun (1995: 52) kutsallaştırma ve aşkınlaştırma işlemine maruz kalan teolojik-dinsel literatürü ortaya çıkartan ve onlara politik görevler yükleyen tarihi mekanizma ve faktörlere ulaşmak için, özellikle metinlerin ideolojik işlevini tespit etmek bakımından, içinde oluştukları sosyo-ekonomik koşulların çözümlenmesini önermektedir.

Klasik Sünni anlayışa bakarsak, İslami bir devletin üç temel bileşeni vardır: Müslüman bir topluluk yani *ümme*t, İslam hukuku yani *şeriat* ve ümmetin liderliği yani *hilafet*. Kuramsal açıdan mutlak otorite ve nihai güç Allah'ın elinde olduğu için, halife şeriatı uygulamak dışında kendinden mühlhem hiçbir kanun yapma hakkına sahip değildir; yapması gereken Kuran ve sünnette belirlenen kanunların uygulatılmasıdır. Ancak bu genel kuralın istisnaları vardır. Bu kanunların (şeriat) ışığı altında, bazı istisnai durumlarda bu kanunları değiştirme, geçici olarak askıya alma veya tali meselelerde kanun yapma hakkına sahiptir. Bunu yapmak için de öncelikle bir danışma kurulu (*şura*) oluşturmak ve doğru kararlar alabilmek için bu meclise danışmak zorundadır. Ancak bu meclisin tavsiyeleri halife için bağlayıcı değildir. Ümmet, yönetimini İslam hukukuna uygun bir şekilde icra edeceğini taahhüt eden halifeye itaat etmek mecburiyetindedir (İkbal, 1997: 57-63). Halifenin nasıl tayin edileceği ya da azledileceği ile ilgili açık ve kesin bir kural yoktur. Dört halifenin dördünün de başa gelmesi farklı şekillerde olmuştur. Hz. Ebubekir ümmetin seçkinlerinin seçimiyle, Hz. Ömer önceki halifenin atamasıyla, Hz. Osman önceki halifenin aday gösterdiği grup içinden yine o grubun seçimiyle, Hz. Ali ise halkın belli bir kesiminin biat etmesiyle halife olmuştur. Geleneksel İslam birikiminin önemli kaynaklarını üreten *el-Maverdi* ve *Ebu Ya'la* bu uygulamaların tamamını meşru kabul etmektedir (İshaki, 1997: 39-42). Geleneksel Sünni anlayışta ümmet ve halife ya da yönetilenler ve yöneten arasındaki ilişkiyi şeriatın kurması ve halifenin ümmetin güvenliğini sağlayarak şeriatı uygulaması, halifenin meşruiyeti için yeterli görülmüştür. Bu meşruiyet, halife bu makamı zorla gasp etmiş olsa bile geçerlidir. Klasik İslam hukukunda tüzel kişiliğin olmaması, hilafet kurumu ve devletin kurumsal doğası ve niteliği üzerine değil, halifenin kişisel nitelikleri üzerine düşüncelerin üretilmesine yol açmıştır.

Geleneksel İslam denilen birikimin bir anlamda üreticisi ve taşıyıcısı konumunda olan '*ulema*' tarihsel sürece bakıldığında çoğunlukla siyasal iktidarla ilişkisinde oldukça uyumlu olmuş ve daha çok siyasal iktidarı meşrulaştırıcı bilgiyi üretmiştir. Bazı istisnalar dışarıda bırakılırsa, on dört asırlık İslam tarihi içinde ulemanın, kurulan çeşitli devletlere, bunların şekillerine ve meşruiyetlerine itiraz etmedikleri, hükümdarlara belli bir devlet şeklini empoze etmedikleri, '*İslam devleti*' şeklinde bir taleple ve siyasi proje ile ortaya çıkmadıkları bilinmektedir. Yani ulema devletle kavgalı olmamıştır. Çok sayıda olmak üzere yazılan *Ahkamu's Sultaniye*, *Nasihah-i Mülük* ve *Siyasetname* gibi eserlerde hükümdarlara hak ve adalet esasları dâhilinde hareket etmeleri için öğüt verilmiş, iktidarlarının kaynağı ve şekli tartışılmamıştır. Geleneksel İslam düşüncesi, baştan aşağı idarecilik, hükümdara öğüt ve kıssa

metinleriyle doludur. Söz konusu olan, siyasetin doğası üzerine değil, iyi hükümdar, iyi hükümet üzerine düşüncelerdir (Roy, 1995: 48-9; Uludağ, 1998: 47, 128, 62-3, 210-1).

Ulemanın bir devlet ve siyaset felsefesi üretmemesi, iktidarı meşrulaştırmaya yönelik bilgi üretimiyle daha çok kendi konumunu korumaya yönelik tepki göstermesi, geleneksel İslam düşüncesinde, siyasal bilginin toplumsal muhalefet ve siyasal katılıma kapalı olmasına yol açmıştır. Sonuç olarak siyasal otoritenin eylemleri, yönetilenlerin kurucu ve denetleyici iradesinden yalıtılmıştır. Bu şekilde ulemanın ürettiği külliyatın, toplumsal ve siyasal hayattaki karşılığı, siyasal despotizmin taleplerine uygun siyasal katılmayı ve siyasal muhalefeti dışlayan metafizik bir siyaset tarzının meşruiyeti olmuştur (Çelik, 1995: 8-11).

1.2. Geleneksel İslam'dan Modern Siyasal İslamcılığa

'İslamcılık' kavramını geleneksel İslam toplumunun değişmesi sürecinde oluşmuş bir siyasal ideoloji anlamında kullanıyoruz. Bu açıdan modern bir siyasal ideoloji olarak İslamcılık -kısaca İslamcılık- tarihsel bir kategori olarak ve temel özellikleri itibarıyla geleneksel anlamdaki İslam anlayışından ayrılmaktadır. Geleneksel İslam'dan farklı olarak İslamcılık kendisini, rasyonel olarak anlaşılabilir, doğrulanabilir, değişme ve gelişmeyi açıklayabilir bir dünya görüşü olarak sunmaktadır.

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi tarihsel açıdan 19. yüzyılda İslam dünyası, Avrupa'nın belirlediği bir tarih dönemine adım atmıştır. Avrupa, İslam dünyasının yaşamadığı, çeşitli alanlardaki değişimlerle askeri, siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarda Doğu'ya üstün hale gelerek, çeşitli kanallarla bu dünyayı etkilemeye başlamış ve İslam dünyası hızla sömürgeleşme sürecine girmiştir. Bu süreçte, İslam esaslarına bağlı kalarak yeni bir senteze gitmeye çalışan İslamcılar, modernistinden gelenekçisine kadar, Batı'nın belirlediği bir tarih döneminde, Batı'nın dayattığı sorulara cevap getirmek zorunda kalmışlardır. Kısaca belirtmek gerekirse İslamcılık, geleneksel İslam düşüncesinin, yeni oluşan/oluşmaya başlayan, ulema dışında yer alan İslamcı aydın sınıf elinde, dönemin sorunsalları çerçevesinde yeniden tanımlanması ile oluşmuş bir ideolojidir (Türküne, 1994: 49-50; Zubaida, 1994: 22-4).

Yeni İslamcı aydın, geleneksel İslam'a akılcı yaklaşır; *taklitten* vazgeçilmesini ve *içtihat* kapısının yeniden açılmasını talep eder. Çünkü ulemanın dinsel alandaki tek elinden ve öğretiyeye (geleneksel İslam külliyatına) hâkim olma zorunluluğundan kurtulmanın tek yolu budur. Yeni İslamcı aydın açısından söz konusu olan, bir yandan akılcı ve bilimsel talep ederken, öte yandan Batılılaşmış aydının tersine dinsel meşruiyeti yeniden tesis etmektir (Roy, 1995: 141-2). Onlara göre, İslam dünyasının görünür geri kalmışlığının nedeni, Avrupalıların ve bazı Batılılaşmış aydınların ileri sürdüğü gibi İslam değil, İslam'ın tarihsel süreçte çürümesi ve yozlaşmasıdır. Sorun aşkın bir kökene bağlı olan İslam'da olamayacağına göre, Müslümanların onu yanlış anlaması ve bozmasındadır. Yeni İslamcı aydın bu düşüncelerden hareketle İslam'ı, çok farklı bir çerçevede yeniden siyasetin merkezine yerleştirmektedir.

İslamcı ideolojide İslam, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkar. Dinin doğruluğunu aşkın onamada aramak, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilir. İslamcılıkta, İslam'ın dünyanın gereklerine uygunluğu ve

meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden, çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Öbür dünya inancı ideolojik İslam içinde önemini kaybetmekte, İslam artan oranda dünyevileşmektedir. İslamcılar Kuran'ın bir sistem getirdiğini söyler. Hâlbuki İslam düşünce tarihi içinde bu iddia yeni bir iddiadır. Örneğin F. Rahman, Kuran'ın birçok konuda genel prensip değil spesifik tarihi durumları anlattığını belirtmektedir. Geleneksel İslam içinden 19. yüzyılın kendine özgü problemlerine, sistemli çözümler üretmek zordur. Çünkü geleneksel İslam, Ortaçağ'ın durağan toplum yapıları ile özdeşleşmiştir. Bu yüzden İslamcılık, geleneksel İslam'ın yaptığını yeniden yapmak, asıl kaynaklara müracaat ederek onlardan, 'yeniden' bir sistem oluşturmak için teşebbüse geçer. 'Asr-ı Saadet'e dönüş özlemleri, bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynaklık edecek elverişli bir sahayı da açmaktadır. İslamcılık, geleneksel İslam'ın tevekkül, itaat, kadere rıza gibi ön plana çıkardığı davranış biçimleri yerine, insan aklını ön plana çıkararak, eyleme çağırarak nassları (ayetleri) davranışlara rehber etmeye çalışır. İslamcılık geleneksel İslam'dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslamcılık rakip olarak ideolojileri alır, ama aynı zamanda rakip ideolojilerden işine yarayan, sistemine almakta mahzur görmediği veya zaruri gördüğü unsurları eklektik biçimde iktibas eder. 19. yüzyıl 'ilerleme' düşüncesinin, İslamcılığın temel unsurlarından biri haline gelmesi bunun bir örneğidir (Türküne, 1994: 27-8, 42).

Kısacası İslamcılık çağın yeni sorunsalları çerçevesinde, geleneksel İslam'ı aşarak, orijinal kaynaklarla çağın problemlerinin yeni bir birleşimi teşebbüsüdür. İslamcılığın ilk temsilcilerinin kimler olduğuna ilişkin farklı görüşler vardır: *Cemalettin Afgani* (1838-1898), *Muhammed Abduh* (1849-1905) ve *Reşid Rıza* (1865-1935) tarafından temsil edilen ve "selefiye" adı verilen düşünce akımını İslamcılığın başlangıcına yerleştirenler olduğu gibi (Roy, 1995: 51-4; Canatan, 1995: 60-4) İslamcılığın ilk oluşumunu Yeni Osmanlılar'da bulanlar da vardır. Buna göre Yeni Osmanlılar, İslamcı akımların daha sonra tartıştıkları meseleleri ilk defa ortaya atan ve ilk defa bu istikamette kuramlar geliştiren düşünürlerdir. Demokrasi/meşveret-şura, halk egemenliği-tanrı egemenliği, doğal hukuk-şariat vb. gibi konularda temel tartışmaları *Namık Kemal*, *Ali Suavi* gibi düşünürlerin yazılarında bulmak mümkündür (Türküne, 1994: 101-2; Akşin, 1998; 28-31). Ş. Mardin de, devletin temelinde İslam'ı yeniden yerleştirmeye çalışan hareketlerin Yeni Osmanlılara kadar uzandığını belirtir.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonu, İslam dünyasının tümünde eski düzenin çöküşünü ve hilafetin yok oluşunu da beraberinde getirmiştir. 1920'li yıllar boyunca ve daha sonraları, Hilafet sorunu ve bu bağlamda İslam-siyaset ilişkileri, Müslüman düşünürlerin sorgulamalarının merkezinde yer almıştır (Sayyid, 2000: 84-92; İnayet, 1998: 99-129). Hilafetin kaldırılması bağlamında yapılan tartışmalar sonucunda, siyasal gerçeklikteki önemli değişiklik, geleneksel İslami siyasi meşruiyet kavramlarının yeniden düzenlenmesiyle sonuçlanmamıştır. İslam tarihinde görülen pratiğin teoriyi biçimlendirmesi, hilafetin kaldırılmasında gerçekleşmemiş ve İslamcılar ile geleneksel İslam birikimi arasındaki mesafe açılmaya devam etmiştir. İslamcılık akımı bu süreçte birbirinden oldukça farklı biçimler olarak İslam dünyasının farklı bölgelerinde savunulmuştur. Bu gelişim süreci içinde 'İhyacılık' (temel esaslara dönüş, *köktencilik*) ve 'Modernizm' adı verilen iki farklı eğilimden bahsedebiliriz. İhyacılık, asli kaynaklara dönerek hem geleneğin hem de modern Batı düşüncesinin İslam'a sonradan ilave ettiği unsurları temizleyerek gerçek, öz İslam'a dönmeyi

amaçlayan eğilimin adıdır. Modernizm ise, büyük ölçüde Batının belirlediği modern düşünce açısından İslami değer ve ilkeleri ‘*yeniden*’ yorumlamak ve modern düşünce ve kurumlarla İslam’ı kaynaştırmak için girişilen çabaları ifade etmektedir (Türküne, 1994: 275).

İslamcılığın 20. yüzyılda yaşadığı değişimlerin, uluslararası ilişkilerin, egemen güçlerin bölgesel politikalarının, ekonomik ve siyasal alanda yaşananların etkisi altında gerçekleştiği görülmektedir. İslam ülkelerinin Batı tarafından sömürgeleştirilmesinin yarattığı tepki ile sömürgecilik deneyimi yaşamış olan ülkelerdeki İslamcılar İslam’ı bir ‘*cihat ideolojisi*’ şeklinde teorize ettiler. Sömürgecilik deneyimi yaşamamış olan ülke aydınları ise, Batı’yı reddetme yerine, onu anlamaya çalışarak, Batı’dan iktibas edilecek hususları kendi ihtiyaçlarını gidermek üzere alıp kullandılar (Çaha, 1999: 72-73). İslam’ı cihat ideolojisi olarak tanımlayanlar, Batı kökenli her türlü düşünce ve fikre kendini kapatarak, uzlaşmaz ve entegrist bir tutumu benimseyerek, gerek Batı’ya gerekse de onun yerli işbirlikçisi olarak düşündükleri ulusal siyasal iktidara karşı radikal, devrimci ya da siyasal İslam adı verilen olgunun teorisini yaptılar. Biz, 1930’lu ve 1940’lı yıllarda Arap dünyasında oluşmaya başlayan, 1970’lerde etkili olan, özellikle İran devrimi ile en önemli kazanımını gerçekleştiren, Türkiye’de ise daha çok Arap, Kuzey Afrika, İran ve Pakistanlı İslamcı düşünürlerin eserlerinin çevrilmesiyle yayılan bu İslamcı akım için, ‘*radikal İslam*’ ya da ‘*İslami radikalizm*’ kavramını tercih ediyoruz (Sayyid, 2000: 39-45; Vatikiotis, 1998: 63-70; Ayubi, 1993: 80-1; Lewis, 1997: 10-1; Zubaida, 1994: 15). Radikal İslam’ın, ilk dönem İslamcılığı ile ilişkisinde çoğu zaman bir süreklilik olsa da, zaman zaman da kopukluklar mevcuttur. Farklılıkların temel nedeni, içinde bulunulan koşulların değişmesi ve İslamcılığın dışa bağımlı ve tepkici niteliğidir. Örneğin sosyalist düşüncenin ve akımların güçlenmesi birçok radikal İslamcı düşünürde etkisini göstermiş ve soldan alınan temalarla İslam’ın bir sentezini yapmaya çalışmışlardır.

2. İSLAMCI İDEOLOJİDE DEMOKRASİ

2.1. Demokrasi: Modeller ve Değerler

Kavram olarak demokrasi devletin toplumla kurduğu sıkı ilişkiler ağını ifade eden siyasal sisteme ilişkin bir tanımlamaya gönderme yapar. Bu açıdan devlet ve toplum ya da yöneten ve yönetilen ilişkisinin nasıl kurulduğuna göre siyasal sistemin demokratikliği belirlenir. Bu ilişkinin kurulma biçimlerine göre karşımıza farklı demokrasi modelleri çıkar. Örneğin Antik Yunan’da olduğu gibi ‘*doğrudan demokrasi*’de, devlet ve toplum neredeyse ayrılmaz bir şekilde iç içe geçebilmektedir. Ya da modern dönemde uygulanan ‘*temsili demokrasi*’de olduğu gibi, halk yönetme erkini temsilcileri eliyle kullanabilmektedir. Farklı devlet biçimleriyle bir arada bulunabilen demokraside siyasal güç belirli bir kişi ya da kesimin elinde toplanmaz; tam tersine toplum içinde yayılmıştır ve katılım araçlarıyla halka dağıtılmıştır.

Demokrasiyi tanımlayan temel nokta, iktidara sahip olanların bu konumlarını nasıl elde ettikleri, iktidar gücünü kullanırken riayet edecekleri sınırların neler olduğu ve iktidarın nasıl el değiştireceğidir. Demokratik bir siyasal sistemde tanımı gereği ayrıcalıklı bir kişi ya

da kesim bulunamaz; herkes hukuk karşısında eşit haklara sahiptir ve iktidar gücünün meşruiyeti halkın iradesine dayanır. Geniş anlamda halkın iradesine dayanmayan bir yönetim demokratik olamaz. Ayrıca halka dayanan yönetimin belirli aralıklarla yinelenen serbest seçimler vasıtasıyla el değiştirmesi gerekir. Bir diğer ifadeyle, siyasal iktidarın kan dökülmeden ve baskı kullanılmadan değişmesini sağlayacak mekanizmaların mevcut olması gerekir. Bunun en iyi yolu, kısa sürelerle tekrarlanan serbest ve adil seçimlerdir. Tek başına seçimin varlığı demokrasi için gereklidir ancak yeterli değildir. Seçimin gerçek bir tercihi yansıtması ancak başta örgütlenme özgürlüğü, basın özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü olmak üzere temel siyasal/ekonomik hak ve özgürlüklerin yurttaşlara tanınmasıyla mümkün olabilir.

Bir siyasal sistem olarak demokrasi, geniş anlamda düşünüldüğünde, farklı kurumsal yapı ya da uygulamalara dayanabilir ancak bunların temelinde belirli demokratik değerler ya da kabuller mevcuttur. Aynı değerlerin farklı yorumları ve uygulamalarından bahsedebiliriz ancak demokratik değerler noktasında bir ortaklık bulunmaktadır (Çaha, 2012: 231-7). Bu çerçevede demokrasinin kabul gören temel değerlerini şöyle sıralayabiliriz: 1- *Halk egemenliği*: Geniş anlamda bütün yurttaşları içeren ‘halkın iradesi’ siyasal kural ve kurumların temelinde yer alır; yönetimin meşruiyeti halkın iradesine dayanır. Egemenliğin sahibi olan halk hem temel siyasal kuralları belirleme hakkına hem de katılım haklarına sahiptir. 2- *İnsan hakları*: Demokraside halk iradesi mutlak bir güce sahip değildir, insan hakları halk egemenliğinin meşru sınırlarını oluşturur. İnsan hakları ihlalleri bir tür despotlaşma işareti olarak görülür ve despotluğun bir tek kişiden, bir azınlık gruptan ya da çoğunluğu oluşturan halktan kaynaklanması arasında özsel olarak bir farklılık yoktur. 3- *Hukukun üstünlüğü*: Hukuk kanunların toplamı değildir. Bir yönetim kanunlar vasıtasıyla en büyük hukuksuzlukları yapabilir. Hukuk insanlar arasında ayrımcılık yapmayan, herkese eşit uygulanan, hem yönetilenleri hem de yöneticileri bağlayan, insanların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alan evrensel kabul görmüş değerlere dayanır. 4- *Muhalefet*: Muhalefetin meşru ve serbest olması gerekir; özgür ve çoğulcu bir muhalefetin varlığı demokrasinin en önemli koşullarından birisidir. 5- *Denetim*: Demokrasi bir tür ‘başıbozukluk’ ya da ‘keyfilik’ rejimi değildir. Tam tersine değişik düzeylerde çoklu denetim mekanizmaları içerir. 6- *Açık toplum*: Demokratik sistemler toplumsal ve siyasal açıdan değişik görüşler, inançlar ve yaşam tarzlarına açıktırlar; sistematik olarak farklı olanı dışlamazlar. Toplumsal yapıda alternatif yaşam tarzlarına karşı bir tür hoşgörü ve tolerans hâkimdir. 7- *Özgürlük*: Özgürlük asıldır yasaklama istisnadır. Bu bağlamda düşünce özgürlüğü, inanç özgürlüğü, dinsel özgürlükler, mülkiyet özgürlükleri, örgütlenme özgürlüklerinin sağlanması ve korunması demokrasi için elzemdir. 8- *Eşitlik*: Başta hukuk önünde eşitlik ve fırsat eşitliği olmak üzere ‘eşitlik ideali’ demokrasinin temel değerlerinden birisidir. 9- *Barış*: Demokrasi barış içinde bir arada yaşamaya ve barışçı süreçlere dayanır. Demokratik sistem diyalog, müzakere, görüşme ve seçim gibi araçları kullanarak çatışmaları barışçı süreçler içinde çözebilmeye dayanır. 10- *Çoğulculuk*: Sartori’nin veciz ifadesiyle, demokrasi çoğunluğun en büyük azınlık olduğu siyasal sistemin adıdır. Asli amaç toplumsal ve siyasal düzeyde çoğulculuğu muhafaza etmek, çoğunluğa yönetme hakkı tanımakla birlikte azınlıkların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almaktır.

2.2. İslamcı İdeolojide Farklı ‘Demokrasi’ Yorumları

Geniş anlamda İslamcılık içerisinde demokrasiye dair değerlendirmeler tarihsel süreçte farklılaşmıştır. İslamcı düşüncenin yaşanan değişim ve dönüşümlerden hareketle kendi mahiyetinin de farklılaşması doğal olarak ‘demokrasi’ algısını ve yorumlarını da etkilemiştir. İlk dönem İslamcılar olarak kabul edilen ve İslamcı akımların daha sonraları tartıştıkları sorunları ilk defa ortaya atan ve bu çerçevede kuramlar geliştiren *Yeni Osmanlılar*’ın yeni kavram ve kurumlara geçmişten karşılık bulma çabalarının merkezinde ‘demokrasi’ yer almaktadır. Demokrasi ve onunla ilişkili, yukarıda değindiğimiz, diğer hususlarda Batı düşüncesi ile İslam düşüncesi arasında bir tür sentez yapmaya çalışan Yeni Osmanlılar gerçekte Batılı demokratik anlayışı İslami değerler ve kurumlar/kavramlar üzerinden temellendirerek yeniden üretmeye çalışmaktadır. Bu noktada *Namık Kemal* ve *Ali Suavi* gibi düşünürler arasında çeşitli konularda farklı düşünceler mevcuttur ya da aynı düşünürün değişik kavramlara dair değerlendirmeleri bazı durumlarda tutarlılık taşıyabilir ancak genel olarak bakıldığında Yeni Osmanlılar’da demokrasiye yönelik bir talep mevcuttur. Bu düşünürlerde demokrasi ‘*meşveret*’, parlamento ‘*şura*’, modern kamuoyu ‘*ehl i hall ü akd*’ gibi İslami gelenekten süzölmüş kavramlarla karşılanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca demokrasiyle bir şekilde ilişkili olan ‘*sözleşme*’, ‘*doğal hukuk*’, ‘*güçler ayrılığı*’, ‘*halk egemenliği*’ gibi kavram ve anlayışlar da İslam düşüncesinden hareketle desteklenmiş ve meşrulaştırılmıştır. Ancak bunlar için geleneksel İslam siyasal kuramından ya da kurumlarından alınan kavramlar bir şekilde modernleştirilmekte ve modern dönemin yeni paradigmatlarıyla sentezlenmektedir. Yeni Osmanlılar’ın demokrasi yerine *meşveret* ve parlamento yerine *şura* kavramlarını kullanarak yaptıkları değerlendirmeler, hem yeni dönemin özgürlük taleplerine şer’i dayanaklar sağlamakta hem de buradan hareketle Batılı düşüncelerle İslam’ın bir tür sentezini yapma imkânı sunmaktadır. Çünkü onlara göre İslam, Müslüman Osmanlıların hayatlarının bütün veçhelerine nüfuz etmiştir ve vazgeçilmez olan bir tür toplumsal çimento/pekiştirici işlevine sahiptir. Bu nedenle toplumu ilerletmek, geliştirmek, geri kalmışlığı gidererek medeniyet seviyesine çıkarmak ancak göz ardı edilemeyecek olan İslam’ın prensiplerinden uygun olanların yorumlanması ve işlenmesiyle mümkündür. Fakat geleneksel İslam birikiminden bu amaca uygun malzeme bulmak pek mümkün görünmediğinden, henüz mezheplerin ve fıkıh ekollerinin oluşmadığı, siyasi otoriteyi meşrulaştırıcı kuramların geliştirilmediği, toplumda önemli farklılaşmaların olmadığı ‘*Asr-ı Saadet*’ dönemine ve Kur’an metninin kendisine müracaat edilerek yeni/modern yorumlar yapılmaktadır (Türköne, 1994).

Yeni Osmanlılar’ın İslam ve Batı düşüncesi arasında oluşturmaya çalıştıkları senteze bir örnek vermek gerekirse ‘*halk egemenliği*’ anlayışına dair düşüncelerine değinilebilir. Namık Kemal Rousseau halk egemenliği anlayışını, başlığı bir Kur’an ayeti olan yazısında ispatlamak için İslam hukukuna başvurmuştur. Başarılı bir muhakemesi olmasa da, bu girişim gerçekte geleneksel İslam külliyatında yeri olmayan bir tartışmada doğrulayıcı delil olarak İslam’a nasıl müracaat edildiğini göstererek İslam-Batı sentezlemesinin bir örneğini sunmaktadır. Daha da ilginç Ali Suavi’nin, Namık Kemal’in ve diğer Yeni Osmanlılar’ın savdukları ‘halk egemenliği’ anlayışına karşı ‘*hâkimiyet Allah’ındır*’ tezini çıkartarak, 20.

yüzyılın radikal/köktenci İslamcı akımlarının sloganı olacak bu yargıyı savunmasıdır. Ancak Suavi görüşünü Ortaçağ Hıristiyan teologlarından farklılaştırmakta ve akıl-nakil ilişkisine dair argümanlardan hareketle egemenliğin kaynağına Allah'ı yerleştirmesine rağmen, hükümetin/yönetimin oluşmasını ve siyaseti akıl sahasına dâhil eder. Hıristiyan teologların iktidarın özü (auctoritas) ve kullanımı (potestas) arasında yaptıkları ayrımı hatırlatan bir taksimle, Suavi, iktidarın özünü Tanrısal kökene dayandırırken, kullanımını ise halkın reyine dayandırır. Halk egemenliği bağlamındaki bu tartışma ve farklı argümanlar sonraki süreçte karşımıza çıkacak olan radikal İslamcıların argümanlarını incelemektedir (Türküne, 1994: 116-22). Yeni Osmanlılar'ın düşüncesini saf bir İslamcılık olarak nitelemek yanlış olmakla ve düşünceleri genelde eklektik bir nitelik arz etmekle birlikte, modern kavram ve kurumların İslam düşüncesi ile sentezlenerek yahut şer'i bir meşrulaştırmayla savunulmasının ilk örneklerini onların metinlerinde bulabiliriz.

Yeni Osmanlılar'ın özellikle '*anayasal sistem*' ve '*parlamentar rejim*' yönündeki talepleri İkinci Meşrutiyet dönemindeki İslamcı aydınlar tarafından da devam ettirilmiştir. Onlar da halk iradesine dayanan anayasalı meşruti bir yönetim talep etmişlerdir. İmparatorluğu ayakta tutmanın farklı kesimlerin katılımına dayanan meşruti bir yapı ile sağlanabileceğini düşünen İslamcı aydınlar, bu yönde bir düşünsel perspektifi savunmuşlardır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve İslam topraklarının Batılı güçler tarafından işgal edilmesi ve sömürgeleştirilmesi İslamcılığın mizaç değiştirmesine yol açmıştır. Özellikle Batılı güçlere karşı verilen mücadeleler sonucunda tek partili otoriter rejimlerin kurulması da İslamcı düşünce geleneğini kesintiye uğratmış ve süreç içinde anti-Batıcı ve radikal bir karakter kazanmasına neden olmuştur. Mısır, İran ve Pakistan gibi Müslüman toplumlarda siyasal ve kamusal hayatın dışına atılan İslamcı düşünce ve temsilcileri mevcut Batıcı rejimlerle çatışmaya ve muhalif tavır almaya başlamıştır. Bu durum İslamcılığın reel dünyanın sorunlarıyla yüzleşmesini, deneyim kazanmasını ve olgunlaşmasını engelleyerek İslamcıların hayali bir toplum ve ümmet okuması yapmasına, hayali projeler yaratmalarına yol açmıştır. Bu konjonktürel durum İslamcılığın muhalif sol/sosyalist argümanlarla buluşmasını ve bütünsel bir Batılı kapitalist demokratik düzen eleştirisine yönelmesine neden olmuştur. Bu tarz İslamcı düşünce her ne kadar Marksizm ve sosyalizme de muhalif olsa ve reddetse de kuramsal düzeyde birçok argümanını ve kavramını sol perspektiften almıştır. Bu yeni eklemlenmede İslamcılık seküler Batı demokratik düzenlerini toptan mahkûm eden ve yerine yeni '*İslam devlet*'leri öneren ütopyacı bir nitelik kazanmıştır. Mısır'da *Seyyid Kutup*, Pakistan'da *Ebul Ala Mevdudi*, İran'da *Ali Şeriatî* gibi İslamcı aydınlar bunun tipik örneklerini oluşturmuşlardır (Guida & Çaha, 2013: 610-2).

Kuran'ın yeni bir siyasal okumasına girişen *radikal İslamcı düşünce*, 'tarihsel İslam'ı itham ederek 'Asr-ı Saadet'e ve kutsal metinlere referansla bir tür *öze dönüş* çağrısı yapmaktadır. Ancak bu tarz İslamcılık asli kaynakları yorumlarken oldukça seçmecedir ve ayrıca karşı çıktığı modern düşünce ve ideolojilerden de gerektiğinde faydalanmaktadır. Kuran'dan alınarak kavramsallaştırılan *şura*, *hizip*, *tevhit*, *mustazaf*, *müstekbir*, *ümme*, *cahiliye* vb. gibi kelimeler modern siyasal bağlamlarda yeniden yorumlanmaktadır. Bu anlayışta kapsayıcı bir düzen/nizam/sistem olarak kabul edilen din hayatın bütün alanlarını düzenlemekte, din karşısında ondan özerk olan bir alan bulunmamaktadır. İslamcılığın bu

bütüncül olma özelliği devletin, toplumsal yaşamın ve ahlakın İslam'ın temel kurallarına göre yeniden yapılandırılması anlamına gelmektedir (Üşür, 1991: 18). Bu anlayışa göre İslam, 'dini' ve 'seküler' şeklinde bir ayrımı kesinlikle kabul etmemektedir ve her Müslüman'ın bütün dünyevi işlerini yaparken dini değerleri içselleştirmeye çalışması gerektiği ifade edilmektedir (İkbal, 1997: 74).

İslamcılık dinin kapsayıcılığını iddia ederken, İslam'ın temelini teşkil eden teolojik bir düşünceden hareket eder: Allah'ın tek, aşkın ve benzersiz olmasını öngören ilahi birlik ya da tevhit. İslamcılığın geleneğe kıyasla farkı, o zamana kadar yalnızca Allah'a atfedilen bu ilahi kavramı topluma da uyarlamaktır. Toplum ilahi birliğin, tevhidin yansımasıdır, daha doğrusu öyle olmalıdır. 'Birlik' ilahi özün temel özelliği ise, insan toplumunda da inşa edilmeli, gerçekleştirilmelidir. Tevhidi bir toplum ne öze ilişkin bölünmeye (toplumsal, etnik, kabilesel ya da ulusal) ne de, ilahi düzen karşısında özerk olan siyasal bir merciye tanık olacaktır. İşte bu durumda, Allah'ın mutlak egemenliği hüküm sürecek, bireyin hayatının çeşitli veçhelerine olduğu gibi toplumun çeşitli veçhelerine de egemen olacaktır (Roy, 1995: 63-4; Mevdudi, 1997: 14-32; Şeriatî, 1992). Toplumsal yapının sınıfsal bölünmesi konusu ise oldukça tartışmalıdır. Örneğin Ali Şeriatî, özel mülkiyete olan karşıtlıktan hareketle toplumun sınıflara bölünmesini de tevhit ilkesine aykırı görmekte ve karşıt sınıflar (mustazaf-müstekbir, Habil-Kabil kutbu) arasındaki çatışmanın bir devrimle sınıfsız topluma götüreceğini savlamaktadır. Oysa aynı düşünce havzasından Ayetullah Humeyni ya da Ayetullah Mutahhari özel mülkiyeti kabul ederler ve sınıfsal bölünmeye karşı radikal önerileri yoktur.

Bu perspektifte 'demokrasi', tümüyle yanlış bir temelde kurulmuş olan beşeri/seküler Batı medeniyetinin bir unsuru olarak görülüp reddedilir. Uygulanan hâliyle demokrasi 'cahiliye' toplumunun terk edilmesi gereken bir enstrümandır. Karşımızda Batılı düşünce ve kurumlara karşı bütünsel bir eleştiri ve reddetme hâli vardır. Bu noktada İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin demokrasiye dair düşüncelerini ele almak, radikal İslamcılığın önemli bir örneği olması hasebiyle temsil edici bir nitelik taşır. Şeriatî'nin (1997: 45) 'kelle demokrasisi' diyerek aşağıladığı Batılı demokrasilere alternatif olarak önerdiği siyasal sistem 'imamet' ya da 'sorumlu ideolojik rehberlik'tir. Şeriatî imameti diktatörlükten ayırmaya çalışarak, imam-halk ya da yöneten-yönetilen ilişkisini baskı ve çatışmadan uzak, uyum ve gönüllülük temelinde tanımlamaya çalışır. Bu bağlamda *Politika* ve *Siyaset* kavramları arasında ilginç bir ayırım yapan Şeriatî'ye (a.g.e, 39-41, 66) göre, Batılı demokrasiler halkın arzularına ve beğenilerine göre davranıp, özgürlüğün tadını çıkarmalarını sağlayan hükümetler kurmaktadır. Oysa toplumun hidayeti ancak siyasetle mümkündür. Siyaset ise, "halkın en iyi şekilde terbiye ve rehberliğini üstlenmek, bir ekole göre halkın öğretmenliği ve rehberliğini yerine getirmek" anlamına gelir. Kısacası, insanların tercihlerinden bağımsız olarak var olan yaratılışlarındaki amaç ve onları bekleyen nihai sona yönelik olarak, onlara rehberlik edecek bir yönetimdir İmamet.

Şeriatî için imameti diktatörlükten ayıran şey, imamette yöneten ve yönetilenleri aynı oranda bağlayan belirli bir ideolojinin olmasıdır. Yönetilenlerin itaati, yönetimin kendilerini bağlı oldukları ideolojiye göre yönetmesinden kaynaklanır, yani baskıdan uzak gönüllü bir itaattir bu. Kısacası ortak ideoloji, tevhidin bir gereği olarak, imam ve halk arasındaki muhtemel tüm çatışma ve zıtlıkları yok ederek uyum yaratmaktadır. Ancak Şeriatî'de bu

uyumun hangi mekanizmalarla sağlanacağı ya da muhtemel çatışmaların nasıl çözüleceğine dair ayrıntılı açıklamalar bulunmaz. Şeriatî imam ve yönetilenler arasındaki reel sorunlardan ziyade ‘olması gereken’ bir ideal düzenden bahsetmektedir. İmamet ile diktatörlük arasındaki sınır çok ince olduğuna ve tarihteki diktatörlüklerin ‘halkın ıslah siyaseti’ güttüklerini iddia ettiklerine göre imameti farklı kılan, onu diktatörlükten ayırmamızı sağlayacak olan nedir? Şeriatî’nin buna cevabı ‘imam’ın nitelikleri ve halk-imam ilişkisinin ayırıcı özelliği bağlamında şekillenir. Yani demokrasideki gücün kaynağı olan halkın imamla ilişkisi, halkın hükümetle ilişkisi gibi değildir. Halkın imam ile ilişkisi, halkın ‘gerçek’ ile ilişkisi gibidir. Halk tayin eden değil, teşhis edendir (a.g.e., 122). Dolayısıyla halkın imamı tanıyıp ona uyararak ‘gerçek’e yönelmesi dışında bir iradesi yoktur. İmam ve onun uygulayacağı ideoloji zaten verili olduğu için halka düşen sadece ‘teşhis’de bulunup itaat etmektir. Bu tür bir yaklaşım yönetilenlerin yönetenleri denetlemesi fikrini baştan anlamsız kılmakta ve iktidarı karşı konulamaz hale getirmektedir. Çünkü zaten imamın yaptıkları ile halkın çıkarı aynı şeydir. Dolayısıyla yöneten ve yönetilenler arasında bir menfaat çatışması, tevhidin bir gereği olarak olamaz. Tüm bu açıklamalar bir şekilde *Platon*’un *Politeia*’daki filozof kralını, *Politikos*’daki tanrısal filozofunu ve *Rousseau*’nun genel iradeyi dile getiren yasa koyucularını akla getirmektedir.

Şeriatî’ye göre imamet sürekli bir rejim değildir; gerçek anlamda demokratik bir sistemin kurulabilmesi için gerekli olan önkoşuldur. Bu bağlamdaki yorumlarıyla Şii ve Sünni düşünceyi sentezlemeye çalışan düşünürü göre, Sünniliğin hilafeti desteklemek için dayandığı biat, icma, şura gibi kavramlar, Şia’nın ‘vesayet’ anlayışı ile çatışmaz. Birisi İslam’ın demokratik boyutunu diğeri ise Allah’ın iradesini yansıtır. Birisinin uygulanabilmesi diğerrinin öncelikli olarak uygulanmasına bağlıdır. İmamet yönetimi geçici bir dönem olan ‘*devrimci rehberlik dönemi*’ için geçerlidir. Şeriatî’ye (a.g.e., 179-80) göre “...inkılapçı toplumun yapıcı süresi, birkaç nesil boyu sürebilecek inkılapçı dönemleri gerektirir. Bu dönemlerde, kurucu rehberin risaleti, sürekli ve inkılapçı bir metot ile –inkılabın ilk rehberinin iş başına gelişi gibi– (demokratik metot ile değil) sürdürülmelidir. Toplum, siyasal ve düşünsel erginliği, tam olarak inkılapçı gelişimi sağlandıktan sonra, genel ideoloji ve öz bilinç ile donandıktan sonra; fertlerin sayısı oyların sayısı eşit olduktan sonra... işte bu merhalede... toplum siyasal ve toplumsal istiklal gücünü elde edebilir; toplum hareketin yolunu devam ettirme sorumluluğunu ve kendi kaderini tayin etme özelliğini doğrudan elde edebilir. İşte bu merhalede toplum demokrasinin eşliğine ulaşmış olur.” Kısacası devrimci bir rehberlik ya da imamet rejimi demokrasi için gerekli olan altyapıyı hazırlayacak ve bunun sonucunda gerçek anlamda demokratik bir sisteme geçilecektir. Bu perspektifte Rousseau’nun ve Marksizm’in hayaletlerini tespit edebiliriz.

Şeriatî (a.g.e., 163-5) ilginç bir şekilde devrimci siyasi rehberlik ya da imamet rejimini de, ‘*sorumlu ve belirleyici demokrasi (Democratie dirigee veya democratie engagee)*’ olarak tanıtır. Sorumlu demokrasi, liberal demokrasiden farklı özelliklere sahiptir. Şeriatî’nin bu konudaki örneği peygamberdir. Peygamber toplumu İslam ideolojisi yönünde dönüşüme uğratmış bir devrimcidir. Dolayısıyla imamet rejiminin amacı toplumu, siyasal iktidar vasıtasıyla ideal olan yönde, yani İslam ideolojisi yönünde dönüşüme uğratmaktır. Şeriatî, görüldüğü gibi, imamet rejiminde iktidara sahip olanlara, halkın iradesinden bağımsız olarak

ve gerekirse iradesine ters bir şekilde toplumu en ince ayrıntılarına kadar değiştirme/dönüştürme hakkını verir; hatta bu özelliğin imamet rejimini üstün kıldığını belirtir. Şeriatî'nin teknik açıdan bir tür '*Aydın despotizmi*'ni andıran önerisiyle ulaşmak istediği amaç, siyasal iktidarın toplumu en derin hücrelerine kadar, İslam ideolojisi yönünde tevhidî bir toplum oluşturmak için dönüştürmesidir.

Şeriatî, iktidarı ele geçirip, devrimci ideolojileri yönünde toplumu dönüştürmeye çalışan gruba "*sorumlular*" adını verir. Bu aşamada, insanların çoğunluğu demokrasi yönünde fikir sahibi olsalar ve oy kullansalar da demokrasi uygulanmamalı ve devrimci rehberlik özenle korunmalıdır. Bunun nedeni halkın kendi menfaatine olan kararları alabilecek nitelikten yoksun olması ve en layık olan kişileri seçememesidir. Dolayısıyla rejimin değerlerini halka tam olarak benimsetmek, iktidarın ele geçirilmesi kadar çabuk gerçekleşemez; toplumun yapısını dönüştürmek ve fikri olgunluğunu sağlamak uzun bir zamanı gerektirir. İmamet doktrinine bağlı olan ulema için bu doktrin ile ilgili olarak inançlarını sarsacak hiçbir demokratik ya da halkçı tereddüt yoktur. Ancak Şeriatî gibi Batılı düşüncelere aşina olanlar, bu doktrin ile halkçı idealler ve '*halk egemenliği*' kavramı arasındaki gerginliği yansıtır ve çözmeye çalışırlar (Zubaida, 1994: 51). Bu bağlamda Şeriatî, imamet inancı ile demokratik eğilimler arasında bir uyum meydana getirme arasında bocalamaktadır. Gaybet döneminde Allah'ın iradesi ile tespit edilmiş olan 'imam'ın yerine geçecek olan kişinin/kişilerin halk tarafından seçilmesine ilişkin Şeriatî'nin farklı yorumları vardır. Bir yerde halkın rolü üzerinde durmakta ve hatta 'halkın görüş birliği (oybirliği)' kavramını kullanmaktadır (Ahavi, 1998: 313-4). Başka bir yerde ise, adayları değerlendirecek yeterli bilgi ve bilinci olan kimselerin, toplumun liderini seçme hakkı olduğunu ifade etmektedir. Şeriatî bu seçimlerin 'serbest bir demokrasi'yi yansıtmadığını özellikle belirtir.

Şeriatî bir yandan bütün olarak halkın tercihinden bahsederken, bir yandan da bilinçli aydınların belirleyici role sahip olduklarını ifade eder. Şeriatî için, ulemanın bilinçli kesimini de dâhil ettiği bu '*ruşenfikr (aydın fikirliler)*' halka bilinç aşılayacak, yön verecek olan yeni bir aydın zümresidir. Şeriatî, Şia kültüründe var olan 'seçkincilik' ile demokratik ilkeleri meczetmeye çalışır: Gaybet döneminde hem peygamber hem de imam olmadığı için, onların yapması gerekeni halk yapacaktır. Ancak halk bunu, kendi aralarından aydın bir grubu görevlendirerek, kendi kaderini, sosyal ve düşünsel liderliğini onların ellerine bırakarak yapar. Bu aydın kitle de kendi aralarından en uygun kişiyi imamın yerine geçmesi için seçer (Richard, 1998: 230-2; Keddie, 1981: 224-5). Şeriatî toplumun lideri ile halk arasındaki ilişkiyi sürekli olarak 'itaat, uyum ve gönüllülük' temelinde tanımlar. Ancak çözüm retorikte kalmaktadır: "dini olarak aydınlanmış cemaat imamın liderliğinin kendi birlik ve iradesinin mükemmel bir ifadesi olduğunu kavrayacak ve bu aşamada halk egemenliği ile imamın yönetimi arasında bir gerginlik kalmayacaktır." Bu tür bir (tevhidî) birlik ve uyumun, mehdici bir başarı dışında ya da İslami bir yönetim altında katı bir disipline edici dini 'aydınlanma' yolu dışında nasıl başarılacağını öngörmek zordur (Zubaida, 1994: 51, 66-7). Şeriatî bizden bilinçli aydınlarca seçilmiş olan liderin, kesin bir şekilde imamın adalet, doğruluk ve haklarda eşitlik anlayışına bağlı kalıp uyacağına inanmamızı istemektedir.

Şeriatî'nin önerilerini genel olarak değerlendirirsek, daha sonra ulaşılabilecek demokratik bir sistem adına, otoriter hatta totaliter özelliklere sahip bir siyasal sisteme çağrı gibi

görülmektedir. Her ne kadar, gerekli alt yapı hazırlandıktan sonra ‘gerçek anlamda’ demokrasiye geçileceğini de söylese, bunun nasıl olacağı, devrimci rehberliğin iktidarını nasıl bırakacağı ve ne kadar süre sonra demokrasiye geçileceği gibi noktalar kapalıdır. Ayrıca Şeriati ‘gerçek anlamda demokrasi’nin ne olduğu ile ilgili de fazla bir şey söylemez. Söyledikleri liberal demokrasiye yönelik klasik eleştirileri tekrarlamaktan ibarettir (Şeriati, 1997: 46, 146-7, 154-5). Demokrasiye yönelik benzer eleştiriler Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi düşünürlerin çalışmalarında da bulunabilir.

3. SONUÇ

İlk dönem İslamcıların İslam ve Batı düşüncesi arasında kurmaya çalıştıkları sentez yukarıda zikredilen tarihsel gelişmeler neticesinde Batı düşüncesini bütünsel olarak reddetme tavrına evrilmiş, İslam’dan bir tür ‘cihat ideolojisi’ üretilmiştir. Bu noktada karşımıza çıkan tepkici ve radikal İslamcılığın gerçekten demokratik düzenlere alternatif olabilecek bir model önerisi getirip getirmediği tartışmaya açıktır. Birçok açıdan önerdikleri modeller ütopyik kalmış ya da meşruiyetini dinden alan otoriter ve hatta totaliter çağrışımlara sahip öneriler olmuştur. Bu noktada demokrasiye karşı olan görüşler bu kavramı bir bütün olarak Batı düşüncesi, kapitalizm, Batı hegemonyası vb. gibi bütünsel kavramlarla özdeşleştirerek kullanmışlardır. Daha açık ifadeyle, kapitalist Batı uygarlığının ürettiği demokrasi de doğal olarak olumlu bir nitelik taşımaz; halkın uyutulmasına ve kandırılmasına dayalı olan beşeri bir sistemdir. Bütüncül bir mantığa dayanan bu değerlendirme tarzına göre beşeri ideolojiler ve sistemler ontolojik olarak ilahi bir temele dayanmadığı için reddedilmesi gereken unsurlardır. Dolayısıyla bu perspektife sahip olan İslamcılar için demokrasi de aynı negatif değere sahiptir.

İslamcı düşünce geleneği içinde uzun bir dönem radikal İslamcılığın demokrasi reddiyesi savunulmuştur ve günümüzde hâlâ bazı İslamcı gruplar tarafından benzer bir metodolojiden hareketle savunulmaya devam edilmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz Şeriati, Kutup ve Mevdudi gibi düşünürlerin metinleri, sonraki süreçte etkisi azalmış olsa da, İslamcı perspektifin parçası olmaya devam etmiştir. Özellikle içe kapalı küçük İslamcı gruplar reddiyeci ve uzlaşmaz bir politik tavır geliştirerek, ‘hakikat’e sahip olmanın verdiği özgüven ve kesin inançlılıkla eylemlerini yönlendirmeyi sürdürmüştür. Bu tarz radikal İslamcılık, tasarladığı bütüncül düzeni, meşruluğunu ‘Tanrının egemenliği’ fikrine dayandırarak, siyasal iktidarı kullanarak kurduğunda, toplumu ve devleti İslamlaştırdığında, kâfir düzenlerin oluşturduğu bütün kötülüklerin kalkacağı bir ütopyayı vaat etmektedir. Ancak ortaya koyduğu iddianın büyüklüne uygun bir kuramsal temeli yoktur. Temel kaynaklara ve geleneksel mirasa başvurulduğunda bile uygulanan metodoloji oldukça seçmecidir ve bir araya getirilen kavramlar radikal biçimde yeniden yapılandırılmışlardır (Ayubi, 1993: 174). Özellikle sosyalist ve Marksist teorinin, İslamcı ideolojinin içeriğinde büyük etki yarattığı söylenebilir. Örneğin S. Kutup’un öncü bir devrimci grubun rolü üzerinde duran *Yoldaki İşaretler* adlı eseri, Lenin’in öncü proleteryasını Müslüman bir öncü grupla ikame etme çabası olarak görülmektedir (Bu noktada S. Kutup’un İslamcı eserlerini yazmadan önce sosyalist olduğu unutulmamalıdır). Dolayısıyla orduya, kabile veya aşiret gücüne, devlet bürokrasisine ya da

lider karizmasına dayalı bir siyasal yapıyı İslam'ın bir yorumuna dayandırılan bir diktatörlükle ikame etmek, bir şeyi değiştirmez (Çaha, 1999: 72-4).

İslamcılık büyük bir çoğunlukla eleştirilerini dışarıya yöneltmektedir. Kendi iddialarının, dinin sadece bir yorumu değil, gerçek din olduğu iddiasıyla, cemaatin mazlum ve masum olduğu yönünde genel bir kanaate sahiptir. Örneğin Mevdudi'ye göre ahlaklı ya da ahlaksız oluşun bütün sebebi devlet otoritesidir. Müslümanlar'ın başına gelenlerin tek sorumlusu Batılı fikir ve kanunlar ve bunları benimseyen rejimlerdir. İslam ve İslam kültürünün kendisi üzerine eleştirel düşünmek, bu savunmacı ve tepkici yaklaşım içinde zorlaşmaktadır. Savunmacı bir tavır içinde çok fazla tartışılmamış önermeler halinde formüle edilen düşünceler Müslüman'a 'ideal' bir dünya sunmakta, adeta onu yeryüzünden kaldırıp bir idealar âlemine götürmektedir. Müslüman'dan adeta yeryüzünde bir 'cennet' kurması istenmektedir (Paçacı, 1994: 188). Bu noktada İslamcılık siyaset sorununu her şeyin önüne koymasına rağmen, siyasal kurumlar ve siyasetin özerk alanı hususlarında ilginç bir yoksulluk taşır. Kişinin niteliklerine verilen öncelik kurumlar üzerine bir düşüncenin oluşmasını engeller. Siyasetin öneminden yola çıkan İslamcılar gerçekte siyasetin radikal bir inkârına ulaşırlar. Roy'a (1995: 91-7) göre ütöpik nitelik taşıyan İslamcı hedefler tarihsel ve toplumsal çözümlenmelere aykırıdır; bu coşkunluk dönemleri geçicidir. İran'da olduğu gibi Afganistan'da da cephede ölmeye hazır olan kişiler, günümüzde bir miktarını haksız edindikleri küçük şefliklerini kollama konumundadırlar.

Son olarak radikal İslamcı anlayışa yönelik ilginç bir saptamaya değinmek gerekir. Buna göre radikal İslami anlayışın Batı ve modernleşme karşısındaki kesin retçi tutumu aslında görünüşte kalmaktadır; gerçekte modernizmi içselleştirerek en arkaik biçimde yeniden üretmektedir. Bu anlayışa göre İslamcı düşünce kendisini modern devlete bakarak tanımlamakta ve onu içselleştirmektedir; bu nedenle yapabileceği ancak kısmi bir siyasal rejim dönüşümü ile devletin hukuki ve ideolojik temellerinde değişikliklerdir; bireylerin günlük yaşamlarında, mevcut egemenlik ve otorite ilişkilerinde ciddi dönüşümler beklemek zordur (Üşür, 1991: 26).

KAYNAKÇA

- Akşin, S. (1998). *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, Üçüncü Baskı, Ankara: İmaj Yayıncılık.
- Arkoun, M. (1999). *İslam Üzerine Düşünceler*, çev: H. Yücel, İstanbul: Metis Yayınları.
- Ayubi, N. (1993). *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev: Y. Alagon, İstanbul: Cep Düşün.
- Canatan, K. (1995). "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı 12, s. 49-65.
- Çaha, Ö. (1999). "İslam ve Demokrasi", *İslami Araştırmalar*, c. 2, no. 2, s. 53-76.
- Çaha, Ö. (2012). "Demokrasi", (ed.) Halis Çetin, *Siyaset Bilimi*, Ankara: Orion Yayınları.
- Çelik, Ö. (1995). "Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslam", *Bilgi ve Hikmet*, güz-1995, Sayı.12, s. 8-13.
- Duman, F. (2001). *İslami Radikalizm: Ali Şeriatî Örneği*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD / Siyaset Bilimi Bölümü, Yüksek Lisans Tezi.
- Duman, F. (2016). "Ali Şeriatî'nin Siyasal Teorisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, yıl 13, sayı 48, s. 59-87.
- Guida, M. & Çaha, Ö. (2013). "İslamcılık", (der.) Ö. Çaha & B. Şahin, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ankara: Orion Yayınları.

- İbrahim, H. T. & Hudeyni, E. M. (1994). “Batılı Araştırmalarda İslami Uyanış Olgusu: Tahlili ve Tenkitçi Bir Yaklaşım”, çev: S.Kutlu, *İslami Araştırmalar*, c. 7, no. 3-4.
- İkbal, J. C. (1997). “İslam’da Devlet Kavramı”, (der.) Mümtaz Ahmet, *İslami Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, çev: H. Sırçancı, İstanbul: Ekin Yayınları. s. 57-79.
- İnayet, H. (1998). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev: Y. Çiya, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- İshaki, H. M. (1997). “İslami Siyaset Teorisinin Sorunları”, (der.) Mümtaz Ahmet, *İslami Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, çev: H. Sırçancı, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 39-56.
- Keddie, N. R. (1981). *Roots of Revolution (An Interperative History of Modern Iran)*, New Haven and London: Yale University Press, s. 213-230.
- Kurtoğlu, Z. (1999). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kutup, S. (1997). *Yoldaki İşaretler*, çev: A. Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Lewis, B. (1997). *İslam’ın Siyasal Söylemi*, çev: Ü. Oskay, İstanbul: Cep Düşün.
- Mevdudi, E. A. (1997). *İslam’da Siyasi Sistem*, çev: A. Seçkin, İstanbul: Özgün Yayıncılık.
- Ortaylı, İ. (2007). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, İstanbul: Cedit Neşriyat.
- Paçacı, M. (1994). “Allah’ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları”, *İslami Araştırmalar*, c. 8, no. 2, s.181-194.
- Richard, Y. (1998). “Şia’nın Devrimci Düşünürü Şeriatı”, (der.) H. Ahmedî, *Dünyada Ali Şeriatı*, çev. Y. Demirkıran, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 215-232.
- Roy, O. (1995). *Siyasal İslamın İflası*, çev: C.Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.
- Sayyid, B. S. (2000). *Fundamentalizm Korkusu (Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu)*, 1. Baskı, Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları.
- Şeriatî, A. (1992). *İslam Bilim*, çev: F. Alptekin, İstanbul: Nehir Yayınları.
- Şeriatî, A. (1997). *Ümmet ve İmamet*, Çev. A. Sait, 3. Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Timur, T. (1994). *Osmanlı Kimliği*, İkinci Baskı, İstanbul: Hil Yayınları.
- Türköne, M. (1994). *İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uludağ, S. (1998). *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Üşür, S. (1991). *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, İstanbul: Alan Yayınları.
- Vatikotis, P. J. (1998). *İslam ve Ulus Devlet*, çev: E. Arslanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Zubaida, S. (1994). *İslam, Halk ve Devlet*, çev: S. Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları.