

Sivil Din Tartışmaları ve İslamcılık

Civil Religion Debates and Islamism

Yılmaz Ceylan*

Abstract: The revolutionary changes brought about by modernization have sometimes resulted in the complete denial of tradition, and sometimes an element transformed and integrated into the system. It is possible to say that some areas where this is valid for the phenomenon of religion got formed. Especially after the Second World War, religions did not lose their importance as the classical modernization aimed, on the contrary, lots of people in the world turned to religion. However, it should be mentioned that the "religion" which took place in the modern world and the traditional "religion" are different. It can be argued that modernization did not completely eliminate the "religion" of tradition, but transformed it into a "civil religion" compatible with the new system. The example of this in the Islamic world seems to be Islamism emerging particularly with its ideological and political features. Islamism, which occurred as a liberation theory against modernization, the West and colonialism, continued its existence by taking on new versions with the changing conditions. The subject of this study is to try to read the arguments on Islamism and the theory of "civil religion" together. It can be read as the general conclusion of the study that Islamism is in the same state with "civil religion" in the last form it has gotten.

Structured Abstract: It is possible to say that the modern world has created new areas for itself, unlike tradition. It is not possible to consider this specific to only one area or to limit it to one area. Modernization has pioneered change and transformation in many economic, political, cultural and social areas. It can be said that this change is particularly about religion, which is the most fragile point in terms of conservative ideology because while the most important feature of tradition is that the change is long-termed or that there is no change at all, it can be expressed that perhaps the most important feature of modernization is rapid change.

It is believed that a form of religion that will be created by benefiting from the functional aspects of religion and without allowing the disturbing dogmas of religion will be problem-solving. Especially for modern nation-states that have to host many different nations together, a higher ideal that will assume the role of cement seems inevitable. To keep these diversities together in a peaceful way, some "saints" are needed to make them unite in sorrow and joy because modernization has not transformed the tradition's particularly religion referenced values and norms but changed them in simplest words. In this sense, it is possible to talk about the concept of "civil religion" as a religious phenomenon that is religious but not dogmatic, involves signs and symbols of religion but is far from traditional understanding, reminds all beliefs of their saints in the same amount, legitimizes the state and power in a way. In short, it is possible to read this situation as an approach of the modern world that opens up a space for the current religions with their signs and symbols, but does not use them as reference tools.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD
Asst. Prof. University of Mus Alparslan Faculty of Theology Department of Religion Sociology
ORCID 0000-0003-4643-3461
y.ceylan@alparslan.edu.tr

Cite as/ Atıf: Ceylan, Y. (2021). Sivil din tartışmaları ve İslamcılık. *Turkish Studies - Religion*, 16(1), 137-156.
<https://dx.doi.org/10.47091/TurkishStudies.49787>

Received/Geliş: 25 Şubat/February 2021

Accepted/Kabul: 25 March/Mart 2021

Checked by plagiarism software

Published/Yayın: 30 March/Mart 2021

CC BY-NC 4.0

The history of the phenomenon known as civil religion can be traced back to very old times. However, to Rousseau, who is known as the name who first used the concept of civil religion in its current form, systematized it and included it in the political field, civil religion (national citizenship religion) is the duty of people to follow and love the religion of their homeland and has a character that enables them to obey a single authority focus (Vergin, 2003: 27). The civil religion (religion civile) in Rousseau is related to the "civil right" and this is "the criteria of responsibility or duty that make it reasonable for one person to obey another (Orhan, 2013: 17). In this way, religions are the reference points of memory and identity. In this regard, one of the important functions of religion is to collect the scattered ones and to gain "collective consciousness" (Kurt, 2008: 80).

Civil religion is secular symbols and rituals that subordinate religion to the state and ensure social integration with the new saints. In this context, it may be a strain to consider Islam and "civil religion" in the same category. However, it can be said that the historical and social processes that have developed in the Islamic world, that is, in Muslim societies, have enabled socio-political grounds that can be included within the boundaries of civil religion. Underdevelopment, that the nations which separated from the Ottoman Empire were Christians, the modern West's being Christian and the West's abuses in the name of democracy (colonial activities) brought Islamism, which is a modern ideology, and then political Islamism as an opposing liberation project. It can be said that this liberation movement has partly reached points that can be defined within the framework of the concept of civil religion since from the very first moment of its emergence, the Islamist movement has had features that will serve the statist order (Bulaç, 2013).

Political Islamism, which allows Islamists, who are open with the "state" to improve their relations with the state, narrowed the civil sphere and turned the historical function of religion into use for the "state" from the claim that the state will use its resources for religion. Precisely at this point, it can be argued that the "civil religion", which was found in Rousseau, opened up a space for itself in the Islamic world. It may be more correct to say that political Islamism has come a long way in this way, instead of civil religion, which is a political and supra-religious formation, but being political and nationalization necessitates it. Civil religion, like many other phenomena, differs according to historical and social conditions. As a result, it can be said that Islamism can be seen as a civil religion.

Keywords: Sociology, religion, civil religion, modernization, Islamism.

Öz: Modern dünyanın gelenekten farklı olarak kendine yeni alanlar oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bunu sadece bir alana has addetmek ya da bir alanla sınırlamak mümkün değildir. Modernleşme ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal pek çok alanda değişim ve dönüşüme öncülük etmiştir. Bu değişimin özellikle muhafazakâr ideoloji açısından en kırılgan nokta olan din konusunda olduğu söylenebilir. Çünkü geleneğin dayandığı en önemli özellik değişimin uzun soluklu olması ya da hiç olmaması yönüyle modernleşmenininkinse hızlı değişim olabileceği ifade edilebilir. Modernleşmenin getirdiği devrimci değişimler bazen geleneğin tamamen inkârı bazen de bir unsurun dönüştürülüp sisteme entegre edilmesi şeklinde sonuçlanmıştır. Din olgusu için de bunun geçerli olduğu bazı alanların oluştuğunu söylemek mümkündür. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra klasik modernleşmenin hedeflediği gibi dinler önemini kaybetmemiş, bilakis dünya üzerinde pek çok insan dine yönelmiştir. Ancak modern dünyanın içinde yer bulan "din"le geleneksel "din"in farklı olduğunu belirtmek gerekir. Modernleşmenin geleneğin "din"ini tamamen ortadan kaldırmadığı fakat onu dönüştürüp yeni sisteme uyumlu bir "sivil din" oluşturduğu iddia edilebilir. Bunun İslam dünyasındaki örneği daha çok ideolojik ve politik özellikleriyle ortaya çıkan İslamcılık gibi görünmektedir. Modernleşme, Batı ve sömürgeciliğe muhalif bir kurtuluş teorisi olarak tezahür eden İslamcılık, değişen koşullar karşısında yeni versiyonlara bürünerek varlığını devam ettirmiştir. Bu çalışmanın konusu İslamcılık tartışmalarıyla "sivil din" teorisini birlikte okumaya çalışmaktır. İslamcılığın geldiği son durumda "sivil din" ile hemhal olduğu, çalışmanın genel neticesi olarak okunabilir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, din, sivil din, modernleşme, İslamcılık

Giriş

Modern dönem geleneksel dönemle pek çok noktada farklılaşmış, geleneğe ait değerleri ya tamamen reddetmiş ya da onları değiştirip, dönüştürerek her iktidar odağı gibi kendine mal etme yoluna gitmiştir. Bunlar tarihsel, toplumsal ve ekonomik pek çok noktada karşılık bulmuştur. Modern dönemi geleneksel dönemden ayıran öncelikli özelliğin “din”le arasına koyduğu mesafe olduğu söylenebilir. Ancak belli bir zamandan sonra dine duyulan ihtiyaç farklı gerekçelerle çeşitli şekillerde ortaya çıkmış lakin yönelinen “yeni” inanışlar modern döneme özgü olmuştur. Bunun sonucu olarak geleneğe ait olan inanma şekillerine yönelen insanların sayısı her geçen gün artmaktadır. Dinin kiliseden ve inanmanın yanında muamelat boyutunu içeren işlevinden uzaklaşıyor olması, muhafazakârlar için dinden uzaklaşıldığı (sekülerleşme) şeklinde anlaşılabilir. Bu teori pek çok toplumda geri kalmışlığı ve ahlaki yozlaşmayı dinden uzaklaşmaya bağlamakta ve çareyi tekrardan dine dönüşte aramaktadır. Buna karşın bu dönüşüme tam olarak karşı çıkmamakla birlikte bütünüyle farklılaşmış modern bir toplumda geleneksel dinin yaşamasının da imkansızlığını savunmakta olanlar mevcuttur. Bu durum, dinsel olanı barındıran ama geleneksel olandan uzak yeni oluşumlara imkân tanımış olmaktadır.

Dinin fonksiyonel yönlerinden faydalanılıp dinin rahatsız edici dogmalarına fırsat verilmeden oluşturulacak bir din şeklinin sorunları çözücü nitelikte olacağına inanılmaktadır. Özellikle çok farklı milletleri bir arada barındırmak durumunda bulunan modern ulus-devletler için çimento görevini üstlenecek bir üst ideal kaçınılmaz gibi durmaktadır. Bu çeşitlilikleri barışçıl yollarla bir arada tutmak için, onları kederde ve kıvançta bir kılacak bazı “kutsallara” ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü modernleşme, geleneğin özellikle din referanslı değerlerini ve normlarını dönüştürmemişse de en basit ifadeyle değiştirmiştir. Bu anlamda dinli ama dogmatik olmayan, dinin simge ve sembollerinin olduğu ama geleneksel anlayıştan uzak, bütün inançlara kendi kutsallarını aynı ölçüde anımsatan, devlet ve iktidarı bir şekilde meşrulaştıran bir din olgusu olarak “sivil din” kavramından bahsetmek mümkündür. Kısacası bu durumu modern dünyanın halihazırdaki dinlere simge ve sembollerıyla alan açan ama onları birer referans aracı olarak kullanmayan bir yaklaşım olarak okuyabilmek mümkündür.

Dinin bu fonksiyonel durumundan yararlanma istenci farklı form ve içeriklerle pek çok toplumda karşılık bulmuştur. Her ne kadar sosyolojik ve psikolojik olarak Batı bunun için daha iyi bir zemin hazırlamış olsa da sivil din sadece Batı’ya özgü bir durum olarak kalmamıştır. Sivil dinle alakalı olan çalışmaların da neredeyse tamamı Batı toplumlarıyla alakalıdır. Sivil din, İslam dünyasında da geri kalmışlık, Batı karşıtlığı ve muasırlaşma faktörleri gibi nedenlerden dolayı dinde yenileşme ya da dinin yeniden okunması gibi pek çok mesele bağlamında kendine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda İslamcılığın¹ modern bir ideoloji olarak bu tartışmaların birçoğunu içinde barındırdığı söylenebilir. Bu nedenle bu çalışmada İslamcılık adına yapılan bu tartışmalarla sivil dinin ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Daha doğru bir ifadeyle İslamcılık yaklaşımlarının sivil din üzerinden alternatif okumaya tabi tutulduğu söylenebilir.²

1. Sivil Din

Son dönemde modernleşmeyle birlikte dinin önemini kaybedeceği veya marjinalleşeceği yönündeki klasik sekülerleşme tezi yerine “din”in şekil değiştirerek devam ettiğine dair yaklaşımlar, yani eklektik sekülerleşme paradigması daha geçerli gibi durmaktadır (Bölükbaşı, 2012: 37; Atalay, 2018). Görünmeyen din (invisible religion), sivil din (civil religion) şeklindeki tezlerin bu iddiaları

¹ Uzun soluklu bir geçmişe ve tartışma alanına sahip İslamcılık kavramı, uzun süre İslami hareketin içinde olanlar için kabul edilmemiştir. Çünkü İslam merkezli bir politik ideoloji ve toplum tasavvurunu zaten Müslüman olmanın gereği saymışlardır (Yılmaz, 2017). Ancak daha sonra bu kavramın İslami hareket içerisinde kabul bulduğu söylenebilir (Bora, 2017: 415).

² Bu çalışmanın konusuna dahil olan İslamcılık ve metinde kullanılan Muhafazakarlık, muhafazakârlar ve islamcılar İslam dininden ve Müslüman kavramından çok farklı anlamlar ifade etmektedir.

savunduğunu söylemek mümkündür. Aslında bu tartışma sekülerleşme koşulları altında dinin kendine yer bulabilmesi şeklinde okunabilir (Durmuşoğlu, 2019: 149). Daha doğrusu din bir anlam sistemi olarak tanımlandığında dinin düşüşte olmadığı, farklı biçim ve formlarda devam ettiği görülmektedir (Çelik, 2017: 211). “Öte dünyacı din”lerin yerini daha çok sosyalizm ve milliyetçilik gibi “bu dünyacı din”lere bıraktığına dair yaklaşımdan (Armstrong, 2016: 68; Atalay, 2018) “din” olgusuna bakış çerçevesinin genişliğini görmek mümkündür.

Sivil din olarak bilinen fenomenin tarihi çok eskilere kadar götürülebilmektedir. Ancak sivil din kavramını şimdiki şekliyle ilk kullanan, onu sistematize eden ve politik alana dahil eden isim olarak bilinen Rousseau’da sivil din (ulusal yurttaşlık dini) insanın kendi vatanının dinini takip etme ve sevme vazifesi olup onların tek bir otorite odağına itaat etmelerini sağlayan bir karaktere sahiptir (Vergin, 2003: 27). Sivil din (religion civile) Rousseau’da “sivil hak”la ilişkilidir ve bu “bir insanın diğerine itaat etmesini makul hale getiren yükümlülük veya ödev ölçütleridir” (Orhan, 2013: 17). Bu minvalde dinler hafıza ve kimliğin atf noktalarındandır. Bu meyanda dinin önemli fonksiyonlarından biri dağılmış olanları toplamak ve “ortak bilinç” kazandırmaktır (Kurt, 2008: 80). Bu anlamda Rousseau’da sivil din, toplumsal düzlemde ayrışma, şiddet ve sosyal düzen problemiyle başa çıkabilmek için bir çeşit çözüm denemesidir (Ataman, 2020: 35).

Sivil din, “kendi içlerinde farklı, bazende birbirine zıt bakış açılarına ve menfaatlere sahip grupları, kurumları, cemaatleri, toplumun menfaati söz konusu olduğunda, farklılıklarını bir tarafa bırakıp ortak bir ülkü etrafında bütünleşmelerini sağlayabilen dini-siyasi-kültürel bir olgu”dur (Ataman, 2020: 71). Böyle bir dinden kasıt, rejimin sağlıklı bir şekilde kurulup kalıcı olabilmesi için devlete/iktidara meşru zemin oluşturma (siyasi ve toplumsal yapıya vatandaşlar tarafından bir nevi kutsiyet atfedilmesi) ve dinle devlet arasındaki karşıtlığı ve çatışmayı asgariye indirgemektir (Orhan, 2013: 22; Akdemir, 2020: 294). Bu anlamıyla sivil din, bir ulus olabilmenin kutsal temelini sağlayan önemli bir unsur olarak görev yapmaktadır (Ataman, 2020). Rousseau’ya göre sivil dinin kurucusu Kanun Koyucu’dur ve gücünü Tanrı’dan alması nedeniyle olağanüstü ve karizmatiktir. Sivil dinde ortaya çıkan şey klasik doğa hukuku ve İncilin dinine dayalı daha yüksek bir hukuktur (higher law) (Bellah, 1967: 6). Bu anlamıyla sivil din, geleneksel dinle güncel dinin kesişmesinin bir neticesi olarak eklektik bir düzlemde hareket etmektedir.

“*Civil Religion in America*” (1967) isimli makale ile sivil din literatürünü başlatan Robert Bellah’tır ve sivil dinin çıkış yeri olarak Amerika ve bunun oluşumunda Amerika’nın kurucu babalarının yaklaşımları öncü kabul edilir. Amerikan başkanlarının çoğu konuşma içeriği Hristiyanlıktan alınmış olsa da bu dinin Hristiyanlık olmadığı ve ifade edilen şeylerin aslında sosyal düzen ve hukukla ilgili olduğu görülecektir (Bellah, 1967: 2). Bu anlamıyla Amerikan sivil dini, farklı kültürden ve orijinden gelen pek çok insanın dayanışmasını ve bütünleşmesini sağlama görevini üstlenmiştir. Amerikan halkının ortak değerler (devlet, vatan, bayrak) etrafında buluşmasını sağlama noktasında sivil din önemli bir olgudur (Toprak, 2014). Sivil dinin “kendi peygamberleri, şehitleri, kutsal olay ve yerleri, dinsel ritüel ve sembolleri vardır. O, Tanrı’nın iradesi ile mükemmel bir şekilde uyumlu ve bütün ulusların ışığı olarak Amerika’nın bir toplum olması ile ilgilidir” (Bellah, 1967: 18). Özellikle buradaki “Tanrı” kavramı içinde herkes kendi inandığı inanca dair bir karşılık bulabilir. Bellah’ın ifadesiyle Amerika’da O sadece Hristiyan ya da Katolıklara ait değildir (Bellah, 1967: 3).

Sivil din, genellikle geleneksel dinlerin dinî sembollerini, aşkın bir amaç ve meşruiyet için sivil düzene aktarılması şeklinde kendisini göstermektedir. Sivil dine, dinî bir boyut kazandıran bu girişim, kutsal olarak görülen halk ritüelleri ve sembolleri üzerinden inşa edilmektedir (Cristi, 2009: 49). Tam bu noktada sivil din, adı din olan ama geleneksel din olgusuyla açıklanamayacak bir biçimde genelde dinle ve kutsalla ilişkilendirilen ait olma, sosyal dayanışma gibi anlamlar ifade eden seküler semboller ve ritüellerdir. Amerika özelinde sivil din, Bağımsızlık Beyanname’sine, Anayasaya, Başkana ve bayrağa vs. pek çok şeye duyulan saygı kolektiflik içinde inançlar, semboller ve ritüellerin kutsallaştırılmasıdır (Bellah, 1967: 14; Ataman, 2020: 75). Zaten sivil dinin merkezinde

ritüelin yattığı söylenebilir (Bellah, 2014: 46). Çünkü inançlar ve sembollerin devamlılığı ve canlılığı ritüeller aracılığıyla sağlanmaktadır.

Rousseau'nun sivil dini, geleneksel kutsaldan uzak ama oldukça siyasi içeriklidir ve genellikle referansları müphemdir. Aslında bu müphemlik kültürü, kurumsal dinin radikalleşmesini ve bu sayede oluşan din kaynaklı çatışmaları önlemeye hizmet etmek içindir. Bundan maksat mutlaklıktan uzak ve kutsal olarak ifade edilen pek çok şeyde (Tanrı ve kutsal) herkesin kendini bulabileceği bir alan oluşmasının imkânını sunmaktır (Rousseau, 2012). Sivil din Batı dini ve felsefi geleneğinin en temel taahhütleri ile sıradan Amerikalıların ortak inançları arasında bir ortak nokta oluşturmuştur (Bellah, 1967: 15-16).

Rousseau çağdaşlarından farklı olarak dinle devlet arasında mesafe koymak yerine dinin potansiyel gücünden yararlanmak istemiştir. Eş deyişle iktidarı destekleyen ve onu kalıcı kılacak olan şeyi “din” olarak görmüş ve bunu savunmuştur (Ataman, 2020: 21). Burada amaç din değil devlettir ve bu nedenle din araçsallaştırılmıştır denebilir. Dinin tarihsel fonksiyonlarından yararlanmak kaydıyla sivil kutsallar üretmek devlete meşruiyet kazandırma ve devlete karşı insanları daha itaatkâr (makbul vatandaş) kılmak amaçlanmıştır. Sivil dinin yararlandığı geleneksel dinin fonksiyonları ve kavramları sadece bir dine mahsus değildir (Amerika üzerinden Protestanlık, Katoliklik ve Yahudilik'i kapsar). Aynı zamanda sadece dini değil, tarihsel, siyasi, ırki pek çok unsur sivil din içinde kendine yer bulabilmiştir (Dikmen, 2014).

Bütün bunların neticesinde ortaya çıkan durum: “seküler ve giderek çoğulculaşan bir toplumda bireyler nasıl bir araya getirilebilir? Modern devlet nasıl meşrulaştırılabilir?” sorularına cevap aramaktır (Cristi, 2001: 24). Yani Rousseau'nun amacı kilisenin azalan etkisinin yerini alacak, bozulan bütünleşmenin önüne geçecek ve toplumsal yapının inşası için insanları ortak değerler etrafında toplayacak olan yeni sosyal bağlar bulmaktır. Bu anlamda modern siyasetin temel kavramlarını Carl Schmitt “politik teoloji” kavramıyla teolojinin sekülerleşmiş hali olarak ifade eder. Artık devlet Tanrı'dır ve yurttaş mümindir (Dellaloğlu, 2019: 32). Maksat dinin tarihi fonksiyonunu yerine getirmesine imkân sağlayacak bir alanın açılmasıdır.

Rousseau, sosyal ve siyasi açıdan dine lüzumlu bir müessese olarak yaklaşır (Orhan, 2013: 3). Onun için sivil din devlet tarafından zorlanan ve istenen bir durumdur. Ona göre sivil din kendine ait iman esaslarına, yani bir amentüye sahiptir: (1) Kudretli, idrak sahibi, hayırsever, geleceği gören ve esirgeyen bir Tanrı'nın varlığına; (2) ahirete; (3) adil insanların saadete kavuşacaklarına ve kötülerin cezalandırılacağına; (4) toplumsal sözleşmenin ve kanunların kutsallığına olan inanç (Rousseau, 2012: 134). “Bu tip bir din iç muhasebesinden (vicdan) ziyade kişinin devlet ile olan davranışsal ilişkisini düzenler. Bu dinde her devletin kendine özgü Tanrıları vardır ve sadece bunlara ibadet edilir, onlar hakkında belli akidelere inanılır ve törenler uygulanır” (Orhan, 2013: 10).

Rousseaucu bakış açısıyla toplumsal ve siyasi bir gaye güden din olgusu insanı aşkın ve kutsala tabi olmaya sevk eder. Dinle yüce aşkın bir tanrıya boyun eğmek durumunda kalan insan bu sayede diğer durumlara boyun eğmeyi öğrenmiş olmaktadır. Bu, pagan dinlerden bu yana devam etmektedir. “İnsanlar toplum içinde yaşamaya başlar başlamaz, onları orada (yani toplumsal yaşam içinde) tutmak için bir dinleri olması gerekir. Dinsiz bir halk hiçbir zaman varlığını sürdürememiştir, sürdüremeyecektir de eğer bir din verilmemiş olsaydı, ya kendileri yaparlardı veya kısa sürede yok olup giderlerdi” (Rousseau, 1978: 195).

Rousseau'da olduğu gibi sivil din kavramını açık şekilde kullanmasa da Durkheim de bu konuda önemli bir isimdir (Düzce, 2017; Ataman, 2020: 36). Durkheim'e göre, modern toplumlar da sivil veya siyasal düzenleri ritüeller ve törenler yoluyla kutsallaştırma ve meşrulaştırma özelliklerine sahiptirler. Ona göre dinî olarak temellenen kolektif bilinç bir süre sonra canlılığını yitirmeye başlasa da kutsallık duygusu varlığını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü “sıradan şeylerden kutsal yaratmak” (Durkheim, 2005: 260) insan için kolay bir husustur. Durkheimci bakış açısıyla

fonksiyonalist bir yaklaşımla ifade edilen din, zaten başlı başına bir sosyal pekiştiricidir. Yani dinin toplumsal işlevleri Durkheim’de ritüeller aracılığıyla sürdürülmektedir. Ona göre kutsalın en önemli taşıyıcısı ritüelin kendisidir. İster taklide isterse negatif olsun tüm ritüeller toplumsal hayatı yeniden mümkün kılan norm ve değerleri yeniden üretir. Durkheim’e göre din “kutsal şeylerle ilgili üniter inançlar ve pratikler sistemidir” (Durkheim, 2005). Özellikle Durkheim’in *Dini Hayatın İkel Biçimleri* (2005) üzerinden oluşturmaya çalıştığı yaklaşım sivil din olarak açıklanabilir. Durkheim’e göre toplumun olduğu yerde din kendiliğinden oluşmakta ve düzen, istikrar ve bütünleşmeyi sağlayıcı işlev görmektedir. Bu anlamda Durkheim’e göre, sağlıklı bir toplum ortak inanç, ritüeller ve semboller üzerine kuruludur. Aslında Rousseau da dine işlevsel olarak bakmıştır. Ancak Rousseau’da devlet aracılığıyla baskıyla oluşturulmaya çalışılan şey, Durkheim’de toplum tarafından kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (Düzce, 2017; Ataman, 2020: 20). Rousseau’da ortaya çıkan sivil din politik, Durkheim’in ki ise kültürel ve sosyolojik alana hizmet etmektedir (Düzce, 2020: 392).

Sivil din öğretisinin devlet veya vatandaşlar için taşıdığı önem hem toplumsal hem de siyasidir; sivil dinin bu özelliği vatandaşların birbirlerine olan vazifelerini ilgilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Rousseau, sivil dinin kamusal alanda taşıdığı önemin uhrevi değil dünyevi olduğunu özellikle vurgular. Yani devlet veya vatandaşlar sivil dine dair gösterecekleri hassasiyette toplumun diğer üyelerinin uhrevi kurtuluşu adına değil, iyi bir vatandaş ve sadık bir tebaa olmayı sağlamak adına hareket etmelidir (Rousseau, 2012). Bu din, “mihraplar”, “ayinler” ve “tapınaklar” olmadan sadece Tanrı kültürüne dayanır (Cristi, 2001: 19). Nitekim sosyolojik din tanımlarından olan işlevsel tanımlar, dini topluma ve dünyaya olan katkıları bağlamında değerlendirilir. Dinin işlevsel tanımları onun değişen dünyaya ayak uydurmasını sağlamıştır (Çelik, 2017: 221). Bütün bunların yanı sıra kişi dine bağlılığı nedeniyle kiliseye gidebilir, Tanrıya inanabilir, ya da bunlar kültürün ayrılmaz bir parçası olduğu ve kültürel topluluğunu ayakta tuttuğu için ya da toplumsal statüsünü yükselttiği için o şekilde davranabilir (Parekh, 2002: 190).

İster sivil ister politik anlamda dünyevi nizam ve gaye için geleneksel dinlerin referanslarını kullanan bütün oluşumlar aslında Hristiyanlıktan uzaklaşmanın neticesi olan bozulma ve çöküşün bir neticesi olarak okunmaktadır (Burrin, 1997: 324). Bunların iktidarın ve politik ideolojinin ömrü kadar ömürleri vardır. Ya da oluşabilecek konjonktüre göre, yeni hallere göre değişiklik arz edebilirler. Sosyologların da pek çoğunun dinle olan alakalarının toplumlara bir arada tutma işlevinden kaynaklandığı söylenebilir. Aslında geleneksel dinin ortadan kalkacağına dair tezin tutmamasının altında yatan da sanki biraz da budur. Yani toplumsal kaynaşmayı sağlayabilecek, insanları ortak paydada buluşturabilecek şey olarak din önemli bir olgu olma durumunu sürdürmektedir. Bu, geleneğinden kopmuş yeni bir dinsellik biçimi de olabilir ki sivil din tamda bunu karşılayabilecek özelliklere sahiptir. Bu sebeple “din” tarihte olduğu gibi günümüzde de muhtemel gelecekte de varlığını koruyacak ve üzerine düşen işlevi yerine getirmeye devam edecektir.

2. Siyasal Bir İdeoloji Olarak İslamcılık

Problematik bir alan olarak İslamcılığın isimlendirilmesi, tarihlendirilmesi ve politik olup olmamasıyla ilgili çok farklı görüşler mevcuttur. İslamcılık genel itibarıyla “19.-20. Yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak (ibadet, ahlak, inanç, felsefe, siyaset, eğitim) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebid yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak gibi aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket” olarak tarif edilmiştir (Kara, 1986: 48; Kara, 2013: 17). Kısaca İslamcılık, geleneksel İslami değerlerle Batı’nın ideolojik yapısının birleşmesinin bir neticesi olarak modern eklektik bir özelliğe sahiptir (Türküne, 2003: 23). İslamcılık iradesinin siyasi, sosyal ve kültürel boyutları olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bunlara dair şümulü bir yaklaşım olduğunu her dönem için söylemek zordur.

Siyasal İslamcılar İslam'ı bir din olarak görmenin yanında ona bir ideoloji olarak da bakmaktadırlar (Roy, 1995: 31). Referansları her ne kadar geleneksel İslami değerler olsa da yeni duruma karşı yeni ifadeler, yeni bir meşruiyet kuramı, yeni pekiştirici unsurlar, İslamcılığın siyasi bir ideoloji olduğunun göstergesi olabilir. Çünkü çağın yeni sorunlarına klasik İslam'ı aşarak orijinal kaynaklarla çözüm üretme teşebbüsü İslamcılığın hedefi olarak görülmektedir (Türköne, 2003: 28). Karşı çıktıkları ise bir ezilmişlik duygusunun getirdiği yaklaşımla Batı ve bunların sömürgecilik faaliyetleridir (Akdoğan, 1999: 62). Hedefleri modern ulus-devlete hâkim olmak ve bu sayede toplumu yukardan aşağıya dönüştürmektir. Yani İslamcılığın hedefi devlet yani siyasi sistemdir. İslamcılığın “öldüğüne” dair en önemli eleştiriler de buradan gelir (Türköne, 2012; Türköne, 2013: 750). Politik olarak otoriteyi elinde tutan İslamcılar değişim ve dönüşümü devlete yaşatmamış bizzat kendileri yaşamışlardır (Çakır, 2015). Çünkü modern ulus-devlet Müslüman zihnin tarihte aşına olduğu “devlet”ten beklenenin ötesinde geniş, yaygın ve örgün bir etki sahasına sahiptir (Akdoğan, 1999; Türköne, 2012).

Bu anlamda İslamcılığı açıklayan en önemli iki kavram, ideoloji ve politiktir. İslamcılığın daha doğuştan mı siyasi olduğu yoksa sonradan mı siyasallaştığına dair tartışmalı bir zemin mevcuttur. Osmanlı'yı kurtarma projesi olarak İslam birliği oluşturma fikri ve eylemi olan İslamcılık (Akçura, 1976: 21), ilk başta entelektüel bir olgunluğun değil siyasi bir ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkmıştır denebilir (Alkan, 1994: 22). Ancak Osmanlı'nın yıkılmasından sonra ortaya çıkan yeni süreçte radikal İslamcı hareketlerden farklı olarak şiddete yönelmeden toplumun İslamlaştırılmasının devlet eliyle dönüştürme süreci 1960 sonrası gerçekleşen bir durum olarak okunabilir. İslami ahlak ve öğretilerinin egemen kılınması geri kalmışlığı ve çaresizliği ortadan kaldıracak ve “modernite”nin dayattığı ikircilik (toplumun Müslüman, devletin seküler-laik olması) ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu açıdan toplumu dönüştürme ideali olarak ortaya çıkan hedef, devlet aygıtı olacak ve sosyo-ekonomik ve siyasi alan dini referanslarla düzenlenecektir.

İslamcı hareketin altında sosyolojik ve psikolojik bir hazır bulunuşluğun yattığı söylenebilir (Türköne, 2003: 43-81). Avrupa'dan geri kalmış, din anlayışı çözülmüş, müesseseleri eskimiş, devlet çatısı altında büyük yoksulluklar ve çaresizlikler, savaşın ve gözyaşının yoğunluklu olduğu bir coğrafyada bir “kurtuluş” teorisi kaçınılmaz olmuştur. Tarihin böyle bir çıkışa imkân verecek sosyal adalete ve refaha sahip oluşu, kurtuluşu öze dönüş ve dinin dünyevi olandan kurtarılması ve aslına rücu etmesi olarak okunmuştur (Özbey, 2011: 8; Şeriati, 2017: 36). Bu durum politik amaçlara ulaşmak için dinin gücüne duyulan ihtiyacın bir neticesidir. Dünyevi şartlar ve koşullarla açıklanamayan güç istenci, müphem bir araçla açıklanmaya çalışılmakta bu da kutsalın gücünü devreye sokmaktadır.

Süreç içerisinde ideolojileşen İslamcılık alternatif bir toplum ve siyaset projesi olarak ortaya çıkmış (Türköne, 2012), yeni bir din ve İslam yorumudur (Kara: 2013: 18). “İdeoloji, eleştirmeye veya savunmaya çalıştığı toplumsal ve siyasi düzenlemeler kümesiyle bağlantısı ancak yüzeysel veya kısmi kalan bir dizi fikirle iş görür. Bu fikirler ve onları bir arada tutup özgül eleştiriler ve gerekçelendirmeler ortaya koyan akıl yürütme tarzı, büyük oranda ya başka bir toplumun işleyiş tarzından (örneğin, geçmişteki bir toplumun, kurgulanmış, ideal halinden) ya da hayali veya istendik bir toplumdan türetilmiştir” (Modood, 2014: 176). Bu bağlamda İslamcılık Asr-ı Saadeti yakalama ya da kısaca “eve dönüş” diyebileceğimiz anakronik yaklaşım, ayakları yere basmayan bir tahayyül, ütopya ve imkansızın siyaseti olarak okunmuştur (Aktay, 2008: 16, 29; Doğan, 2013: 124; Türköne, 2013: 750; Benslema, 2018: 49). Durum böyleyken İslamcılığın daha ilk teşekkül zamanlarında Ali Kemal bunun bir hayalden ibaret olduğunu savunmuştur (Akçura, 1976: 31-33). Çünkü “fikirlere ve onları bir arada tutup özgül eleştiriler ve gerekçelendirmeler ortaya konan akıl yürütme tarzı, büyük oranda ya başka bir toplumun işleyiş tarzından (örneğin, geçmişteki bir toplumun, kurgulanmış, ideal halinden) ya da hayali veya istendik bir toplumdan türetilmiştir” (Modood, 2014: 176). Kendilerince verdikleri “savaş” çerçevesinde oluşturulmak istenen dünya için pek çok şey görmezden gelinmekte, oluşturulan “öteki” ve onlara verilen zararlar çok da dikkate alınmamaktadır.

Osmanlıyı kurtarma, Türkiye'deki halkın İslamileştirilmesi projesi olan İslamcılık, devleti kurtaracak bir ideale, daha sonra da halkı bir arada tutan bir ideolojiye dönüşmesi olarak okunabilir. Bu anlamda Bulaç, İslam bir dinken İslamcılık İslam'ın argümanlarıyla ayakta kalmaya çalışan siyasal teokratik bir ideolojidir demektir (Bulaç, 2004: 50). Ancak İslamcılığı sadece bu bağlamda tanımlamak kavramın sınırlarını ideolojik alana hapsetmek anlamına gelebilir. İslamcılığı siyasi yolları kullanarak toplumsal değişim ve dönüşüm istemek diye tarif etmek mümkünken (Komşuoğlu ve Kurtoğlu Eskişar, 2009; Koç, 2018), İslam'ı bir hayat nizamı olarak görmek ve onu yaşama fikri olarak da tanımlamak mümkündür. Bu nedenle İslamcılığı genel anlamda siyasal ve kültürel olarak iki kategoriye ayırmak, kavramın sınırlarını genişletmektedir (Akdoğan, 2009: 158; Uzun, 2011). M. Akif Ersoy ve Said Nursi gibi İslam'ın hurafelerden arındırılıp aslına dönmesine dair yaklaşımları kültürel İslamcılığın içine dahil etmek gerekebilir. Akdoğan İslami düşünce kapsamına dair bir ayrıma daha gidip Nurcular, Süleymancılar ve tarikatları “sosyal İslam” içinde saymıştır (Akdoğan, 2009).

Benzer şekilde tarihi çok eskilere dayanan Nakşibendi, Kadiri tarikatı ve Türkiye Cumhuriyeti koşullarında oluşan yeni İslami hareketlerden Nurcular, Süleymancılar, Menzil, İsmail Ağa vs. cemaatleri, Millî Görüş, Adalet ve Kalkınma Partisi, sağ partiler gibi siyasal oluşumlar, İlim Yayma Cemiyeti, Anadolu Gençlik Vakfı gibi örgütlenmeler siyasal ve kültürel ayrıma gitmeden geniş bir yelpazede İslamcı örgütlenme içinde sayılmıştır (Aytepe, 2016; Duman ve Üşenmez, 2016; Bora, 2017: 415-511). Ancak Aktay (2004: 415) dini ve tasavvuf hareketlerinin İslamcı örgütlenme içinde sayılmayacağını ileri sürmüştür. Hatta İslamcı hareketin tasavvuf kültürünü ve tarikatları ifsat edici bir din yorumu olarak gördüğü bilinir (Doğan, 2013: 120; Kara, 2013: 19). Bunlar olsa olsa İslamcı kadroların önemli bir kısmının devşirildiği İslami hareketler olabilirler. Ya da İslamcılığı siyasal ve kültürel olarak ayırdığınızda bunları kültürel olanlara dahil etmek mümkün olabilir. Çakır, Türkiye Müslümanlarını üç kategoriye ayırmaktadır; “sıradan Müslümanlar”, dinlerini yaşamlarının merkezine koyan “İslami kesim” ve İslam'ı yalnızca bir din olarak değil, bir dünya nizamı olarak gören “İslamcılar” (Çakır, 2015: 14).

İslamcılığın doğuşundan günümüze kadar serüvenini İslamcılığın teşekkül devri, Meşrutiyet İslamcılığı ve 1960 sonrası yükselişe geçişi şeklinde üç kategoriye ayırmak mümkündür. Ancak bunları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmadığı gibi aynı olduklarını söylemek de zordur. II. Meşrutiyet'ten sonra İslamcılar açısından amaçta değişikliğe gidilmiş öbür dünyanın gaye edildiği bir durumdan bu dünyanın sosyal ve siyasal esaslarına odaklanılmış (Nişancı, 2014, akt. Koç, 2018: 3191) ve bu bağlamda İslam'ın seküler yorumlarına zemin hazırlanmıştır (Türköne, 2003: 24; Kara, 2017: 22). Nitekim II. Meşrutiyet'ten sonra meşrutiyet kaynağı aşkın güç değil, toplum olmuştur. Amaçtaki değişiklik politik gerekçeleri ve politikaya olan ilgiyi artırmıştır. Devletin ve toplumun içinde bulunduğu buhrandan kurtulmasının yolunun “hürriyet” olduğu savunulmuştur (Akdoğan, 1999: 84; Koç, 2018: 3192). II. Abülhamid'in tahttan indirilerek meşruti monarşiye geçiş, diğer pek çok İslamcı cemahtan sayılan isim (Manastırlı İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmet Akif Ersoy, Said Nursi vs.) tarafından memnuniyetle karşılanmış, İttihat ve Terakki için “cemiyet-i celile”, “hıyar-ı ümmet”, “fırka-i muhtereme” vs. kabilinden yüceltici ifadeler kullanılmış ve yine İslamcı cemahtan sayılan Said Halim Paşa, Mustafa Sabri ve Musa Kazım Efendi İttihat ve Terakki'de görev almışlardır (Kara, 1985: 1416; Kara, 2017: 63).³ Hürriyetin ilk zamanlarında devleti kurtarma, reformları gerçekleştirme, dini hayatı canlandırma, ilerleme, biriken meseleleri çözme, dış politikada itibar kazanma, müesseselere işlerlik kazandırma, aktif ve ahlaklı bir toplum oluşturma... iddiası kısa bir süre sonra mevcudu koruma ve istikrarı sağlama durumuna dönüşmüştür (Kara, 2017: 9). Belli bir süreden sonra İslamcılık, modern siyasal alan içerisinde toplumsal desteği arkasına almak kaydıyla amacına ulaşmaya çalışan ve bu nedenle devleti ve

³ Dahası Şeyhülislam Musa Kazım, İttihat ve Terakki'nin Hz. Ali'den sonra ortaya çıkan istibdad yönetimlerine son vererek “sadr-ı İslamdaki usul-i meşrutiyet ve usl-i meşveret üzerine bir hükümet tesisine muvaffak oldular” demektir (Kara, 2017: 64).

siyaseti bir şekilde gelenekten süzölmüş kavramlarla (demokrasi yerine “meşveret”, parlamento yerine “şura” vs.) “kutsayan” bir sürece girmiştir.

Pek çok toplumda din olgusunun toplumsal dayanak unsuru olarak görülmesi nedeniyle din iktidarla ilişkilendirilmiş ve din-devlet ilişkisi kaçınılmaz olarak görölmüştür. Dinlerin ideolojilerle ilişkilendirilmesi ve siyasal işlevler görüyor olması bununla açıklanabilir. İslam dininin de bütün hayatı kapsar özelliklere haiz olması nedeniyle ideolojik ve politik niteliklere sahip olduğu ileri sürölmüştür (Akdoğan, 1999). Bu yönüyle İslam, siyasal iktidarı düzenler, yönlendirir ve ona meşru bir zemin sağlar: Devlet yöneticisine (ulul emre) itaat zalim de olsa şeriatın uygulanmasına engel olmadığı sürece uygun görölmüştür (Yılmaz, 2018: 47-53). Bu konuda İmam Malik’e atfedilen Ehl-i Sünnet geleneğinin şiar edindiği yaklaşım şudur: “Bir halkı bir saat kadar bile olsa başsız bırakmaktansa, altmış sene zalim bir sultana tahammül etmek evladır” (Garaudy, 2018: 69).

Özellikle ilmiye sınıfının II. Meşrutiyet döneminde kaybettiği itibarı kazanma ya da kendi fikirlerini ancak siyaset aracılığıyla yapabileceği düşüncesi İslamcı camianın daha da siyasallaşmasını veya zaten var olan siyasileşmeyi artırmıştır (Kara, 2017: 53). II. Abdülhamid’e karşı birlikte hareket etme noktasında ilmiye sınıfıyla İttihat ve Terakki arasında bir ortaklık mevcut olsa da hedefler açısından ciddi bir ayrışma söz konusudur. İttihat ve Terakki pek çok siyasi oluşum gibi dine bir nüfuz, meşrulaştırma, katılımı sağlama, muhalefeti zayıflatma, mobilizasyon aracı olarak başvurmuş ve en çok çekindikleri durum “hissiyat-ı diniyeyi” kendileri lehine kullanan bir oluşum olmuştur (Kara, 2017: 60). Buna hizmet eder şekilde Mustafa Sabri Efendi, Anadolu’ya ve Rumeli’ye üç aylar için gönderilecek talebelerin vaazlarına, halkın kalbini meşrutiyete ısındırıcı ve meşrutî idarenin şeriate uygunluğunu ifade eden söylemlerin dahil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Kara, 2017: 109).

İslamcılığı tarihsel süreç içerisinde üçlü bir kategoriye ayırdığımızda Osmanlı İslamcılığı adına yapılan tartışmaların merkezini “nasıl bir irade” ve “kim yönetmeli” şeklindeki sorular belirlemiştir. Bunun nedeni devletin İslami olarak kabul ediliyor olması ve halifelüğün devam ediyor olmasıyla açıklanabilir. Meşrutiyetin ilk günlerinde asıl hedef “devleti kurtarma, reformları gerçekleştirme, dini hayatı canlandırma, ilerleme, biriken meseleleri çözme, dış politikada itibar kazanma, müesseselere işlerlik kazandırma, aktif ve ahlaklı bir toplum oluşturma... arzu ve talepleri çok kısa bir zaman sonra yerini mevcudu koruma ve istikrarı sağlayabilme gayretlerine bırakmıştır” (Kara, 2017: 8-9). Cumhuriyet döneminde İslamcılık, özellikle 1960 sonrası mahiyet değişikliğine uğrayarak yeni bir nitelik ve popülerlik kazanmıştır. Bir ıslah ve kurtuluş hareketi olan İslamcılık, Türkiye’de devletle ve siyasi olanla yakın ilişkiler kurmuştur. Aslında tarihsel sürecin bir neticesi olarak “metafizik olan siyasi olanı kutsamak gibi bir fonksiyon icra eder, hatta devlet, Tanrı’nın kozmik planını yeryüzünde ikame edici bir fonksiyon icra eder. Bu şekilde siyaseti yeni bir boyuta aktardığımızda artık siyasetin yaptığı her şeyi kutsal ve dolayısıyla meşru olarak görmek durumundasınız” (Dikmen, 2014). İslamcılık toplumsal değişimler neticesinde bozulan nizamın tekrardan İslam dini aracılığıyla ve çoğunlukla siyasi hedeflerle tekrardan sağlanacağını düşünmektedir. Özetle İslamcılar, bilinçli Müslümanlık iddiasıyla, henüz Müslüman sıfatını hak etmeyen bir topluma bilinç aşılama çalışmaları (Erdeğer, 2019).

3. İslamcılık ve Sivil Din İlişkisi

Sivil din olgusunu Amerika üzerinden tartıştığı makalede Bellah, meselenin modern toplumlarda oldukça genel bir problem olduğunu ileri sürmektedir. Bellah, örnek olarak Fransa’nın oluşturmaya çalıştığı sivil dinin anti-Hristiyan bir oluşum olduğunu savunmuştur (Bellah, 1967: 13). Yani sivil din olgusu her toplumda farklı form ve içerikte ortaya çıkmıştır (Ataman and Vaughan, 2017). Bu sivil din realitesi, modernleşen ve bu minvalde sekülerleşen ama dinin toplumsal fonksiyonlarının farkında olan, ondan vazgeçmeyen ve geleneksel dini vurguya çok da yer vermek istemeyen devlet politikası olarak görülebilir. Sivil dinin en görünen yönünün, siyasi din tartışmalarında karşılık bulduğu söylenebilir (Dikmen, 2014). Yani siyasi otaritenin meşruluğu

sağlama aracı olarak görev yapan din olgusundan bahsedilebilir. Bu durum sadece bir kültüre ve dine mahsus değildir. Greko-Romen dünyadan Antik Yunan'a, Hristiyan, Yahudi ve İslam gibi pek çok kültür ve dinde siyasi otoritenin meşruluğu din aracılığıyla sağlanmaya çalışılmıştır (Ataman, 2020).

Modernleşme ve ilişkili olduğu sekülerleşme sadece Batı dünyasına özgü olmayıp Doğu toplumlarını da bir şekilde etkilemiştir. Batının kendi tarihsel ve sosyolojik koşullarında ortaya çıkan bu hususlar Doğuda da farklı şekillerde karşılık bulmuştur. Bu koşullar neticesinde insanın dünyayı anlama ve anlamlandırmasına imkân tanıyan süreçler değişime uğramış ve bazen boşluklar oluşmuştur. Bu boşlukların doldurulması noktasında farklı dini hareketler ve dinsel formlar ortaya çıkmıştır. Aslında yeni ortaya çıkan bu dinsel formlar da dinsel ve dünyevî kültürel biçimlerin iç içe geçmesi sonucunu doğuran sekülerleşme sürecinin tezahürüdür (Bölükbaşı, 2016b: 152; Çelik, 2017). İslam'ın hayatın bütün alanları kapsamaması nedeniyle din-devlet ilişkilerinin ayrışması mümkün görünmemiş, din, devleti ve toplumsal düzeni sağlayıcı unsur olmuştur (Duman ve Üşenmez, 2016). Ancak din veya dinin bir versiyonu işlevsel hale getirilerek bir ideoloji haline gelebilmektedir (Akdoğan, 1999: 6). Tarihin her döneminde din veya benzeri kurumlar, ideoloji ve öğretiler, farklı form içerikle de olsa toplumlarda toplumsal ve siyasi bütünlüğü sağlama görevi üstlenmiştir (Ataman, 2020: 65). Nitekim İslamcılık ilk defa Sultan Abdülaziz döneminde İttihad-ı İslam şeklinde ortaya çıkmış, bir politik ideoloji olarak kullanılması ise II. Abdülhamit dönemine denk gelmiştir (Kara, 1985: 1408). Osmanlıda yöneticilerin din ile devletin ayrılmaz bütünlüğünü ve İslam birliğini sağlayarak devleti kurtarma projesi olarak ortaya çıkan İslamcılık, Cumhuriyet'ten sonra sosyal bir muhalefet hareketine dönüşmüştür.

Sivil din, dünyevi olanın ilahi olanla meşrulaştırılması ve yeni kutsallarla toplumsal ve siyasal bütünlüşmeyi sağlayan seküler semboller ve ritüeller bütünüdür. Bu bağlamda İslam diniyle "sivil din"i aynı kategoride değerlendirmek zor olsa gerektir. Ancak İslam dünyasında yani Müslüman toplumlarda gelişen tarihi ve toplumsal süreçler sivil dinin sınırlarına dahil edilebilecek sosyo-politik zeminlere imkân tanımıştır denebilir. Geri kalmışlık, Osmanlı'dan ayrılan milletlerin ve modern Batı'nın Hristiyan olması, Batı'nın demokrasi adına suistimalleri (sömürgeci faaliyetler), modern bir ideoloji olan İslamcılığı daha sonra da siyasal İslamcılığı muhalif bir kurtuluş projesi olarak gündeme getirmiştir. Bu kurtuluş hareketi yer yer sivil din kavramı çerçevesinde tanımlanabilecek noktalara varmıştır denebilir. Çünkü İslamcılık hareketi ortaya çıktığı ilk andan itibaren devletçi düzenin işine yarayabilecek özelliklere sahip olmuştur (Bulaç, 2013).

İslam diniyle sivil dini ilişkilendiren bazı çalışmalar, sivil din üzerinden kavram kargaşasına gitmiş ve yanlış yorumlara neden olmuştur. Örnek olarak "Sivil din, İslam'ın alternatifi değil, İslam'ın orijinalidir. İslam'da kutsal din ve sivil din ayrımı yoktur. İslamiyet, devlet temelli değil de insan temelli olduğu için özünde sivildir ve ayrıca Allah'ın vahyine dayandığı için de ahdidir" (Ceylan, 2015). İsmi sivil olmasından kaynaklı bir yaklaşım sivil dini kendi kavramsal çerçevesinin dışına çıkarmış ve farklı bir mecra kaydırmıştır. Normal anlamdaki sivil devletten uzaklaşmayı ifade ederken sivil din kavramı ise devlete yakınlaşmayı ifade etmektedir. İslam için konuşulduğunda da sivil İslam'da temel vurgu ümmete yapılırken siyasal İslam'da devlete olmuştur (Akdoğan, 1999: 65). Nitekim sivil din herhangi bir dinin yerini almaya çalışan yeni bir din değildir (Ataman, 2020: 70). Bu bağlamda İslam dünyasında sivil din olgusunu tartışmaya açmak, İslam dinine ve Müslümanlara karşı bir oluşum değil, toplumsal ve siyasal anlamda ortaya çıkan yeni oluşumlara ayna tutmaktır.

Rousseau'da karşılık bulan ve günümüzde de anlaşıldığı şekliyle sivil din devlet merkezli ve dinin de devlete tabi olduğu bir yaklaşımdır. İslam dini hem bu dünya hem ahiret vurgusuyla devleti/politikayı dine tabi kılan bir anlayışa sahiptir. O kadarki İslam, hükümet etmenin yöntemini de barındırır ve siyasal otoriteye meşruiyet kazandırır bir özelliğe sahiptir (İnceoğlu, 2009). Bu açıdan sadece isminin cazibesinden kaynaklı İslam dini ile sivil dini yan yana getirmek kavramsal bir karmaşadan öte gitmeyecektir. Sivil din olgusunun hali hazırda karşılık bulduğu bazı ülkelerden bahsedilebilir. Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Birleşik Krallık ve Türkiye'de ortaya çıkan din

devlet ilişkilerinin şekillenmesinde sivil din tasarımının etkili olduğu ifade edilmektedir (Akdemir, 2020: 299). Bu anlamda sivil din İslam dünyası ilişkisi üzerine Türkiye'nin örnek alınabileceği görülmüştür. Mesela Roy, Türkiye'nin hem laik bir sistem üzerine kurulu hem de İslam'ın toplum üzerindeki etkisinin devam ediyor olması nedeniyle ilginç ve özgün bir uzlaşma sağladığını ifade etmiştir (Roy, 1995).

Türkiye üzerinde sivil din okumaları genelde Kemalizm üzerinden yapılmaktadır (Yılmaz, 2013; Dikmen, 2014; Düzce, 2016; Atalay, 2018). Kemalizm devlet eliyle Türkiye'nin geleneksel İslam olgusundan arındırılarak sosyal ve siyasi olana dahil olan her şeyde referans olarak bilimin alınması gerekliliği üzerinden hareket etmiştir (Şan, 2012). Bilime verilen bu önem, bilimi "uygar bir din" veya "sivil din" (civil religion) olarak görme, toplumsal hayatta dinin yerini alabilecek bir güç olarak kabul etme gibi bir fikre de yol açmaktaydı" (Sarıbay, 1994: 59-60). Bütün bunlar modernleşmeyle ilişkilidir ve Kemalizm bu yaklaşımı modern olmakla ilişkilendirmiştir. Kemalizm bir devlet politikası olarak dinle devleti ayırmamış aksine bunları birleştirmiş ve "istendik" milli bir din oluşturma yoluna gitmiştir (Uzun, 2011). Seküler ama kendi istediği türden bir kutsallık anlayışı ulus-devletin bir gereği olarak ortaya çıkmış olabilir (dünyevi olanla kutsalın sentezi) ancak Türkiye'de tezahürü Kemalizm olmuştur. Kemalist modernleşme açısından (rasyonel) din, kamusal yaşamda sadece ahlaki bir bağ olarak kendine yer bulabilmiştir (Ocak, 1999, 68; Shankland, 2003: 14; Ateş, 2011: 290). Laikliğin benimsenmesi ama aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması bunun göstergesi olarak sayılabilir. Nitekim Kemalist devlet ideolojisi, ulus-devlet, modernite, laiklik ve Türk milliyetçiliği ile çelişmeyen bir özelliğe sahiptir (Yılmaz, 2013). Bu ideolojinin en önemli özelliği yeni makbul vatandaş⁴ ve bir hafıza oluşturmaktır (İşözen, 2016; Atalay, 2018). Ülkenin istikbali adına ortaya konan yeni gayeler ve ortak amaçlar kültürel, toplumsal ve dini farklı okumaları beraberinde getirmiştir.

Hristiyanlık ve sivil din ilişkisinde paylaşılan değerler Hristiyanlığa aykırı değildir fakat o tam olarak ne Hristiyanlık ne de bir mezheptir. Ancak Bellah'ın ifadesiyle çoğunluğun Hristiyan olduğu bir toplumda Hristiyan referans eksikliği azınlığa matuf olamaz (Bellah, 1967). Bellah'a göre (1967: 8) sivil din ve Hristiyanlık arasında açık bir işlev paylaşımı vardır. Yani birbirlerinin yerine geçme durumu söz konusu değildir. Hristiyanlık iyi bir Hristiyan olduğu için değil, tarihteki önemli bir kültürel dönemi temsil ettiği için veya topluluğa üyeliği onaylatmak için yahut eleştirilerden kaçınmak için övülebilir (Parekh, 2002: 190). Dolayısıyla dinden beklenen amaç, zaman ve uzam bağlamında farklılaşabilmektedir. Dinle dünya arasındaki ilişki şartlara bağlı bir ilişkidir ve konjektürel olarak değişime açıktır. Nitekim ABD başkanı Bush İrağı işgal ettiğinde bunun kendisine Tanrı'nın bir buyruğu olduğu ifade etmiştir.

Amerikan sivil dini için konuşulduğunda ortaya çıkan Kennedy, Abraham Lincoln gibi tarihsel şahsiyetlerin kiliseye hiç gitmedikleri ama sivil dini temsil noktasında gayet başarılı oldukları söylenebilir. Bu anlamda onlar özelinde temsil edilen Amerikan sivil dini, tefekkür, teolojik ve içsel olarak ruhani olmaktan ziyade ağırlıklı olarak aktivist, ahlaki ve sosyal olmuştur. Bu din, Tocqueville'nin ifadesiyle demokratik ve cumhuriyetçi bir dindir (Bellah, 1967: 12). Ancak katı veya hegemonik seküler değildir. Bu din, kilisenin güçlü ulusal dayanışma sembolleriyle bir mücadele içine girmeden ulusal hedeflere ulaşmak için motivasyon düzeylerini harekete geçirmeye çalışmıştır.

Sivil din aslında dinle siyaset arasında kurulmak istenen bir ilişkinin neticesidir (Akdemir, 2020). Aslında İslam dünyasında Emevi Halifelerinin meşruluğunun sağlanabilmesi için ileri sürülen Halifenin Allahın gölgesi (Zillullah fi'l alem) olma durumu bağlamında din siyasi otoritenin meşruluğu için kullanılmış ancak toplumun etnik, dini ve kültürel bütünleştirilmesi ve devletin devamı adına ortaya çıkışının yakın zamana denk geldiği söylenebilir. Bu zaviyeden İslam dünyasında sivil din tartışması, öncelikle sömürge faaliyetlerinden dolayı ilk olarak Hindistan-

⁴ "Makbul vatandaş" kavramının detayları için bkz. Üstel, 2019.

Pakistan ve Mısır'da zuhur etmiş daha sonra bütün İslam dünyasına yayılmış bir politik ve ideolojik modern hareket olan İslamcılıkla ilişkilendirilebilir. Osmanlı Devleti'nin son zamanlarından itibaren Mardin'in ifadesiyle (2011: 23) 1870'lerden sonra devletin politikalarının meşruluk aracı olarak İslam dininin kullanılması İslamcılık tartışmalarını başlatmıştır (Türköne, 2003: 43). O zaman için devletin politikalarına meşruluk zemini hazırlaması gereği sivil dine karşılık gelen İslamcılığın Cumhuriyet sonrası hükümet olma aracı olarak kullanılması politik din anlamına gelmez.⁵ Çünkü politik dinden "sorgulanamaz bir gücün monopolisi üzerine bina edilmiş bir siyasi sistemin kutsanması" anlaşılır (Dikmen, 2014: 157). Sivil dinin politik versiyonu totaliter, dışlayıcı ve fundamentalist bir ideolojiye işaret eder ki (Ataman, 2020: 69) bu haliyle Türkiye formuna uygun düşmemektedir.

Sivil din İslamcılık tartışmalarının altında yatan temel soru Yılmaz'ın "İslami değerler adına kim, hangi şartlarda ve nasıl konuşabilir; kimin, hangi şartlarda söylediği sözler bu değerleri ifade eder?" sorusu olabilir (Yılmaz, 2018). İslam ve İslamcılık birbirinden farklıdır. Ancak İslamcılık ideolojisi, elinde bulunduracağı güçle dinin temsilcisi olma ya da "insanlığın kurtuluşu ve selameti benim ellerimde" iddiasındadır (Yılmaz, 2018: 46) Bu yönüyle İslami değerleri doğru olarak kimin referans aldığı ve bu bağlamda İslamcılığı kimin temsil ettiği cevaplandırılması gereken bir soru olarak durmaktadır. Bu açıdan İslamcılığı temsil iddiasında olanlardan hangisinin daha meşru olduğunun aslında güçle ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Bu gücün/kuvvetin meşruluğu naslarda bulunmuş, kaynağı nicel çoğunluk, sermaye ve siyasi iktidarda aranmıştır.⁶ Bu unsurların içinde hem sermaye hem de toplumsal gücü elde etme aracı olarak devlet ve iktidar zaten politik bir ideoloji olarak doğan İslamcılığı siyasete yönlendirmiştir. Mısır'da siyasetle uğraşmamaları telkin edildiği halde Müslüman Kardeşler, Türkiye'deki İslamcı hareket, Tunus'ta Nahda hareketi buna örnek olarak verilebilir.

Aslında bu siyasallaşmanın bizatihi kendisinin bir "dindarlaşma"ya tekabül ettiği söylenebilir. Vatanın bütünlüğü, milletin birliği (bazen dini, bazen milli), toplumsal ve siyasal anlamda ülkenin milli, dini ve siyasi menfaatlerinin birer ibadet olarak telakki ediliyor olması, siyaseti din şekline dönüştürmüştür (Atalay, 2018). İslami cemaatlerin siyasi taraf olması ya da bizzat siyasete karışması, sağ ve muhafazakar olarak tanımlananların bir siyasi bloğun tabanı olarak karşılık bulması, siyasi taraftarlığın bir nevi teolojiye dönüşmesine imkân sağlamıştır. Bu oluşan sosyolojik yeni dindarlık, "bugüne ait, sekülerleşmeden korkmayan, kendi iç farklılaşmalarını üretebilen, dindarlığı kişiselleştirebilen" bir forma sahiptir (Mahçupyan, 2012). Bu durumu açıklar nitelikte ortaya çıkan "Seküler dindarlık" kavramı "görünmez" veya "yayılmış" dindarlık çeşidinin yaygınlaşması anlamına gelir (Hervieu-Leger, 2004: 50). Bu kavramın tam karşılığı dinin gereklerini yerine getirme kaygısı taşımayan dindarlık biçimi olarak ifade edilebilir (Kırış, 2018: 2458) ki bu kavramı daha iyi açıklayansa sivil din olgusudur.

"Ait olmadan inanma" (Beliveing Without Belonging) (Davie, 1990: 455) anlamından daha çok "inanmadan ait olma" noktasına doğru giden anlam arayışı bu dünyanın amaçlarına yoğunlaşmış demektir (Çelik, 2017: 217). Toplumu bütünleştiren ve insanlara zor zamanlarında yardımcı olan fonksiyonel din, politik iktidarlar tarafından istenen şeydir (Kurt, 2008: 78). Bu bağlamda hali hazırda dinin düşüşte olduğu ve sekülerleştiğinin aksine Berger'in ifadesiyle "kurumsallaşmış dinden bir kaçış olduğunu, bu değişmelerin din için bir 'yok olma' değil, daha çok 'yer değiştirme' anlamına geldiğini" (Berger, 2002: 13-14) söylemek daha doğru durmaktadır. Çünkü bütünüyle farklılaşmış modern bir toplumda geleneksel dinin yaşanmasının sürdürülemez olduğu ifade edilebilir (Davie, 2014: 89).

⁵ Bu iki kavram arasında ayrım vardır ancak çalışmanın sınırlarını aşması nedeniyle ayrıntıya girilmemiştir.

⁶ O dönemde İslamcıların kuvvetle ilgili bazı ifadeler: "Kuvvet cidden haktır, hak kuvvetten başka bir şey değildir", "Bugün cihan kuvvetten, servetten başka bir şeye boyun eğmez".

Devleti ve iktidarı toplumsal bütünleşme bağlamında meşru görmek şeklinde anlaşılacak ya da onu meşru sayacak şeyler sivil din diye açıklandığında İslamcılık adına yapılan yaklaşımlara dikkat çekmek gerekebilir. Bu minvalde meşruiyet kaynağı olarak din ve nasların kullanılmasının pek çok örneğine rastlanmaktadır. Örnek olarak meclisin ve denetleme işlevi için Ali İmran 3/104, 31 Mart vakası ve muhalefet için Maide, 5/33, gayrimüslimler ve eşit olma hususları için Maide 5/82, devlete itaat ve sınırları için Enfal 8/25 şeklinde pek çok ayetten delil gösterilmiştir (Kara, 2017: 37-41). Dahası Kanuni Esasi'nin maddeleri için Ömer Ziyaeddin Efendi Kur'an'dan, hadisten ve fıkıh kitaplarından deliller getirmiş, ayetleri kendi anlamlarının dışına çıkabilecek derecede yorumlayabilmiş ve Kanun-i Esasinin sadece birinci maddesi için beş tane şer'i delil getirmiştir (Kara, 2017: 42).

II. Abdülhamid dönemi sona erip Meşrutiyet ilan edildiğinde birçok İslamcı tarafından bu idarenin meşru (şer'i veya şeriatı uygun) bir yönetim tarzı olduğu savunulmuştur (Kara, 2017: 49). Bu durum aslında Cumhuriyet rejimi için de ifade edilebilir. Mehmet Akif *Sebilürreşad* dergisini TBMM'nin desteğiyle üç yıl basmıştır (Doğan, 2013: 121). Bu anlamda daha modern Kemalist bir düzen kurulurken sivil dinin farklı şekillerde temellerinin atıldığı söylenebilir. Bu Rousseau'nun bakış açısıyla muhafazakâr bir tabanın olması ve bunun siyaseten yönetilebilmesi ve kontrol edilebilmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu anlamda Berger, dinin toplumsal işlevleri üzerinde durmuş ve onları üç başlık altında incelemiştir: 1-Sembolik Bütünleştirme 2-Toplumsal Kontrol 3-Toplumsal Yapılandırma (Köktaş, 1997: 13-15). Türkiye'de Hilafetin kaldırıldığı gün, Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması dinin, dini grupların ve genel itibarıyla muhafazakarların denetimini yolunu açmıştır. Başvekilliğe bağlı olan bu kurum her türlü ibadet ve inanç sorununu çözmekle yükümlüdür. Bu olaydan sonra rejim İslami yetkiyi kendi elinde tutmuştur (Massicard, 2013, 46). Rasyonalist/pozitivist modernleşme anlayışıyla paralel olarak, İslam'ın sağladığı kolektif kimlik "sivil din" üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır (Ateş, 2011: 387; Atalay, 2018). O saatten sonra ortaya çıkan ve daha çıktığı ilk andan itibaren misyonu muhaliflik olan İslamcılık, Kemalist zihniyete alternatif bir ideoloji olarak tekrardan gündeme gelmiştir. Genelde siyasal olmakla gündeme gelen ve son dönem genelde sağ partilerle ilişkilendirilen ve onlara yöneltilen eleştirilerden nasibini alan İslamcılık tartışmalarının da son noktada geldiği yerin sivil din olduğu söylenebilir.

İslamcılığın kurucularından itibaren hem Yeni Osmanlılar hem Jön Türkler hem de II. Abdülhamid tarafından İslam'ın bir "bayrak" ve "araç" olarak kullanıldığı ifade edilebilir (Türküne, 2003; Kara, 2017: 22). Aslında Batı karşıtlığı üzerine kurgulanmış, "mazlum", "masum" ve "mağdur" rolde bulunan İslamcılık iktidar seçkinleri tarafından milli muhafazakarlık olarak kullanılmış hem ötekine ılımlı mesajlar vermiş hem de yoğunlukta bulunan muhafazakâr tabanı kemikleştirmiştir. "Ötekine" verilen ılımlı mesajların amacı Ermeni, Hristiyan ve Musevileri uhuvvet-i vataniye konusunda ikna etmek ve devletin yıkılışını önlemektir. Bu konuda Manastırlı İsmail Hakkı: "*Bütün Osmanlılar din-i mübin-i İslam'a mensuptur, bazıları hakikaten Müslüman, bazıları Müslüman hükmünde. Değil mi hepsi ahkam-ı İslamiyeye tabidir; hükmen Müslüman sayılır. Ermeniler, Hristiyanlar, Museviler esasen Müslüman değil, fakat mademki şeriat hükmünü kabul ederler (...), her türlü mazarrat ve menfaata iştirak ederiz diyorlar; biz de musafaha edelim*" demiştir (Kara, 2017: 33).

"Hakikati" kendi geleneklerinde "öze dönüş" hareketiyle bulmaya çalışan İslamcılık, sosyal gerçekliği ıskalamış ve işin sonunda reel sosyal gerçeklik üzerinden başkalarının hakikatlerini kendi hakikati saymıştır. Cumhuriyet sonrası en fazla gündeme getirip muhalefet ettikleri modernist hareket ve onun sözcüsü saydıkları Kemalist ideolojiye benzer şekilde indirgemeci bir yaklaşımla dinin toplum üzerindeki etkisini kullanmışlardır. Bu durum hem dinin muhafazakarlık düzeyinde toplumsallaştırılması hem de onun pek çok alanda nüfuzundan yararlanmayı beraberinde getirmiştir. Bir ideolojiye uygun olarak "öteki" üzerinden kendini tanımlayan İslamcılık "öteki"nin tutarsızlıklarına karşı alternatif üretirken kendi de tutarsız olabilmıştır. Örneğin Meşrutiyet

İslamcılarında olan Said Halim Paşa (1863-1921) sosyolojizm yapmaktan geri duramamıştır (Bora, 2017: 416). Türkiye’de İslami hareketin sekülerleşme ve laikliğe tezat oluşturacağı yönündeki beklentiler “pasif devrim” denebilecek şekilde Müslümanların sisteme uyumuyla sonuçlanmıştır (Tuğal, 2019).

Kemalist ulus-devlet aracılığıyla üretilen kutsallara karşı çıkan İslamcıların şu an içinde buldukları en önemli çıkmaz aynı durumda olmalarıymış gibi durmaktadır. Kutsallık atfedilen ve kendine gelenekte referans bulamayan şeylerin “kutsanması”na karşı çıkan İslamcı hareket, tabanın canlı ve diri kalabilmesi için yeni “kutsal”lar üretmekten geri kalmamıştır. “Örneğin “yalan söyleyen resmi tarih yazımını utandırma” çabası içerisindeki İslami tarih yazımı talebinin en büyük zaafı gerek Kurtuluş Savaşı esnasındaki gerekse Cumhuriyet’in ilk kuruluş yıllarında Türk toplum yapısındaki İslami etkiyi veya ağırlığı fazlasıyla abartmasıdır” (Aktay, 2011: 43). Bunun yanı sıra ne Asr-ı Saadet ne de Osmanlı dönemi tam anlamıyla anlatılabilmektedir. Bunun nedeni bilgi acziyeti olabileceği gibi bazı gerçeklerin üzerini örtmek de olabilir (Türküne, 2003: 27). Bundan amaç üzerinden inşa edilen tabanın bir kitle hareketine dönüştürülmesi olabilir. Kitlenin yönlendirilmesi ve ikna edilmesinin kolaylığı bu amaç için önemlidir. Geleneksel açıdan hoşgörülü bir geleneğe sahip insanların içinde buldukları durum (Müslümanların şu an içinde buldukları durum) kitlesel hale gelmeleriyle açıklanabilir. Çünkü kitle ve kalabalıklar, doğaları gereği hoşgörüsüz, despot ve muhafazakâr olabilirler (Özçetin, 2018, 46-47).

İslamcılığın son dönemde gücünü kaybettiği ve bunun nedeni olarak, İslam’ın işlevlerinin görünürlüğünün beklendiği düzeyde olmayışıyla açıklanmaktadır. Ya da siyasal iradeyi elinde bulduran İslamcılarının neden oldukları hayal kırıklıkları İslamcılığın çöktüğü şeklinde okunmasına neden olabilmektedir. Ancak İslamcılık Osmanlı’yı kurtarma projesinden Türkiye’de muhafazakarları ortak paydada buluşturma sürecinde ciddi değişimlere uğramıştır. Belki İslamcılık geleneksel özelliklerinden uzaklaşmış olabilir ve bu bağlamda gücünü kaybediyormuş gibi görünebilir. Ancak ortak bir ideoloji ya da ortak değerlerde buluşturma ve bu bağlamda sağlanan dayanışma için İslamcılık adına yeni “kutsal”lar üretildiği görülmekte ve bu şekliyle İslamcılık hala varlığını korumaktadır. Bu durum modern dünyanın yeni kutsallar üretmesi ve yeni meşrulaştırma aracı olan sivil dinle açıklanabilir. Bu anlamda bir “kurtuluş” teorisi ve “öz”e dönüş projesi olarak ortaya çıkan ve dışardan fundamentalizmle suçlanan İslamcılığın geldiği son nokta kendini sivil dinde bulmuştur denebilir.

İdeolojik kaygılarla hareket eden İslamcılığın ideolojiye hizmet ederken savrulma yaşadığı söylenebilir. Yani İslamcılık bir değişim ve dönüşüme uğramıştır fakat farklı form ve şekillerle varlığını devam ettirmektedir. Bu açıdan İslamcılığın bittiğini söylemek çok mümkün görünmemektedir. Çünkü her ideoloji gibi İslamcılık da farklı şekillerde varlığını devam ettirebilme esnekliğine elverişli bir özelliğe sahiptir. İslami kaygılarla hareket eden insanları belli bir istikamete yöneltebilecek her türlü siyasi ya da sosyal girişimcilik için din meşruiyet kazandırma noktasında önemli işlevlere sahiptir. Kültürel inanç ve milliyetçilikle mündemiç bir oluşum pek çok şeyde olduğu gibi ilkeleri ve değerleri garanti altına almak yerine devletin ve iktidarın ikbalini ve istikbalini garantiye almaya çalışmış ve gelinen noktada sivil din kurtarıcı bir misyon üstlenmiştir. Bu minvalde odaklandıkları şeyleri bir şekilde dünyevi olmaktan çıkarmalı dahası onları dini açıdan meşru hale getirebilmeleri gerekmektedir. Değilse Başkan Johnson’ın dediği gibi: “İnsan bütün dünyaya sahip olabilir ama ruhunu kaybetmişse neye yarar” (Bellah, 1967: 14). İslamcılık Müslümanları siyasi beklentiler bağlamında “demokratik”leştirirken ya da siyasete “ruh” katmak isterken onları ruhandan ve toplumsallığından uzaklaştırmıştır (Tuğal, 2019: 12).

Türkiye üzerinden yapılan tartışmalarda İslam dinin görünürlüğünün artmasına rağmen İslami “değer”lerde bir yozlaşmanın olması genelde İslamcılığın “çöküşü”yle ya da sekülerleşmeyle açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak dinin simge ve sembollerinde bir azalma değil aksine bir artış söz konusudur. Ancak maddi heveslerden beslenen, bir “yeni hayat” arayışı ve buna ulaşma imkânı, insanların hayatlarını dinin gereklerine adapte etmek yerine dinin gereklerini hayatlarına uydurma

(Mahçupyan, 2012) amacına hizmet etmiş ve görünürde olan dinle geleneksel dinin benzerliğini azaltmıştır. Ancak İslamcılığın temel hedeflerinden olan devletin ikbal ve istikbalini sağlamak ve daha sonra halkın iradesini de ortaya koyarak ürettikleri değerler dini bir hüviyete bürünmüştür. Bu anlamda İslamcılık eleştirisi yapan Müslümanların en çok dikkat çektikleri husus, İslamcılığın amacının yoğunluklu olarak siyasete odaklanmasıdır. Siyaset gereği kaybolan kutsalların yerine yeni “kutsal”ların üretilmesi gerekecektir. Bu bağlamda ortaya çıkan İslamcılık modernliğin, muhafazakarlığın, milliyetçiliğin ve Müslümanlığın birlikte yoğrulduğu bir kimlikmiş gibi durmaktadır (İnceoğlu, 2009; Kara, 2013: 18; Bora, 2015). Hem modern hem dini hem de siyasi olan kimliğin İslam’la birlikte anılması İslamcılık ideolojisinin sağladığı bir sonuçmuş gibi durmaktadır (Kara, 2013: 18). Bu kimlik çeşidi sekülerizm ve din ya da laiklik ve şeriat düalizminden uzak hepsinden bir parça barındıran eklektik bir yapıya sahiptir. İyi ya da kötü marjinal ya da dinle ilişkisi yüzeysel her türden insanı aynı çatı altında buluşturma hedefi, ortak kültürel ve politik payda gerektirmektedir. Bunu açıklayabilecek ya da olayın iyi niyetli okunuş şekli sivil din olabilir.

Gelinen son noktada milliyetçi-muhafazakarlık ile İslamcılık arasında keskin bir ayrım yapmak zorlaşmış gibi durmaktadır. İç içe geçmişlik ve İslamcılarının dönüşmesi ya da muhafazakarlığın konjonktür olarak daha avantajlı konuma sahip olması, kavramlar arasında sınırları esnetmiş gibi durmaktadır. Kimin muhafazakar kimin İslamcı olduğuna dair kesin ifadeler kullanabilmek zordur. İslamcılar tarafından dönüştürülmeye çalışılan muhafazakarlık, son zamanlarda İslamcılarını dönüştürmüş gibi durmaktadır (Tuğal, 2019). Aslında en başından beri muhafazakarlık İslamcılara kaynaklık eden bir özelliğe sahiptir denebilir.

“Her İslamcı Müslümandır ama her Müslüman İslamcı değildir” yaklaşımı bağlamında İslamcılar ve “ötekiler” diye kaba bir ayrıma gidilebilir. İlk zamanlar İslamcılar ve halk İslamı’na tabii olanlar son zamanlarda ise İslamcılar (statükoyu değiştirmek isteyenler ve insan hak ve özgürlüklerini devlet güvenliğinden önce tercih eden, anti-kapitalist) ve muhafazakarlar (devletçi, kapitalizme uyumlu, itaatçi, kaderci ve statükocu) ayırımına gidildiği görülmektedir (Erdeğer, 2019). İslamcılık dışındaki her iki kavram da Müslümanlara yönelik olumsuz ithamlar içermektedir. Yani sade Müslüman kavramının yeteri kadar karşılık bulmadığına dair bir çıkarımdır. Bu anlamda İslamcılarının ideolojiyi dinin önüne geçirdikleri söylenebilir. Türkiye İslamcılığı bağlamında ortaya çıkan en önemli iki unsur din ve milliyetçilik olmuştur. Burada gündeme gelebilecek en önemli kavram Müslüman milliyetçiliğidir (Muslim Nationalism) (White, 2013). Milliyetçiliğin seküler bir inanç sistemi olduğu (Elias, 1990, akt. Bora, 2018: 98) düşünüldüğünde İslamcılığın Türkiye gerçeğinin açmazları biraz daha açıklığa kavuşmaktadır. Bu kavram bir kimlik şeklinde okunduğunda bir “kolektif şuur olarak ortak medeniyet değerleri”ne vurgu yapan muhafazakar demokratlık ya da son yıllardaki yeni adıyla “yerlilik ve millilik” diye de okunabilir (Bölükbaşı, 2016a: 464). Ancak bunu sadece politik bağlamda okumak doğru değildir. Batı, Orta Çağdan çıkmayı, çatışmanın ve savaşların üstesinden gelmeyi siyaseti dinden ve hatta milliyetten ayırarak başarmışken (Kymlicka, 1998: 66) Türkiye tecrübesi tersine hareket etmekte, dini siyasetle ve milliyetle birleştirilmeye yönelen bir kimlik siyasetine ağırlık vermektedir.⁷

Bu yaklaşımın uzun vadeli ve şümüllü bir kurtuluş projesi yerine, kısa vadeli hedeflere ve dar bir çerçeveye hitap ettiği ileri sürülebilir. Mehmet Akif’in İslamcılığı ile Necip Fazıl İslamcılığını ayırmanın da bu olduğu söylenebilir (Çağrı, 2020). 1960 sonrası “Türkiye İslamcılığı”nın dilini Necip Fazıl’ın kurguladığı milliyetçi-muhafazakar zeminden, kullandığı dilden ve yaklaşımdan okuyabiliriz (Bora, 2017: 442). Yani hali hazırdaki İslamcı hareketin onun gayretine çok şey borçlu olduğu söylenebilir (Özönderen, 2004). Başlangıçta Osmanlı’yı kurtarma projesi olarak ortaya çıkan İslamcılık, 1960’lardan sonra Ebu’l Ala el-Mevdudi, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup İslamcılığından çok farklı bir yere doğru evrilmiştir (İnceoğlu, 2009). Kısacası tabanı ikna aracılığıyla iktidarı

⁷ Buna benzer bir yaklaşım da Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından iddia edilmiştir. Paşa Avrupalıların Hristiyanlıkla kalkınmadıklarını aksine Hristiyanlığı dünya işlerinden uzaklaştırdıkları için kalkındıklarını savunur (Türküne, 2003: 95).

sağlamaya çalışan, siyasi erkle arayı çok açmayan, devleti ve siyaseti çeşitli simge ve sembollerle kutsayan, otoriter-devletçi bir yaklaşım olarak milli muhafazakarlık da denebilecek Türkiye siyasal İslamcılığının hizmet ettiği alanın sivil din olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan İslamcılığın asıl yoğunlaştığı Batı karşısında onur arayışı, geleneksel dinamiklerden kopuş ve kendini yönetenlere yabancılaşma olduğu söylenebilir. Buna karşı İslamcıların çözümü ise devletin yani siyasi sistemin İslamileştirilmesidir (Türköne, 2012). Bu bağlamda üretilen yaklaşım fonksiyoneldir. Nitekim bu durum vatandaşlara bütünüyle sosyal ve siyasal alanlara dahil olma fırsatı sunmaktadır (Ataman, 2020: 21). Bunu başarmış devletle barışmış, demokrasiyle hemhal, piyasa ekonomisine adapte olmuş, laikliği bir şekilde içselleştirmiş, muhalif oldukları düzeni devirmeden kurumları dönüştürmüş İslamcılarının da dönüştükleri söylenebilir. Bu, modernliğe, Batı'ya, küreselleşmeye ve sekülerleşmeye muhalif zamanların geride kaldığı İslami hareketin devletleştiği anlamına gelebilir (Türköne, 2013). Tekrar söylemek gerekirse bunun, İslamcılığın bittiği anlamına geldiği söylenemez. Bu durum olsa olsa yeni İslamcılık versiyonlarının üretilmesine neden olmuş olabilir. Zaten en başından beri tek bir İslamcılık hareketinden bahsedilmeyeceği gibi şu an için de aynı şey söylenebilir. İnsanlara daha fazla adalet, eşitlik ve modernizmin ürettiğinden farklı olarak umut aşıl原因an sistem, geleneksel özelliklerinden uzaklaşıyor olsa da farklı formlarıyla devam etmektedir.

Sonuç

İslamcılık ideolojisi teşekkül döneminde devletin yıkılmasını önleme ve bütün halkları bütünleştirme fonksiyonunu yerine getirmek amacıyla ortaya çıkmış ve modern dönemde yok sayılan dini savunmuştur. İslamcılık bir muhalif hareket ve özellikle kapitalist Batı'ya alternatif bir söylemle varlığını uzun süre korumuş ve mazlumlara umut aşıl原因mıştır. Ancak İslamcılık daha sonra gelişen şartlar gereği farklı formlara evrilerek varlığını devam ettirmiştir. Gelineen noktada İslamcılığın “ölmüş” olduğuna dair ciddi bir literatür mevcuttur. Ancak değişen şartlar gereği iddiaların da değiştiği dikkate alındığında durumun farklı şekilde yorumlanabileceği görülecektir. Şöyle ki İslamcılık değişen şartlara ayak uydurmuş özellikle siyasi ve sosyal şartlar gereği muhalif olduğu modern ulus-devletle uzlaşmış ya da diğer bir deyişle bürokrasiye eklenmiştir. Nitekim geleneksel ideallerin kendine eskisi kadar yer bulamadığı ama İslami simge ve sembollerin siyasette hala canlılığını korumaya devam ettiği söylenebilir. “Devlet”le arası açık olan İslamcılarının devletle arasının düzelmesine imkân tanıyan politik İslamcılık, sivil alanı daraltmış ve devletin imkanlarını din için kullanacağı iddiasından dinin tarihsel fonksiyonunu “devlet” için kullanır hale dönüştürmüştür. Tam da bu noktada Rousseau'da karşılık bulan “sivil din”in kendine İslam dünyasında alan açtığı ileri sürülebilir. Politik ve dinler üstü bir oluşum olan sivil din yerine siyasal İslamcılığın bu yolda uzun bir yol kat ettiği ancak siyasi olma ve devletleşmenin bunu zorunlu kıldığını söylemek daha doğru olabilir. Sivil din pek çok olgu gibi tarihsel ve toplumsal şartlara göre farklılaşmaktadır. Bu anlamda İslamcılık devletin yıkılışı önlemek, Batı karşıtlığı ve sorunlara çözüm olarak İslam birliğini savunan şekliyle sivil dinin farklı bir versiyonu olarak okunması mümkündür. Çünkü özellikle Amerika'da dinler, milliyetler ve mezhepler üstü bir bütünleştirme fonksiyonu olarak görev yapan sivil din, Türkiye'de muhafazakâr ve milliyetçi bir zemine hitap etmektedir. Yani bunların dışında kalanların siyasal İslamcılığın ve devlet mekanizması şemsiyesi altında yer bulmaları zor gibi durmaktadır. Ancak bu, devletle, devletin kurumlarıyla, laiklikle bir şekilde uzlaşmaya varan İslamcılığın diğer gruplarla da bir uyum içerisine girebileceği ihtimalini muhtemel kılabilir. Özellikle siyaset gereği çoğunluğun sağlanacağı bir uzlaşma alanı, bu türden oluşumlar için kapı aralamaya sıcak bakabilir. Bu yönüyle İslamcılık farklılıkları bir araya getirebilme kapasitesi sayesinde toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı bir özelliği de sahiptir.

Kaynakça

- Akdemir, F. (2020). Jean Jacques Rousseau'da "sivil din" tasarımı bağlamında din-siyaset ilişkisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 29, 283-302.
- Akdoğan, Y. (1999). *İslamcılık bağlamında Türkiye'de siyasal islam'ın gelişimi ve Refah Partisi 1990-1998*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aktay, Y. (2004). "Sunuş". (Edt. T. Bora, M. Gültekingil). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* (13-25). İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2008). İslamcılık ve bir modern melankoli: eve dön(eme)mek. *Milel ve Nihal*, 5(3), 15-30.
- Armstrong, C. (2016). Political religion, *the palgrave handbook of the mass dictatorship*. (Edt. P. Corner, C. H. Lim), Palgrave Macmillian.
- Atalay, O. (2018). *Seküler din ve iki savaş arasında Kemalizm*. İletişim Yayınları.
- Ataman, K. (2020). *Ulus olmanın kutsal temeli: Sivil din*. Sentez Yayınları.
- Ataman, K. & Vaughan, K. (2017). When "civil religion" becomes "political religion": the special case of Great Britain. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58(2), 145-159. https://doi.org/10.1501/Ihfak_0000001475
- Ateş, K. (2011), *Yurttaşlığın kıyısında Aleviler- "öz Türkler ve heretik ötekiler"*. Phoenix Yayınları.
- Aytepe, M. (2016). Doğuşundan günümüze İslamcılığın Türkiye seyri: bir sınıflandırma denemesi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 169-200.
- Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Science*, 96, 1-21.
- Bellah, R. N. (2014). Toplumun ve kültürün ritüel kökleri. *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Çev. H. Arslan), Paradigma Yayıncılık.
- Benslema, F. (2018). *Ölüm siyaseti cihatçı "üst-Müslümanlar*. (Çev. O. Türkay). İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2015). *Türk sağının üç hali milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılık*. İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar Türkiye'de siyasi ideolojiler*. İletişim Yayınları.
- Bölükbaşı, A. (2012). Yeni çağın yeni dinî formları karşısında islâmıcılık, *Bilgi*, 14, 35-55.
- Bölükbaşı, A. (2016a). "Demokratik açılım" ile "millî birlik ve kardeşlik projesi" arasında AK Parti dönemi kimlik politikaları, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9, 454-465.
- Bölükbaşı, A. (2016b). Postmodern Tanrı misafiri: popüler "tasavvuf"çuluk, *Moment (Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi)*, 3(1), 150-170.
- Bulaç, A. (2004). İslam'ın üç siyaset tarzı veya islamcılarının üç nesli. (Edt. T. Bora, M. Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* (ss. 48- 67). İletişim Yayınları.
- Bulaç, A. (2013). İslam düşünce geleneğinde Ali Şeriatî, bir düşünce ve eylem adamı Ali Şeriatî. *Ali Şeriatî Sempozyumu*. Ed. Murat Demirkol, Fecr Yayınları.
- Burrin, P. (1997). Political religion: the relevance of concept. *History and Memory*, 9(1/2), 321-349.
- Ceylan, C. (2015). İslam'da sivil din ne anlama gelir?. *Liberal Düşünce Dergisi*, 78, 61-75
- Cristi, M. (2001). *From civil to political religion: the intersection of culture, religion and politics*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

- Çakır, R. (2015). *Son 25 yılın bilançosu: devlet bir ölçüde islamileşti, ama esas islami hareket devletleşti*. Erişim Tarihi: 17.10.2020. <http://www.rusencakir.com/Son-25-yilin-bilancosu-Devlet-bir-olcude-Islamilesti-ama-esas-Islami-hareket-devletlesti/6249>
- Çelik, C. (2017). Sekülerleşmenin kuramsal sosyolojik serüveni. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 28(3), 209-223.
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?. *Social Compass*: 37(4), 455-469.
- Davie, G. (2014). *Din sosyolojisinin evrimi tema ve varyasyonlar*. (Çev. H. Arslan). Paradigma Yayıncılık.
- Dellaloğlu, B. F. (2019). “Laik” ve “seküler”in politik teolojisi. *Sekülerleşme Tartışmaları*. (Edt. M. A. Kirman, V. Ertit), Kadim Yayınları.
- Dikmen F. (2014). Doç. Dr. Kemal Atamanla “sivil din” üzerine bir söyleşi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 151-166.
- Doğan, D. M. (2013). İslamcılık: bir adlandırma meselesi. (Edt. İ. Kara, A. Öz). *Türkiye’de İslamcılık Hareketi ve Düşüncesi Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Duman, L. & Üşenmez, Ö. (2016). Dünyada ve Türkiye’de siyasal İslam. *Sobider*, 3(7), 257-275.
- Durkeim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. (Çev. F. Aydın). Ataç Yayınları.
- Durmuşoğlu, K. (2019). Türkiye’de sosyal değişim sürecinde sekülerleşme eğilimleri üzerine sosyolojik bir değerlendirme. [*Yayınlanmamış Doktora Tezi*], Bursa Uludağ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Düzce, M. (2016). *Türkiye’de sivil din olgusu*, [Yayınlanmamış Doktora Tezi], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Düzce, M. (2017). Sivil dinin teorik temelleri. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(35).
- Düzce, M. (2020). Sivil din ve politik din kavramlarına teorik bir bakış. *Bilimname* XLI, 385-411. <https://doi.org/10.28949/bilimname.670668>
- Erdeğer, Bülent Şahin (2019), *İslam-cılık olur mu?* Erişim Tarihi: 11.10.2020. <https://aawsat.com/turkish/home/article/1901956/b%C3%BClent-%C5%9Fahin-rde%C4%9Fer/islam-c%C4%B1%C4%B1k-olur-mu>
- Garaudy, R. (2018). *İslam dünyasının yükseliş ve çöküşleri*. (Çev. C. Aydın), Timaş Yayınları.
- Hervieu-Leger, D. (2004). Sekülerleşme, gelenek ve dindarlığın yeni şekilleri: bazı teorik öneriler. (Çev. H. Aydınalp), *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(21), Ocak-Nisan, 307-318.
- İnceoğlu, E. (2009). *Türkiye’de siyasal islamcılığın evrimi*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İşözen, H. (2016). İmparatorluktan Cumhuriyete modernleşme bağlamında islamcılık ve bir siyasi sahne olarak hafıza meselesi. *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, 2(2), 15-31.
- Kara, İ. (1985). Tanzimat’tan Cumhuriyet’e islamcılık tartışmaları. (Edt. M. Belge). *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye’de islamcılık düşüncesi*. Risale Yayınları.

- Kara, İ. (2013). Türkiye’de islamcılık düşüncesi ve hareketi üzerine birkaç not. (Edt. İ. Kara, A. Öz), *Türkiye’de İslamcılık Hareketi ve Düşüncesi Sempozyum Tebliğleri*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kara, İ. (2017). *İslamcıların siyasi görüşleri I hilafet ve meşrutiyet*. Dergâh Yayınları.
- Kırış, Ş. (2018). Sünnet perspektifinden “seküler dindarlık” üzerine bazı düşünceler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(4), 2454-2473.
- Koç, Y. (2018). Osmanlı modernleşmesi sürecinde bir kimlik tasavvuru: islamcılık. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(4), 3184-3200.
- Komşuoğlu, A. & Kurtoglu Eskişar, G. M. (2009). *Siyasal İslam’ın farklı yüzleri*. Profil Yayıncılık.
- Kurt, A. (2008). Sosyolojik din tanımları ve dine teolojik bakış sorunu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 73-93.
- Mahçupyan, E. (2012). Seküler dindarlık, yeni merkez ve sağcılaşma. Erişim Tarihi: 21.12.2020. <https://www.haksozhaber.net/sekuler-dindarlik-yeni-merkez-ve-sagcilasma-25391yy.htm>
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye’de din ve siyaset*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2019). *Din ve ideoloji*. İletişim Yayınları.
- Massicard, E. (2013), Aleviler: Cumhuriyet tarih yazımında unutulmuş özneler?. *Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları*, Der. Bülent Bilmez, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999), *Türkler, Türkiye ve İslam-yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*. İletişim Yayınları.
- Orhan, Ö. (2013). Jean-Jacques Rousseau’da sivil din kavramı. *Anakara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68/3, 1-35. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002285
- Özbey, K. (2011). Geleneksellikten neo-liberal muhafazakârlığa Türkiye’de İslamcılığın dönüşümü. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Dumlupınar Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özçelik, M. H. (2015). Yusuf Akçura’nın “üç tarzı siyaset” makalesi üzerine düşünceler. *ABMYO Dergisi*, 38, 55-68.
- Özçetin, B. (2018). *Kitle iletişim kuramları, kavramlar, okullar, modeller*. İletişim Yayınları.
- Özdenören, R. (2004). Necip Fazıl Kısakürek. (Edt. T. Bora, M. Gültekingil). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık* (136-149). İletişim Yayınları.
- Parekh, B. (2002), *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek*. (Çev. B. Tanrıseven). Phoenix Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2012). *Toplum sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Roy, O. (1995). *Siyasal İslam’ın iflastı*. (Çev. C. Akalın). Metis Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (1994). *Postmodernite, sivil toplum ve İslam*. İletişim Yayınları.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı bir laiklik modeli olarak Türk laikliğinin anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 1-25.
- Şeriati, A. (2017). *Öze dönüş*. (Çev. Ejder Okumuş). Fecr Yayınları.
- Shankland, D. (2003). *The Alevis in Turkey-The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Routledge Curzon.
- Toprak, B. (2014). Kemal Ataman, ulus olmanın kutsal temeli: sivil din. *Milel ve Nihal*, 11(2), 183-186.

- Türkmen, H. (2014). *Türkiye’de islamcılığın kökleri*. Ekin Yayınları.
- Tuğal, C. (2019). *Pasif devrim islami muhalefetin düzenle bütünleşmesi*. (Çev. F. B. Aydar). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Türköne, M. (2003). *Siyasi ideoloji olarak islamcılığın doğuşu*. Lotus Yayınları.
- Türköne, M. (2012). *Doğum ile ölüm arasında islamcılık*. Kapı Yayınları.
- Türköne, M. (2013). İslamcılığın ölümü. (Edt. İ. Kara, A. Öz). *Türkiye’de İslamcılık Hareketi ve Düşüncesi Sempozyum Tebliğleri*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Uzun, N. (2011). Türkiye’de islamcı hareket, gelişimi, ilişkileri, ayrılıkları ve dönüşümü. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üstel, F. (2019). “Makbul vatandaş”ın peşinde II. Meşrutiyet’ten bugüne vatandaşlık eğitimi. İletişim Yayınları.
- Vergin, N. (1994). Din ve devlet işleri: düşüncenin bitmeyen senfonisi. *Türkiye Günlüğü*, No: 29 (Temmuz; Ağustos), 5-23.
- Yıldırım, E. (2013). İslamizm, islamlaşma ve ittifak-ı islam. (Edt. İ. Kara, A. Öz). *Türkiye’de İslamcılık Hareketi ve Düşüncesi Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yılmaz, İ. (2013). Türkiye’de yeni anayasa tartışmaları: din özgürlüğü ve İslam’a ters düşmeyen laik devlet üzerine bir yorum denemesi. *Yeni Türkiye*, 50, 684-693.
- Yılmaz, N. (2018). *İslamcı mücadele ve yeni dönemde islamcılık*. Mana Yayınları.
- White, J. B. (2013). *Müslüman milliyetçiliği ve yeni Türkler*. İletişim Yayınları.