

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIK AKIMININ KÜRT
SORUNUNA YAKLAŞIMI (1980-2002)

Abdül Samet ÇELİKÇİ

2502130570

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Edip Asaf BEKÂROĞLU

İstanbul - 2020

ÖZ

TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK AKIMININ KÜRT SORUNUNA YAKLAŞIMI (1980-2002)

Abdül Samet ÇELİKÇİ

Bu tez, İslamcı perspektiften Kürt sorununun nasıl değerlendirildiğini konu edinmekte ve Türkiye İslamcılığının 1980-2002 arası dönemde Kürt sorununa nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu tezde, dini doktrine dayalı bir ideoloji olan İslamcılığın etno-politik içeriğe sahip milli bir mesele olan Kürt sorununu nasıl değerlendirdiğinin analiz ve tespit edilmesi için, din ve milliyetçilik arasındaki ilişki biçimlerinden hareketle oluşturulan bir teorik perspektif benimsenmiştir. Bu teorik perspektif doğrultusunda da, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa ilişkin 1980-2002 arası dönemi kapsayan değerlendirmeleri, Türkiye’deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleriyle doğrudan irtibatlandırılarak incelenmiştir.

Bu çalışmada, Türkiye İslamcılığı, Türkiye’deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleri açısından ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık şeklinde iki tip olarak kategorize edilmiş ve bu iki tip İslamcılığın Kürt sorununa yönelik değerlendirmeleri karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu analiz neticesinde, Türkiye’deki ana akım ve radikal İslamcılığın, Kürt sorununu, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara yönelik yaklaşımları ekseninde şekillenen siyasal-toplumsal tasavvurları doğrultusunda ele aldığı, bundan dolayı da, meseleye yaklaşımları arasında benzerlikler olduğu gibi, anlamlı farklılıklar da olduğu görülmüştür. Ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununa yaklaşımları arasında farklılıkların oluşmasında belirleyici olan temel faktör, ilkinin meseleyi Türkiye merkezli ve Türkiyeci bir perspektifle, ikincisinin ise meseleyi ümmet merkezli ve evrenselci bir perspektifle değerlendirmesi olarak tespit edilmiştir.

Bu tezde ana akım ve radikal İslamcılık arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, bu iki tip İslamcılığın, Kürt sorununun içerdiği muhtelif konulara ilişkin

değerlendirmeleri üzerinden ele alınmıştır. Bu çerçevede, ana akım İslamcılığın Kürt sorununun Türkiye'deki müesses nizamdan ve resmi ideolojiden kaynaklandığı fikrine sahip olduğu görülürken, radikal İslamcılığın ise Kürt sorununu ümmet sorunu olarak tanımladığı ve sorunun kaynağını milliyetçiliğin ve ulus devletlerin bizzat varlığı olarak saptadığı görülmüştür.

Kürt sorununun nihai ve kalıcı bir şekilde çözüme kavuşturulması konusunda, ana akım İslamcılığın, Türkiye merkezli ve Türkiyeci bir perspektif çerçevesinde, Türkiye'nin üniter yapısının ve bütünlüğünün mutlaka korunması, ama Türkiye'deki müesses nizamın revize edilmesi, resmi ideolojinin değişmesi ve İslam'ın yeniden devreye sokulması gerektiği fikrine sahip olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, radikal İslamcılığın ise, Kürt sorununun nihai ve kalıcı bir çözüme kavuşturulması için Türkiye'deki müesses nizamın revize edilmesini ve resmi ideolojinin değişmesini yeterli bulmadığı, sorunun nihai çözümünün ümmet sorununun çözümüyle mümkün olacağını savunduğu saptanmıştır. Bu doğrultuda da, radikal İslamcılık için Kürt sorununun nihai ve kalıcı olarak çözüme kavuşturulmasının formülünün, milliyetçiliğe dayalı mevcut ulus devletler sisteminin yerine, uzun vadede ümmet şuuruyla bir mücadele vermek, bu şekilde ümmetin her kavminin kimliğinin tanınacağı ve muhafaza edileceği bir birliğin, yani İttihad-ı İslam'ın tesis edilmesi olarak saptanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ana Akım İslamcılık, Radikal İslamcılık, Kürt Sorunu, Milliyetçilik, Ulus Devlet

ABSTRACT

THE APPROACH OF ISLAMISM TO THE KURDISH QUESTION IN TURKEY (1980-2002)

Abdül Samet ÇELİKÇİ

This dissertation discuss how the Kurdish question was evaluated from Islamist perspective and aims to demonstrate the approach of Islamism in Turkey to the Kurdish question in the period between 1980-2002. In this dissertation, a theoretical perspective has been adopted based on the forms of relationship between religion and nationalism, in order to analyze and determine how Islamism, an ideology based on religious doctrine, evaluates the Kurdish question as a national issue with an ethno-political content. In accordance with this theoretical perspective, the evaluations of Islamism on the Kurdish question covering the period between 1980-2002, have been examined correlating its forms of relationship with state in Turkey, Turkish nationalism and national identity.

In this study, Islamism in Turkey has been categorized as mainstream Islamism and radical Islamism in terms of its forms of relationship with state in Turkey, Turkish nationalism and national identity and the evaluations of these two types of Islamism on the Kurdish question are analyzed comparatively. As a result of this analysis, it has been seen that mainstream and radical Islamism in Turkey handled the Kurdish question with their political and social thoughts, which shaped in accordance with their approaches to nation state, nationalism and national identity. Therefore, it has been observed that there are similarities as well as significant differences between their approaches to the issue. The main factor determining the differences between the approaches of mainstream and radical Islamism to the Kurdish question has been determined as; evaluating the issue, with a Turkey-centric perspective of the first and with an ummah-centric and universalistic perspective of second.

In this dissertation, the similarities and differences between mainstream and radical Islamism are discussed through the evaluations of these two types of

Islamism on the various topics that the Kurdish question includes. It has been observed that mainstream Islamism sees established order and official ideology in Turkey as the basic reason of Kurdish question; radical Islamism defines the Kurdish question as an ummah question and sees the existence of nationalism and nation state as the basic reason of it.

It has been determined that mainstream Islamism, in accordance with a Turkey-centric perspective, wants the protection of integrity and unitary structure of Turkey unconditionally, but the revision of the established order, the change of the official ideology and the reintroduction of Islam in Turkey to be provided a final and permanent solution about the Kurdish question. On the other hand, it has been seen that this solution proposal is not enough for radical Islamism. From a radical Islamist perspective, a final solution of the Kurdish question would be possible with the solution of the ummah question. Accordingly, It has observed that from a radical Islamist perspective, the formula for a final and permanent solution of the Kurdish question is, instead of the existing system of nation states based on nationalism, in the long run, to fight with the consciousness of the ummah, in this way, to establish a union, that is to say ittihad-ı Islam, in which the identity of every nation of the ummah will be recognized and preserved.

Key Words: Mainstream Islamism, Radical Islamism, The Kurdish Question, Nationalism, Nation State

ÖNSÖZ

Bu tezi hazırlama sürecinde bana duyduğu güvenden, verdiği destekten ve çalışmanın her safhasında yaptığı değerli katkılardan dolayı tez danışmanım Doç. Dr. Edip Asaf Bekâroğlu'na teşekkür ederim. Bu süreçte, yürüttüğüm çalışmaları takip ederek katkılarını sunan ve bu tezin izleme komitesinde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Haluk Alkan'a ve Prof. Dr. Necmettin Doğan'a; bu tezin savunma jürisinde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın'a ve Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Güder'e katkılarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca, lisansüstü eğitimim boyunca bana verdiği destekten dolayı değerli hocam Prof. Dr. Nuray Mert'e teşekkür ederim.

Bu tezin hazırlanması sürecinde benden desteğini bir an olsun esirgemeyen sevgili eşim Aynur'a ve tabi ki oğlum Bilal Asaf'a, verdikleri büyük destekten ve gösterdikleri sabırdan dolayı minnettarım. Yine, tüm eğitim hayatım boyunca bana verdikleri desteklerden dolayı kıymetli babam Eyüp Çelikçi'ye, annem Zehra Çelikçi'ye, kardeşlerim Ümran ve Yavuz Bahadır'a teşekkür etmek isterim. Ayrıca, akademiye adım atmama vesile olan değerli amcam İnal Çelikçi'ye de teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca, bu çalışmanın her aşamasında yaptığı ufuk açıcı katkılardan dolayı kıymetli dostlarım ve meslektaşlarım Gökhan Topluk'a, Bahattin Çatma'ya, Yunus Koç'a ve Mustafa Bölükbaşı'na teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, bu tez kapsamında yaptığım araştırmalar süresince, bana arşivlerini açan ve çalışma imkanı sağlayan İlmî Etüdler Derneği'ne ve bu derneğin bir bileşeni olan İslamcı Dergiler Projesi Koordinatörlüğü'ne de teşekkür etmek isterim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK, ULUS DEVLET ve İSLAMCILIK

1.1. MİLLİYETÇİLİK ve ULUS DEVLET KARŞISINDA DİN	10
1.1.1. Din ve Milliyetçilik Arasındaki Ana Akım İlişki Biçimi	12
1.1.2. Milliyetçilik ve Ulus Devlete Karşı Dini Radikalizm.....	26
1.2. İSLAMCILIK ve MİLLİYETÇİLİK: ERKEN DÖNEM TARTIŞMALAR..	32
1.2.1. İslamcılık: Kavramsal Analiz.....	32
1.2.2. Milliyetçiliğin İslam Dünyasına İntikali ve Erken Dönem Milliyetçilik Tartışmaları	41
1.3. MODERN ULUS DEVLET ve MİLLİYETÇİLİK KARŞISINDA İSLAMCILIK.....	46
1.3.1. İslamcılığın Milliyetçiliği ve Ulus Devleti Benimsemesi: Ana Akım İslamcılık.....	49
1.3.2. Milliyetçiliğe ve Ulus Devlete Karşı Köklü Bir İtiraz: Radikal İslamcılık	64

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE İSLAMCILIĞI ve

ULUS DEVLET-MİLLİYETÇİLİK-MİLLİ KİMLİK İLİŞKİSİ

2.1. CUMHURİYET'İN DEVLET, MİLLET ve MİLLİ KİMLİK İNŞASINDA İSLAM	87
2.2. CUMHURİYET'İN DEVLET, MİLLET ve MİLLİ KİMLİK İNŞASI KARŞISINDA TÜRKİYE İSLAMCILIĞI.....	95
2.2.1. Ana Akım Türkiye İslamcılığı	96
2.2.2. Türkiye'de Radikal İslamcılık	113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK ve KÜRT SORUNU

3.1. TÜRKİYE’NİN KÜRT SORUNU	127
3.2. TÜRKİYE İSLAMCILIĞININ KÜRT SORUNUNA YAKLAŞIMI (1980-2002)	139
3.2.1. İslamcı Perspektiften Kürt Sorununun Kaynağı ve Niteliği	144
3.2.1.1. Ana Akım İslamcı Perspektif.....	144
3.2.1.2. Radikal İslamcı Perspektif	163
3.2.2. İslamcı Perspektiften Kürt Sorununun Çözümü	179
3.2.2.1. Federasyon-Özerklik ve Bağımsız Kürt Devleti Tartışmaları	181
3.2.2.1.1. Ana Akım İslamcı Perspektif.....	181
3.2.2.1.2. Radikal İslamcı Perspektif	184
3.2.2.2. Kürt Kimliğinin Tanınması, Kürt Halkının Sosyo-Kültürel Hakları ve Nihai Çözüm Tartışmaları.....	192
3.2.2.2.1. Ana Akım İslamcı Perspektif.....	193
3.2.2.2.2. Radikal İslamcı Perspektif	206
SONUÇ	223
KAYNAKÇA.....	229

KISALTMALAR LİSTESİ

AK Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AP	: Adalet Partisi
ARMHC	: Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti
BDP	: Barış ve Demokrasi Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DDKD	: Devrimci Doğu Kültür Dernekleri
DDKO	: Devrimci Doğu Kültür Ocakları
DEP	: Demokrasi Partisi
DP	: Demokrat Parti
DTP	: Demokratik Toplum Partisi
HADEP	: Halkın Demokrasi Partisi
HDP	: Halkların Demokrasi Partisi
HEP	: Halkın Emek Partisi
IDP	: Islahatçı Demokrasi Partisi
IKDP	: Irak Kürdistan Demokrat Partisi
KUK	: Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları
MÇP	: Milliyetçi Çalışma Partisi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi
RP	: Refah Partisi
SHP	: Sosyaldemokrat Halkçı Parti
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
TKDP	: Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi

GİRİŞ

“Türkiye’de İslamcılık Akımının Kürt Sorununa Yaklaşımı (1980-2002)” başlıklı bu tez, 1980 sonrası dönemde Türkiye’nin en önemli meselelerinden biri haline gelen Kürt sorununun, 1980-2002 yılları arasında İslamcı perspektiften nasıl değerlendirildiğini konu edinmektedir. Yani, bu tez, 1980-2002 arası dönemde Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa nasıl yaklaştığı sorusuna cevap aramaktadır. Dolayısıyla da, bu tezin temel amacı, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu karşısındaki yaklaşımını, 1980-2002 arası dönemle sınırlı olarak ortaya koymaktır.

Kürt sorununun İslamcı perspektiften nasıl değerlendirildiği meselesini konu edinen bu çalışma, bazı gerekçelerle 1980-2002 arası dönemle sınırlı tutulmuştur. Bu çalışmada, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa yönelik 1980 sonrası dönemdeki değerlendirmeleri incelenmektedir. Çünkü, her şeyden önce, 1980’li yılların, Kürt sorunu açısından bir milat olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. 1980 sonrası dönemde, Kürt sorununun bir yandan daha da derinleşerek büyüdüğünü, diğer yandan Türkiye’nin siyasal hayatında tartışılan başlıca meselelerden biri haline geldiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan, meselenin 1980’ler ve 1990’lar boyunca Türkiye’deki siyasi gündemin üst sıralarında, hatta bazı dönemlerde en üst sırasında yer aldığı görülmektedir. Öte yandan, 1980 sonrası dönem, Türkiye İslamcılığının değerlendirilmesi açısından da önem arz etmektedir. Çünkü, İslamcılığın 1980 sonrası dönemde hem Türkiye’deki hem de İslam dünyasındaki müesses nizama yönelttiği eleştirilerle önemli bir muhalefet söylemi geliştirdiğini ifade etmek mümkündür. Buna paralel olarak, 1980 sonrası dönemde Türkiye’nin düşünce ve siyasi hayatında önemli bir canlılık gösteren İslamcılığın, 1980’ler ve özellikle de 1990’lar boyunca hem fikri anlamda ciddi bir üretkenliğe sahip olduğunu hem de siyaseten daha fazla görünürlük kazandığını söylemek yanlış olmaz. Bu çalışmada, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu yönelik 2002 sonrası değerlendirmeleri incelenmemektedir. Çünkü, 2002 sonrası dönem, hem İslamcılığın Türkiye’deki siyasal sistemin merkezine doğru kaymaya başladığı hem de Kürt sorununda çözüm denemelerinin gerçekleştiği bir dönemdir. Dolayısıyla da, bu meselenin 2002 sonrası dönemi, farklı parametrelerin de dahil edildiği ayrı bir çalışmanın konusu olabileceği gerekçesiyle incelenmemektedir.

Literatürde Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa nasıl yaklaştığı meselesini konu edinen bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan ilki Ümit Cizre Sakallıoğlu tarafından kaleme alınan 1998 tarihli “Kurdish Nationalism From an Islamist Perspective: The Discourses of Turkish Islamist Writers” başlıklı makaledir.¹ Sakallıoğlu, bu çalışmasında Kürt sorunu konusunda görüşlerine yer verdiği İslamcı yazarları “Kürt olanlar” ve “Türk olanlar” şeklinde sınıflandırmakta ve bu iki grup arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Meseleye ilişkin benzer bir yöntemle kaleme alınmış 2004 tarihli bir diğer çalışma ise Serdar Şengül’e ait “İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu” başlıklı makaledir.² Bu çalışmada, Şengül de Sakallıoğlu gibi, Kürt sorununa ilişkin görüşlerine yer verirken İslamcılar arasında “Kürt İslamcılar” ve “Kürt olmayan İslamcılar” şeklinde bir ayırım yapmakta ve böylece iki grup arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmektedir. İslamcıların Kürt sorunu konusundaki görüşlerini inceleyen başka bir çalışma da Ömer Vehbi Hatipoğlu’nun 2015 yılında *İslamcıların Kürt Sorunu Algısı* isimli yayımlanan kitabıdır.³ Hatipoğlu, diğer iki çalışmayla kıyaslandığında daha geniş bir zaman dilimini kapsayan eserde, İslamcılar arasında herhangi bir sınıflandırma yapmamakta ve yer verdiği İslamcıların meseleye yönelik görüşleri üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bu tez, literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı olarak, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa yaklaşımını, din ve milliyetçilik arasındaki ilişki biçimlerinden hareketle oluşturulan bir teorik perspektif çerçevesinde analiz ve tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda da, bu tez, her şeyden önce, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu karşısında yekpare bir yaklaşım benimsemediği iddiasına sahiptir. Peki neden din ve milliyetçilik ilişkisi? Çünkü, İslamcılık, her şeyden önce, dini doktrine dayalı bir ideolojidir ve İslam’ın siyasal, sosyal ve hukuki alanların tümünü kapsayacak şekilde, hayatın tüm alanlarını kuşatması gerektiğini vaaz eder. Kürt sorunu ise, Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması, federasyon-özerklik ve hatta bağımsız bir ulus devlet kurulması gibi tartışmaları

¹ Ümit Cizre Sakallıoğlu, “Kurdish Nationalism From an Islamist Perspective: The Discourses of Turkish Islamist Writers”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, C.18, No: 1, 1998, s. 73-89.

² Serdar Şengül, “İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 525-543.

³ Ömer Vehbi Hatipoğlu, *İslamcıların Kürt Sorunu Algısı*, Ankara, Elips Kitap, 2015.

içerisinde barındıran temelde etno-politik içeriğe sahip milli bir meseledir. Bu durum, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu karşısındaki yaklaşımını analiz ve tespit edilebilmesi için, Türkiye’de İslam-milliyetçilik ilişkisinin nasıl geliştiğini ve bu ilişkinin İslamcı isim ve hareketler tarafından nasıl yorumlandığını merkezi öneme sahip bir hale getirmektedir. Bu noktadan hareketle, bu çalışma, dini doktrine dayalı bir ideoloji olan Türkiye İslamcılığının ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlar karşısında benimsediği yaklaşım biçimleri ile etno-politik içeriğe sahip milli bir mesele olan Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşım biçimleri arasında doğrudan bir ilişki olduğu iddiasına sahiptir. Başka bir ifadeyle, bu çalışmada Türkiye İslamcılığının söz konusu yapı, düşünce ve kavramlar karşısındaki yaklaşım biçimlerinin, Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşım biçimlerinin tespit ve analiz edilmesi için merkezi bir öneme sahip olduğu iddia edilmektedir. Yani, bu çalışma Türkiye İslamcılığının 1980-2002 arası dönemde Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşım biçimlerinin, Türkiye’deki devlet/ulus devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleri çerçevesinde analiz edilebileceği ve ortaya konabileceği iddiasına sahiptir.

Öte yandan, Türkiye’de İslam ve milliyetçilik arasında nasıl bir ilişki olduğunun, buradan hareketle de İslamcılık ve milliyetçilik arasında ne tür ilişki biçimleri kurulduğunun tespit edilmesi, hem farklı dinlerin bulunduğu coğrafyalarda hem de Türkiye dışındaki İslam dünyasında din ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin nasıl geliştiğinin çözümlenmesiyle mümkündür. O halde, din ve milliyetçilik arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Din ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin, İslam coğrafyası da dahil olmak üzere, farklı dinlerin bulunduğu farklı coğrafyalarda benzer bir şekilde geliştiğini, bu doğrultuda da, dünya genelinde din ve milliyetçilik arasında iki tip ilişkinin ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, dinin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisi büyük ölçüde bir *benimseme* ve *dahil olma* ilişkisi olarak nitelendirilebilir. Din ve milliyetçilik arasında ortaya çıkan iki tip ilişkiden ilki ve yaygın olarak görüleni olan bu benimseme ve dahil olma ilişkisi, aynı zamanda din ve milliyetçilik arasındaki *ana akım* ilişki biçimidir. Buna göre, en genel anlamıyla dinin, neredeyse tüm millet ve devlet inşa süreçlerinde doğrudan ya da dolaylı, güçlü ve zayıf şekilde

yer aldığını ve milli kimliklerin bir parçası haline geldiğini ifade etmek mümkündür.⁴ Buna karşın, din ve milliyetçilik arasında görülen ikinci tip ilişkinin ise bir *reddetme* ilişkisi olduğunu ifade etmek mümkündür. Yani, dünya genelindeki dinler içerisinde ulus devletleri, milliyetçiliği ve milli kimlikleri benimsemeyi reddeden *radikal* gruplar bulunmaktadır. Dinler içerisinde bulunan radikal gruplar, milliyetçilik ve din arasında doktriner bir uyumsuzluk oluşunu savunmakta, bu yüzden de söz konusu yapı, düşünce ve kavramları benimsemeyi reddetmekte ve bunlara kategorik bir şekilde karşı çıkmaktadır.

Bununla birlikte, İslam dünyası dışındaki coğrafyalarda din ve milliyetçilik arasında görülen bu ilişki biçimlerinin, yani benimseme ve reddetme ilişkilerinin, daha önce ifade edildiği gibi, İslam dünyası için de anlamlı olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu doğrultuda, Türkiye dışındaki İslamcı hareket ve isimlerin en genel anlamda milliyetçilikle büyük ölçüde bir benimseme ilişkisi kurduğu söylenebilir. Yani, Türkiye dışındaki İslamcılığın ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla kurduğu ilişki biçimleri arasında yaygın olarak görülen ya da başka bir ifadeyle ana akım olan durum bunları benimsemek yönündedir. Buna karşın, Türkiye dışındaki İslamcılık içerisinde de ulus devleti, milliyetçiliği ve milli kimlikleri benimsemeyi reddeden, bunlara kategorik bir şekilde karşı çıkan radikal isim ve hareketler bulunmaktadır. Bu çerçevede, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisi açısından iki tip İslamcılıktan söz etmek mümkündür: *Ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık*.⁵

⁴ Modernist milliyetçilik kuramlarının dini ve milliyetçiliği birbirinden ayrı hatta birbirine karşıt kategorilere yerleştiren yaklaşımlarının aksine, din ve milliyetçilik arasında büyük ölçüde bir benimseme ve dahil olma ilişkisinin olduğunu öne sürüldüğü çalışmalardan bazıları şunlardır: Peter van der Veer, **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India**, California, University of California Press, 1994. Peter van der Veer, Hartmut Lehmann, "Introduction", **Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia**, Ed. Peter van der Veer, Hartmut Lehmann, New Jersey, Princeton University Press, 1999. Anthony D. Smith, **Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity**, London, Oxford University Press, 2003. Adrian Hastings, **The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Philip W. Barker, **Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us**, London, Routledge, 2009. Genevieve Zubrzycki, "Religion and Nationalism: A Critical Re-examination", **The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion**, Ed. Bryan S. Turner, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, s. 606-625.

⁵ Bu çalışmada "ana akım İslamcılık" kavramı, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla belirli biçimlerde benimseme ilişkisi kuran, bu açıdan İslamcılık içerisinde ana akım olan İslamcılık tipine karşılık olarak kullanılmaktadır. "Radikal İslamcılık" kavramı ise, ulus devleti, milliyetçiliği ve milli kimlikleri benimsemeyi reddeden, bunlara kategorik bir şekilde karşı çıkan İslamcılık tipine karşılık olarak kullanılmaktadır. Ayrıca, radikal İslamcılık kategorisinde yer

Bu teorik perspektif doğrultusunda, bu tezde, Türkiye dışındaki İslamcılık içerisinde görülen ayrımın Türkiye İslamcılığı için de geçerli olduğu, yani, Türkiye İslamcılığı içerisinde de ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık ayrımı yapmanın mümkün olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişki biçimleri açısından, Türkiye’de *ana akım İslamcılık* ve *radikal İslamcılık* olmak üzere, iki tip İslamcılığın bulunduğu ifade etmenin, bu noktadan hareketle de, bu çalışmada Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşımları iki farklı şekilde kategorize etmenin mümkün olduğu iddia edilmektedir.⁶ Yine bu çalışma, ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununa yaklaşımları arasında belirli benzerlikler olduğu gibi, anlamlı farklılıkların da olduğu iddiasına, bu farklılıkların oluşmasında belirleyici olan temel faktörün de, meseleyi ilkinin *Türkiye merkezli* ve *Türkiyeci* bir perspektifle, ikincisinin ise *ümmet merkezli* ve *evrenselci* bir perspektifle ele alması olduğu iddiasına sahiptir.

Bu tezde iki farklı yöntem benimsenmektedir. Bunların ilki içerik analizi yöntemidir. Çalışmada hem Türkiye dışındaki hem de Türkiye’deki İslamcılık kapsamında yer verilen isim ve hareketlerin gerek ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gerekse Kürt sorunu hakkındaki değerlendirmeleri içerik analizi yöntemi ile incelenmiştir. Hem bu çalışma için merkezi öneme sahip olan ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık kategorilerinin açıklanması hem de Türkiye özelinde her iki İslamcılık tipinin Kürt sorununa yaklaşımlarının izah edilmesi için, çalışmada yer verilen İslamcı isim ve hareketlerin söz konusu meseleler hakkındaki değerlendirmeleri içerik analizi yöntemi ile incelenmiştir. Öte yandan, bu tezde içerik analiziyle birlikte, karşılaştırmalı yöntem kullanılmaktadır. Çalışma boyunca

verilen isimlerin İslam dünyasındaki mevcut düzene yönelik köklü itirazlarını fikri düzlemde gerçekleştirdiklerini ifade etmek gerekir.

⁶ Bu çalışmada “Türkiye’de ana akım İslamcılık” ve/veya “ana akım Türkiye İslamcılığı” kavramları, Türkiye’deki devlet aygıtını, Türk milliyetçiliğini ve milli kimliğini kategorik olarak reddetmeyen ve bunlarla belirli biçimlerde benimseme ilişkisi kuran, bu açıdan Türkiye İslamcılığı içerisinde ana akım İslamcılık tipine karşılık olarak kullanılmaktadır. “Türkiye’de radikal İslamcılık” kavramı ise, Türkiye’deki verili ulus devleti, Türk milliyetçiliğini ve milli kimliğini benimsemeyi reddeden ve bunlara kategorik bir şekilde karşı çıkan İslamcılık tipine karşılık olarak kullanılmaktadır. Öte yandan, Türkiye özelinde radikal İslamcılık kategorisinde yer verilen isimlerin Türkiye’deki düşünce ve yayın hayatında boy gösteren entelektüeller olduğunu, dolayısıyla hem İslam dünyasındaki hem de Türkiye’deki mevcut düzene yönelik köklü itirazlarını fikri düzlemde gerçekleştirdiklerini ifade etmek gerekir.

hem din ve milliyetçilik arasındaki ilişki biçimleri hem de ana akım ve radikal İslamcılığın önce ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlar, daha sonra ise Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşımlar karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilecektir. Bu tezde karşılaştırmalı yöntemin tercih edilmesinin temel nedeni, öncelikle, daha önce de ifade edildiği gibi, çalışma için merkezi öneme sahip olan ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık kategorileri arasındaki, bu çerçevede nihai olarak ise, Türkiye’deki ana akım ve radikal İslamcılığın 1980-2002 arası dönemde Kürt sorununa ilişkin benimsediği yaklaşımlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları daha açık bir şekilde ortaya koymaktır.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın “Milliyetçilik, Ulus Devlet ve İslamcılık” başlıklı birinci bölümünde, Türkiye İslamcılığının ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan irtibatının ve bu tezin araştırma konusu olan Kürt sorunu karşısındaki yaklaşımının analiz edilebilmesi için teorik bir perspektif oluşturulması amaçlanmaktadır. Söz konusu teorik perspektifin oluşturulması için bu bölümde, Türkiye dışındaki İslamcılığın milliyetçilik ve ulus devletle kurduğu ilişki biçimleri, din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde analiz edilecektir. Bu çerçevede, bölüm dahilinde, öncelikle İslam dünyası dışındaki coğrafyalarda İslam dışındaki dinlerin milliyetçilik ile kurduğu ilişki biçimleri incelenecektir. Din ve milliyetçilik arasındaki söz konusu ilişki biçimleri, Hıristiyanlık ve Yahudilik içerisinden örneklerle gösterilecektir. Daha sonra, İslam dışındaki dinlerin milliyetçilikle kurduğu ilişki biçimlerinin İslam dünyası için de anlamlı ve geçerli olduğunu göstermek için Türkiye dışındaki İslamcılığın modern ulus devlet ve milliyetçilikle olan ilişkisi incelenecektir. Bu incelemeyle ulus devlet ve milliyetçilikle ilişkisi açısından, ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık olmak üzere, Türkiye dışındaki İslamcılığın iki tipinin olduğu gösterilecektir. Türkiye dışındaki İslamcılığın ana akım ve radikal çizgileri analiz edilirken Mısır ve Hint altkıtasındaki İslamcı isim ve hareketler arasından örneklere yer verilecektir. Ana akım İslamcılık için tercih edilen temsil isimler Mısır merkezli Müslüman Kardeşler Teşkilatı’nın kurucu lideri Hasan el-Benna ve Pakistanlı düşünür Muhammed İkbal’dir. Radikal İslamcılık için ise Hindistan merkezli Cemaat-i İslami Teşkilatı’nın kurucusu Ebu’l Ala el-Mevdudi ve Müslüman

Kardeşlerin 1950'lerde ve 1960'lar öne çıkan ideoloğu Seyyid Kutup tercih edilmiştir.

Çalışmanın “Türkiye İslamcılığı ve Ulus Devlet-Milliyetçilik-Milli Kimlik İlişkisi” ikinci bölümünde Türkiye İslamcılığının Türkiye'deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile olan ilişkisi incelenecektir. Bunun için, çalışmanın teorik perspektifi çerçevesinde, öncelikle Türkiye'deki İslam ve milliyetçilik ilişkisi analiz edilecek, ardından, Türkiye İslamcılığının daha sonra ise devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleri bu doğrultuda analiz edilecektir. Bölüm dahilinde, Türkiye dışındaki İslamcılığın ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla kurduğu ilişki biçimlerinin Türkiye İslamcılığı için de anlamlı ve geçerli olduğu gösterilecek, yani Türkiye İslamcılığı da söz konusu yapı, düşünce ve kavramlarla kurduğu ilişki biçimleri açısından ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık şeklinde kategorize edilecektir. Ana akım Türkiye İslamcılığı analiz edilirken yer verilecek temsil isimler Eşref Edip (Fergan), Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Sadık Albayrak, Ahmet Davutoğlu ve Yusuf Kaplan'dır. Ayrıca bu isimlerle beraber Milli Görüş hareketine yer verilecektir. Türkiye'deki radikal İslamcılık ise Selahattin Eş Çakırgil, Mehmed Mengüç Yenigün, Hüseyin Okçu, M. İhsan Arslan, Ali Bulaç, Ercüment Özkan, Burhan Kavuncu, Mehmet Pamak, Beşir Eryarsoy, Hamza Türkmen, Ahmet Ağırakça, Abdurrahman Arslan ve Seyfettin Mut isimlerine referansla analiz edilecektir.

Çalışmanın “Türkiye'de İslamcılık ve Kürt Sorunu” başlıklı üçüncü ve son bölümünde öncelikle Kürt sorunu ele alınacaktır. Bu doğrultuda sorunun tarihsel gelişimi ve ne gibi tartışmalar içerdiği incelenecektir. Ardından, bu çalışmanın da temel amacı olan Türkiye İslamcılığının 1980-2002 arası dönemde Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşım biçimleri, Türkiye'deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimlerinden hareketle analiz ve tespit edilecektir. Bu amaca ulaşmak için Türkiye İslamcılığı, çalışmanın teorik perspektifine uygun bir biçimde, ikinci bölümünde olduğu gibi, ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık şeklinde kategorize edilecektir. Bunun yanı sıra, Kürt sorunu da tematik bir şekilde belirli konulara ayrılacaktır. Böylece, Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununa yaklaşım biçimleri, belirli konular üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilecek ve meseleye yaklaşımları hususunda bu iki tip İslamcılık

arasında ne gibi benzerlikler ve farklılıklar olduğu tespit edilecektir. Bu bölüm dahilinde, ana akım Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa yaklaşımının analiz ve tespit edilmesi için yer verilecek isimler Ömer Vehbi Hatipoğlu, Yusuf Kaplan, Fehmi Kuru, Rasim Özdenören, Abdurrahman Dilipak, Mehmet Metiner, Ahmet Taşgetiren, Süleyman Arslantaş'tır. Ayrıca, bu isimlerin yanı sıra, Milli Görüş hareketine de yer verilecektir. Türkiye'deki radikal İslamcılığın Kürt sorununa yaklaşımı ise, Hamza Türkmen, Ali Bulaç, Hüseyin Okçu, Burhan Kavuncu, Mehmet Pamak, Seyfettin Mut, M. İhsan Arslan, Atasoy Müftüoğlu, Abdurrahman Arslan, Nurettin Şirin, Zülfikar Eroğlu, Selahaddin Eş Çakırgil, Altan Tan isimleri üzerinden analiz ve tespit edilecektir. Daha sonra ise, "Sonuç" bölümünde yapılacak değerlendirmelerle çalışma sonlandırılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK, ULUS DEVLET ve İSLAMCILIK

20. yüzyılın ilk yarısında İslam'ın hilafete dayalı geleneksel siyasi sisteminin ortadan kalkmasıyla ve İslam dünyasının ulus devletler sistemine intikal etmesiyle birlikte, İslam ülkeleri daha önce hiç tecrübe etmedikleri yeni bir düzenle karşılaşmıştır. Peki İslamcılığın, ulus devlet gibi bir yapıyla ve milliyetçilik gibi bir düşünce akımıyla ilişkisi nasıl gelişmiştir? Bu ilişki nasıl ele alınabilir? İslamcılığın modern ulus devlete ve milliyetçiliğe yaklaşımı ile İslam dışındaki dinlerin ulus devlete ve milliyetçiliğe yaklaşımı arasında bir benzerlik kurulabilir mi? Yani, İslam dışındaki dinlerde görülen ilişki biçimleri İslamcılık için de anlamlı mıdır?

İlerleyen başlıklarda görüleceği gibi, dünya genelindeki birçok din, millet inşa süreçlerinde ulus devletle ve milliyetçilikle oldukça benzer ilişkiler kurmuştur. Bununla birlikte, dinler içerisinde bu millet inşa süreçlerine benzer tepkiler verilmiştir. İslam da bu durumun istisnası değildir. Bununla beraber, dini doktrine dayalı fikri ve siyasi bir akım olması, İslamcılığın ulus devlet ve milliyetçilikle olan ilişkisini din ve milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ele almayı mümkün kılmaktadır. Çünkü İslamcılık, her şeyden önce, İslam'ı kalkış noktası yapan ve İslam'ın hayatın her alanını kuşatması gerektiği iddiasına sahip olan bir akımdır. İslamcı isim ve hareketler, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramalara yaklaşımları da dahil, tüm söylem ve eylemlerinde İslam'a referansla hareket etmektedir. Dolayısıyla, İslam dahil birçok dinin söz konusu yapı, düşünce ve kavramalarla olan ilişkisinin benzerlik göstermesi, İslam dışındaki dinlerde görülen ilişki biçimlerini ve bunlara karşı verilen tepkileri İslamcılık için de anlamlı kılmaktadır.

Bu çerçevede, bu bölüm dahilinde temel olarak, İslam dışındaki dinlerin ulus devlet ve milliyetçilikle olan irtibatından hareketle teorik bir perspektif oluşturulmaya, bu perspektif doğrultusunda da dini doktrine dayalı bir akım olan İslamcılığın ulus devlet ve milliyetçilikle irtibatının nasıl geliştiği ortaya koyulacaktır. İslamcılığın modern ulus devlet ve milliyetçilik gibi meselelere nasıl

yaklaştığını ortaya koyabilmek için, öncelikle İslam dışındaki dinlerin bu yapı ve düşüncelerle irtibatını incelemek gerekmektedir.

1.1. MİLLİYETÇİLİK ve ULUS DEVLET KARŞISINDA DİN

Milliyetçiliğe ilişkin kuramsal tartışmaları içeren literatürün daha çok paradigmatik bir değerlendirmeye dayanan ve yaygın olarak kullanılan üçlü bir sınıflandırmadan oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Bu yaygın sınıflandırmaya göre, milliyetçilik kuramları “ilkçi”, “modernist” ve “etno-sembolcü” olmak üzere üç temel yaklaşım biçiminden oluşmaktadır.¹ İlkçi (primordialist) yaklaşımın en önemli özelliği “milletleri doğal ya da eskiçağlardan beri var olan yapılar” olarak ele almalarıdır.² Etno-sembolcüler, “milliyetçilik çözümlemelerinde etnik geçmişe (ve kültüre) ağırlık veren kuramcıları” ifade etmektedir.³ Etno-sembolcü yaklaşıma göre, “milletlerin gelişim süreci geniş bir zaman dilimi içinde ele alınmalıdır çünkü modern milletlerin doğuşunu etnik geçmişlerini dikkate almadan açıklamak mümkün değildir. Bugünün milletleri modern öncesi dönemin etnik topluluklarının devamıdır.”⁴ Modernist yaklaşım ise “milliyetçilik ideolojisinin milletleri yarattığı” temel söylemi üzerine inşa edilmiştir. Modernist olarak nitelendirilen kuramcılar “milliyetçiliğin ve milletlerin kökenlerini son birkaç yüzyıla damgasını vuran modernleşme süreçlerinde (kapitalizm, endüstrileşme, bürokratikleşme vb.)” aramaktadır.⁵ Modernist yaklaşım aynı zamanda milliyetçilik kuramları içerisinde ana akım bakış açısını temsil etmektedir.

Dinin milliyetçilikle ilişkisi ise, milliyetçilik çalışmalarında 1990’lı yıllara kadar ihmal edilen veya önemsenmeyen bir mesele olarak kalmıştır. Kuşkusuz bu durum sekülerleşme paradigmasıyla doğrudan irtibatlıdır. Sekülerleşme paradigması

¹ Bu sınıflandırmanın daha çok Anthony D. Smith’in çalışmalarıyla oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Bkz.: Anthony D. Smith, **Theories of Nationalism**, 2. bs., London, Duckworth, 1983. Milliyetçilik kuramlarını bu üçlü sınıflandırma doğrultusunda ele alan Türkçe literatürdeki önemli çalışmalardan biri için bkz.: Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, 3. bs., İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2009.

² A.e., s. 81.

³ A.e., s. 209.

⁴ A.e., s. 210.

⁵ A.e., s. 262.

içerisinden geliştirilen ve literatüre uzun süre hakim olan modernist milliyetçilik kuramları, dini ve milliyetçiliği birbirinden ayrı hatta birbirine karşıt kategorilere yerleştirmekte ve bu ikisi arasında yalnızca geleneksel dönemden modern döneme geçişte bir yer değiştirme ilişkisi olduğunu ileri sürmektedir.⁶ Buna karşın, özellikle 1990 sonrası din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiye yoğunlaşan çalışmalar, modernist tezleri, özellikle dinle ilişkisi bağlamında geriletmiş, din ve milliyetçilik arasında daha karmaşık bir ilişki biçimi olduğunu ortaya koymuştur.⁷

Bu çerçevede, en genel anlamıyla dinin, neredeyse tüm millet ve devlet inşa süreçlerine doğrudan ya da dolaylı, güçlü ve zayıf şekilde dahil olduğunu ve milli kimliklerin bir parçası haline geldiğini ifade etmek mümkündür. Bu, aynı zamanda dinin milliyetçilik ve ulus devletle irtibatında yaygın olarak görülen, yani *ana akım* olan ilişki biçimidir. Başka bir ifadeyle, dini inanç, sembol ve motifler, milletlerin ve devletlerin inşa süreçlerinde belirli düzeylerde etkili olmuş, dini kurum ve gruplar da bu süreçlere destekleyici yönde katkı sağlamıştır.

Bununla birlikte, dinler içerisinde ulus devletleri, milliyetçiliği ve milli kimlikleri benimsemeyi reddeden gruplar da bulunmaktadır. *Radikal* olarak nitelendirilebilecek olan bu dini gruplar, söz konusu bu yapı, düşünce ve kavramların sekülerleştirici ve ayrıştırıcı niteliği olduğunu savunmalarından dolayı, yani dini olanla doktriner bir uyumsuzluğu bulunduğunu düşüncelerinden dolayı, söz konusu yapı, düşünce ve kavramlara yönelik kategorik bir karşı çıkış içinde olabilmektedir.

⁶ Bu kuramları geliştirenlerin başında Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Eric Hobsbawm gibi isimler gelmektedir.

⁷ Milliyetçiliğin dinle ilişkisini inceleyenler arasında Peter van der Veer, Anthony D. Smith, Adrian Hastings gibi isimler yer almaktadır. Öte yandan, bağlamı farklı olmakla birlikte, din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi inceleyen yaklaşımlardan biri de işlevselci yaklaşımdır. Söz konusu işlevselci yaklaşıma göre, modern bir din haline gelerek ve geleneksel dinlerin bir zamanlar yerine getirdiği işlevi üstlenerek, milliyetçilik bizzat dinin yerini almıştır. Genevieve Zubrzycki, “Religion and Nationalism: A Critical Re-examination”, **The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion**, Ed. Bryan S. Turner, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, s. 608. Bu yaklaşımın temsil isimlerinin başında Carlton J. H. Hayes gelmektedir. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din* adlı eserinde modern milliyetçiliğin bir din haline geldiğini ileri sürmektedir. Carlton J. H. Hayes, **Milliyetçilik Bir Din: Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalçılık” Tasavvuru**, Çev. Murat Çiftkaya, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2010.

1.1.1. Din ve Milliyetçilik Arasındaki Ana Akım İlişki Biçimi

Ulus devletlerin, milletlerin ve milli kimliklerin inşasında dinin rolünün, ya da daha genel bir ifadeyle milliyetçiliğin dinle olan ilişkisinin bir mesele olarak ele alınmasının, milletlerin inşa süreçlerini ve milliyetçiliği inceleyen literatürün gelişim çizgisi göz önünde bulundurulduğunda, daha yakın bir geçmişe sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Kuşkusuz bu durum, modernist kuramların milliyetçilik literatürü içerisinde ana akım olmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, sekülerleşme paradigması içerisinde geliştirilen ve dinle irtibatı ya hiç olmayan ya da son derece zayıf olan modernist milliyetçilik kuramlarının literatürdeki hakimiyeti, milliyetçiliğin dinle olan ilişkisinin yakın döneme kadar göz ardı edilmesine neden olmuştur.

Klasik Batı modernitesinin kendine özgü özelliklerinden birisi sekülerleşme paradigmasıdır. Bu paradigmaya göre, sekülerlik dinden ayrı ve çoğu zaman dine karşıt bir kategori olarak kavramsallaştırılmaktadır. Hatta modernleşme-sekülerleşme şemasının en ılımlı versiyonunda bile, nihai moderniteye adım adım ilerledikçe dinin toplumsal ve siyasal rolü kaybolacağı, kamusal hayattan çekileceği ve yalnızca inanan kişi ile yaratıcısı arasındaki ilişkiyi içeren, yani özel hayata ilişkin bir mesele haline dönüşeceği anlatısı işlenmektedir.⁸ Sekülerleşme paradigması ve onun “dünyevilik-dinsellik” şeklindeki kesinlikle ayrı ve zıt kategorilere dayanan kavramsallaştırması ile Batı modernitesi “din-milliyetçilik”, “Batı-Batı dışı”, “modern-premodern” gibi ikili ayrımlar üretmektedir.⁹

Modernist milliyetçilik kuramları da, milletler ve milliyetçiliğin ortaya çıkışını ve yükselişini toplumların sekülerleşmesi süreciyle bağlantılı olarak açıklamaktadır.¹⁰ Yani modernistlere göre milletler ve milliyetçilik modern döneme ait olgulardır ve “kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların ürünü olarak ortaya çıkar.”¹¹

⁸ Issam Aburaiya, “Islamism, Nationalism, and Western Modernity: The Case of Iran and Palestine”, **International Journal of Politics, Culture and Society**, No:22, 2009, s. 58. Sekülerleşme kuramı ve bu kuramın tezleri için bkz.: Jose Casanova, **Public Religions in The Modern World**, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, s. 11-39.

⁹ Issam Aburaiya, “Islamism, Nationalism, and Western Modernity”, s. 59-60.

¹⁰ Zubrzycki, “Religion and Nationalism”, s. 606.

¹¹ Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları**, s. 105.

Milliyetçiliği seküler bir ideoloji olarak tanımlayan bu bakış açısına göre, milli duygular “dini”, “kutsal” ve “aşkın” olandan tamamen bağımsızdır.¹² Bu bakış açısının paradigmatik argümanları şu şekildedir: Reformasyon sürecinin başlamasıyla birlikte kilisenin dünyevi meselelerdeki etkisi ciddi bir şekilde azalmıştır. Aydınlanma ve sonrasında Fransız Devrimi, dinin toplumsal örgütlenmeye, siyasal meşruiyete, egemenliğe ve bilgiye kaynaklık etmedeki gücünü oldukça azaltmıştır. Bu sürece bir kez girildiğinde ise rasyonalizm, siyaset ve nihai olarak milliyetçilik artık modern dönemin kutsal ilkeleri haline gelmeye başlamıştır. Sonuçta ise söz konusu sekülerleşme süreçleri, ulus devletler sisteminin ve milliyetçiliğin yeni seküler ortodoksiler haline gelmesine yol açmıştır.¹³

Bu yaklaşıma sahip en tipik örneklerinden birisi Benedict Anderson’dur. Anderson, “milliyetçiliğin ...kendisini önceleyen ve onlardan kaynaklanmış olduğu büyük kültürel sistemlerle ilişkilendirilerek” incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴ Bu ilişkilendirme geleneksel dönemin dini cemaatlerinin ve patrimonyal sistemlerin yıkılışı üzerine kurulmuştur. Anderson’a göre “Batı Avrupa’da 18. yüzyıl yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımıdır.”¹⁵ Anderson’un tanımında “ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir.”¹⁶ Bu ulusun “tasavvur edilmesi”ni mümkün kılan şey geleneksel dönemin sistemlerinin çöküş sürecine girmesinin yanı sıra “dünyayı kavrama tarzında” gerçekleşen köklü değişimdir.¹⁷ Bu değişime etki eden faktörlerin başında zamanı algılama biçimindeki değişim gelirken¹⁸, bir diğer önemli faktör kapitalist yayıncılığın gelişimidir.¹⁹

Kuramsal açıklaması farklılık gösterse de aynı paradigmatik yaklaşımın bir başka temsilcisi Ernest Gellner’dir. Gellner’e göre “ulusçuluk öncelikle siyasal birim

¹² Muhamad Ali, “Nationalism and Islam: Perspective of Egyptian and Syrian Muslim Intellectuals”, **Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies**, C.4, No:1, Haziran 2014, s. 54.

¹³ Zubrzycki, “Religion and Nationalism”, s. 607.

¹⁴ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, 5. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 26.

¹⁵ **A.e.**, s. 25.

¹⁶ **A.e.**, s. 20

¹⁷ **A.e.**, s. 37.

¹⁸ Detaylı bilgi için bkz.: **A.e.**, s. 37-51

¹⁹ Detaylı bilgi için bkz.: **A.e.**, s. 52-62.

ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilke”²⁰ olup, ulus ise ancak ulusçuluk çağında ortaya çıkan ve ulusçuluk ideolojisinin meydana çıkardığı bir topluluktur.²¹ Gellner ulusçuluğu tarım toplumunun gerilemesi ve sanayileşme sürecinin gelişmesiyle ilgili bağlantılı biçimde açıklar. Buna göre ulusçuluğun en önemli talebi kültürel türdeşliktir. Bu türdeşlik de tarım toplumunun toplumsal örgütlenmesinde mümkün değildir.²² “Sanayileşmeye geçiş çağı beraberinde ulusçuluk çağını da getirmiştir.”²³ “Ulusçuluk gerçekten sınai toplum örgütlenmesinin yol açtığı bir gelişme”²⁴ olup “ancak ve ancak bu koşullar altında uluslar aynı anda hem irade hem de kültürle ilişkili biçimde ve gerçekten bu ikisinin siyasal birimlerle birleşmesi olarak tanımlanabilir. Bu koşullarda insanlar yalnızca aynı ortak kültüre sahip olanların tümüyle bir siyasal birlik kurma arzusu gösterirler.”²⁵

Milletler ve milliyetçiliği, farklı kuramsal çerçevede olmakla birlikte, Anderson ve Gellner ile aynı bakış açısıyla açıklayan bir diğer isim Eric Hobsbawm’dır. Hobsbawm için “modern milletin ve onunla bağlantılı her şeyin temel karakteristiği, modernliğidir.”²⁶ Dahası, “‘millet’ ancak belli bir modern teritoryal devletle, ‘ulus devlet’le ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirilmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur.”²⁷ Bu doğrultuda, milletlerin oluşumunu açıklarken “yapaylık”, “icat” ve “sosyal mühendislik” kavramlarını kullanmayı tercih ettiğini belirten Hobsbawm’a göre millet “özünde tepeden oluşturulmuş” bir olgudur.²⁸

Anderson, Gellner ve Hobsbawm gibi modernist bakış açısına sahip milliyetçilik kuramcılarının, kuramlarındaki odak noktaları farklılaşmakla birlikte, meseleye yaklaşım tarzları aynıdır. Aynı paradigma içerisinde analiz yapan bu isimler, milletler ve milliyetçiliğin ortaya çıkışını geleneksel yapıların gerilemesi ve

²⁰ Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, 2. bs., İstanbul, Hil Yayın, 2008, s. 71

²¹ **A.e.**, s. 138.

²² **A.e.**, s. 117.

²³ **A.e.**, s. 118.

²⁴ **A.e.**, s. 119.

²⁵ **A.e.**, s. 138.

²⁶ Eric Hobsbawm, **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**, Çev. Osman Akınhay, 4. bs., İstanbul, Ayrintı Yayınları, 2010, s. 29.

²⁷ **A.e.**, s. 24.

²⁸ **A.e.**, s. 24-25.

modernleşme sürecinin yarattığı dönüşümlerle izah etmektedir. Analizlerde değişmeyen en önemli bir noktalardan biri milletleri ve milliyetçiliği ortaya çıkaran temel etkenin modernleşme süreci olduğudur. Bu süreçte de dine yer yoktur. Millet, hayal de icat da edilse, son tahlilde seküler bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle din, ya geleneksel dönemde kalan arkaik bir unsur ya da modernliğin öngördüğü şekilde özel hayata hapsedilerek zaten pasifize edilmiş bir olgu olarak görülmektedir.

Buna karşın, modernist milliyetçilik kuramlarının 1980'lerden ve özellikle de 1990'lardan sonra yapılan çalışmalarda ciddi bir sorgulamaya tabi tutulduğu ve eleştiri süzgecinden geçirildiği görülmektedir. Bu eleştirilerin en önemli odak noktalarından biri modernist kuram ve kuramcılarının milletleri ve milliyetçiliği açıklarken dine verdikleri, daha doğrusu *vermedikleri* yerdir. Bu sorgulamayla birlikte, modernist kuramcılarının dini millet inşa süreçlerinin dışında bırakan yaklaşımlarının ve bu yaklaşımlarda ileri sürülen *milletlerin ve milliyetçiliğin sekülerliği* anlatısının büyük ölçüde aşıldığını ifade etmek mümkündür. Tabi hemen belirtmek gerekir ki, söz konusu isimlerde temsilini bulan modernist kuramlar milliyetçilik çalışmaları arasında kuşkusuz hala en çok başvurulan eserler arasında yer almaktadır. Ancak, 1990'lardan sonra *dini milliyetçilik* başlığı altında gelişen çalışmalar, modernist kuramları paradigmatik bir sorgulamaya tabi tutarak farklı örnekler üzerinden milliyetçiliğin bir şekilde dinle ilişkili bir fenomen olduğunu ortaya koymuştur.

Peter van der Veer, gerek Hartmut Lehmann ile birlikte derledikleri ve hem Avrupa hem de Asya ülkelerinde din ve milliyetçilik ilişkisini inceleyen eserde, gerekse kendisinin bizzat kaleme aldığı ve Hindistan'da din ve milliyetçilik ilişkisini inceleyen eserinde modernist bakış açısını eleştirmektedir. Van der Veer ve Lehmann'a göre Batılı ortak akıl ve sosyal teori milliyetçi ve dini tasavvurlar arasında ideolojik bir apriori ayrıma dayanmaktadır. Buna göre milliyetçilik meşru ve modern siyaset alanına dahildir. Çünkü milliyetçilik, modernleşme ve sekülerleşme sürecinde geliştiği için, sekülerdir. Öte yandan din, bir zamanlar

Batı'da olduğu gibi, ancak ve ancak dünyanın Batı dışı az gelişmiş toplumlarında siyasi bir anlam ifade etmektedir.²⁹

Van der Veer'in hedefinde milliyetçilik kuramlarını modernist paradigma içerisinde geliştiren Gellner, Anderson ve Hobsbawm vardır. Bu isimlerde temsili bulan modernist paradigmaya göre, Batılı ulus devletin ortaya çıkışı genel anlamda birbirleriyle ilişkili üç merkezileşme sürecine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bunlar, yerel üstü kimlikler ve kültürlerin, yani "millet" in ortaya çıkışı; kamusal alanda güçlü ve otoriter kurumların, yani "devlet" in yükselişi; üretimi ve tüketimi düzenleyen belirli biçimlerin, yani "ekonomi" nin gelişimidir.³⁰ Ulus devleti modernitenin bir simgesi olarak gösteren bu bakış açısı, geleneksel-modern dikotomisine dayanmakta ve milliyetçiliği ancak dinin ve patrimonyalizmin egemen olduğu geleneksel dönemin yıkılışıyla ortaya çıkan modern bir fenomen olarak takdim etmektedir.³¹ Van der Veer'e göre son derece hatalı olan bu okuma biçiminin en temel sorunu ise tarih dışı olması ve kültürü ya "geleneksel" ya da "modern" olarak kategorize eden bir bakış açısına dayanmasıdır.³² Oysa modern dünyada dinin yeri, modern millet fikrinin tarihsel olarak ortaya çıkış ve tüm dünyaya yayılış süreci ile ilişkili olmalıdır.³³

Modernist milliyetçilik kuramlarına ciddi eleştiriler yönelten bir diğer isim Anthony D. Smith'tir. Smith, modernist milliyetçilik okumalarında kutsala yer olmadığını ve milliyetçiliğin ve modern milletlerin ancak Tanrı'nın yeryüzünden ve toplumdaki çekilmesiyle oluşabildiğinin vaaz edildiğini ifade etmektedir. Smith bu okuma biçimi hatalı bulmaktadır. Zira on yıllardır İslam dünyasında –özellikle Hint alt kıtasında ve İran'da– ve Amerika kıtasında geleneksel dini liderler seküler milliyetçiliği bertaraf ederek milletlerini kucaklamıştır. Hem İslam dünyasından hem de Hıristiyan dünyadan geleneksel dini liderler daha eski değer, inanç, sembol ve geleneklerini yeniden dirilterek kendi milletlerini Batı asimilasyonundan kurtararak

²⁹ Peter van der Veer, Hartmut Lehmann, "Introduction", **Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia**, Ed. Peter van der Veer, Hartmut Lehmann, New Jersey, Princeton University Press, 1999, s. 3. Öte yandan, Peter van der Veer ve Hartmut Lehmann'a göre "din ve milliyetçilik dikotomisi Batı modernitesinin söyleminde ideolojik bir unsurdur." Mesela din, dünyanın herhangi bir yerinde politik ifade haline geldiğinde, bu durum "fundamentalizm" olarak kavramsallaştırmaktadır. Bkz.: Ay.

³⁰ Peter van der Veer, **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India**, California, University of California Press, 1994, s. 13.

³¹ A.e., s. 15.

³² A.e., s. 16

³³ Van der Veer, Lehmann, "Introduction", s. 4.

oluşturmuştur. Bu durum, milliyetçilikle geleneksel dinin stratejik bir ittifakından daha ziyade, milliyetçiliğin yeni bir biçiminin göstergesidir ve milliyetçiliğin seküler olduğu egemen okumasını sorgulanmasını gerektirmektedir.³⁴

Bu sorgulama Smith'in çalışmalarında yalnızca son yıllardaki gelişmelerden dolayı belirli bir dönemle sınırlı kalmamaktadır. Smith'e göre milli bağlılık, inanç sistemlerinin kutsal dayanakları hesaba katılmadan ve toplumların eski dini inançları, sembolleri ve ritüelleri belirli bir nedensellik içerisinde analiz edilmeden anlaşılabilir. Kutsal dayanak ancak dinin bağlayıcı adanmışlığı tarafından sağlanabilir. Dolayısıyla, milli bağlılığın kaynakları öncelikle din alanında aranmalıdır. Çünkü toplumların söz konusu inanç, sembol ve ritüelleri belirli bir tarihsel süreklilik ve nedensellik içerisinde milli kimliklere ve ideolojilere dönüşmüştür.³⁵

Milliyetçilik kuramlarına ilişkin modernist bakış açısına itiraz eden ve eleştiriler yönelten bir diğer isim Adrian Hastings'tir. Öncelikle, pre-modern-modern şeklindeki keskin ayrımı kabul etmediğini ifade eden Hastings'in eleştirileri de milletlerin ve milliyetçiliğin ancak modern dönemin ürünü ve ancak modern dönemde anlamlı oldukları argümanını savunan Gellner, Anderson, Hobsbawm gibi modernist milliyetçilik kuramcılarına yöneliktir.³⁶ Hastings'e göre bu yaklaşım biçiminin gözden kaçırdığı önemli noktalar söz konusudur. Bu noktalardan biri de dindir. Din, birçok kültürün, etnisitenin ve bazı devletlerin ayrılmaz bir unsurudur. İncil, en azından Hıristiyan dünyaya milletin ilk modelini sağlamıştır. İncil ve İncil'in Hıristiyan yorum ve uygulamaları olmadan bugünkü anlamıyla milletler ve milliyetçiliğin var olabileceği ileri sürülemez. Öte yandan, devletin şekillendirdiği bazı milletlerin ve milliyetçiliklerin egemen karakteri din tarafından üretilmiştir. İncil'e dayalı Hıristiyanlık, belirli örneklerle, belirli milliyet ve milliyetçiliklerin tarihsel gelişimi için çok önemli içerik sağlamıştır.³⁷

³⁴ Anthony D. Smith, **Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach**, London, Routledge, 2009, s. 75-76.

³⁵ Anthony D. Smith, **Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity**, London, Oxford University Press, 2003, s. 5.

³⁶ Bkz.: Adrian Hastings, **The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 8-13.

³⁷ **A.e.**, s. 4.

Hastings, daha çok Avrupa milletlerinin ve ulus devletlerinin ortaya çıkışındaki dini kökenleri araştırdığı çalışmasında, Hıristiyanlığın Avrupa’da milletlerin oluşmasına etki eden faktörleri belli başlıklar altında toplamıştır. Bu başlıklar Katolik, Protestan ve Ortadoksların hepsi için geçerli olup etki eden faktöre göre mezhepler değişebilmektedir. Bu faktörleri “kökenlerin kutsanması ve şekillendirilmesi”, “milli kimliğe dönük tehditleri mitleştirme ve anma”, “ruhban sınıfının toplumsal rolü”, “anadile ait literatürün oluşturulması”, “millet için İncil’e dayalı modelin oluşturulması”, “müstakil milli kiliseler” ve “tek bir milli kaderin icat edilmesi” başlıklarıyla sıralamakta ve Avrupa tarihinden örneklerle açıklamaktadır.³⁸ Hastings’e göre Hıristiyan Avrupa tarihi, bu birbiriyle bağlantılı süreçlerle milletleri inşa etmiştir.³⁹

Dolayısıyla, din ve milliyetçilik arasındaki ilişki, modernist kuramlarda ileri sürüldüğü gibi doğrudan bir karşıtlık ya da yalnızca bir yer değiştirme ilişkisi ile açıklanamaz. Yani bu ilişki, milliyetçiliğin ancak geleneksel-dini yapıların yok oluşuyla var olabileceği şeklindeki sıfır toplamlı bir oyun değildir.⁴⁰ Aksine, en genel anlamda din, modern milletlerin ve devletlerin inşa süreçlerinde belirli biçimlerde ve düzeylerde yer almış ve milli kimliklerin önemli bir parçası olmuştur. Bu süreçlerde bir yandan dini inanç, düşünce, anlatı, motif ve semboller milli kimliklerin önemli bileşenleri haline gelirken, diğer yandan dini kurum ve gruplar toplumların milli hareketlerinin oluşumunda ve bağımsızlık mücadelelerinde önemli roller oynamıştır. Bu doğrultuda, dinin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisini büyük ölçüde bir *benimseme* ve *dahil olma* ilişkisi olarak nitelendirmek mümkündür. Yaygın olarak görülen bu benimseme ve dahil olma ilişkisi, aynı zamanda din ve milliyetçilik arasındaki *ana akım* ilişki biçimini oluşturmaktadır.

Bu noktada bir hususun özellikle altının çizilmesi gerekmektedir. Dinin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla irtibatında ana akım olduğu iddia edilen benimseme ve dahil olma ilişkisini ortaya koymak, elbette ki modernist bir bakış açısıyla mümkün değildir, hatta öncelikli olarak modernist

³⁸ Bkz.: A.e., s. 187-196.

³⁹ A.e., s. 196.

⁴⁰ Zubrzycki, “Religion and Nationalism”, s. 608.

yaklaşımın eleştirisini gerektirmektedir. Ancak, bu ilişkiyi ortaya koymak için din ve milliyetçilik arasında doğrudan bir tarihsel devamlılık olduğunu savunan (perennialist) bir yaklaşımı benimsemek de yeterli değildir. Modernist olarak nitelendirilen kuramlarda problem teşkil eden nokta, daha önce ifade edildiği gibi, bu kuramların dinle zayıf olan ya da hiç olmayan irtibatları, yani dini milli inşa süreçlerinin dışında bırakmaları iken, perennialist bir pozisyon ise din ve milliyetçilik arasında zorunlu bir tarihsel devamlılık olduğu iddiasını taşımaktadır. Her ne kadar geçmiş dini toplulukların, modern milletlerin inşa edilmesi süreçlerine önemli materyaller sağladığı görüşüne sahip olsa da, tarihsel devamlılığı merkeze alan bir yaklaşım biçimi, din ve milliyetçilik arasında hem zorunlu hem de biraz zorlama bir devamlılık ilişkisi kurmaktadır. Milliyetçi söylem ve anlatılarda elbette ki bir devamlılık söz konusu olmakla birlikte, bu devamlılık ilişkisinin geçmişe dönük olarak inşa edildiğini ve pekiştirildiğini ifade etmek gerekmektedir.⁴¹

Milletlerin ve milli kimliklerin inşası, ortak toplumsal hafıza, ritüeller ve semboller yaratmayı, bunların kurumsal olarak muhafaza edilmesini ve yeniden üretilmesini, ayırıcı hatıraların seçici bir şekilde benimsenmesini, alternatif kimliklerin ise ortadan kaldırılmasını içermekte ve gerektirmektedir.⁴² Buradan hareketle, din ve milliyetçilik arasında zorunlu ve zorlama bir tarihsel devamlılık ilişkisi kurmak yerine, bu ikisi arasındaki ilişkiyi anlamak için yapılması gereken dini motif, anlatı ve sembollerin siyasal alana aktarılmasını ve milletlerin inşa edilme süreçlerinde nasıl kullanıldığını incelemektir.⁴³ Yani, din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi anlamak için dikkat edilmesi gereken temel husus, dini fikirlerin milli siyaset alanlarına aktarıldığında nasıl bir dönüşüm geçirdiğini izlemektir. Çünkü milliyetçilik, hem kendi içerisinde mevcut olan hem de belirli biçimlerle kendisine aktarılan sembolik repertuvardan beslenmektedir.⁴⁴

Dini öğelerin milliyetçilik, ırk veya bazı özel ırki niteliklerle olan etkileşimi anlamak için 19. yüzyılda geliştirilen bazı kavramlar oldukça dikkat çekici ve

⁴¹ A.e., s. 609.

⁴² A.e., s. 610.

⁴³ Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches", **Nations and Nationalism**, C.18, No:1, 2012, s. 6.

⁴⁴ Van der Veer, Lehmann, "Introduction", s. 7.

önemlidir. Bunların başında “Tanrı tarafından seçilmişlik” düşüncesi gelmektedir.⁴⁵ Bu seçilmişlik düşüncesi, belirli halkların Tanrı ile olan özel ilişkilerine işaret etmektedir. Buna göre, Tanrı ile özel bir sözleşme yaptıklarına ve Tanrı tarafından seçildiklerine inanan halklar, Tanrı’nın iradesine ve emirlerine sıkı sıkıya bağlı olmaları karşılığında, kendilerinin Tanrı tarafından özel korunduklarına ve dünyanın geri kalan halklarından ayrıcalıklı bir yere sahip olduklarına inanmaktadır. Kendilerinin Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcileri olduklarına inanan halklar ve bu halkların liderleri, Tanrı tarafından özel bir misyonla görevlendirildiklerine, Tanrı’nın yeryüzündeki planlarını gerçekleştirmek, iradesinin yürütücüsü olmak ve kurtuluş gününün gelişini hızlandırmak gibi yüce rollerinin olduğunu inanmaktadır.⁴⁶

Bu çerçevede Tanrı tarafından seçilmişlik düşüncesinin, birçok modern milliyetçi hareket tarafından da benimsendiğini ifade etmek mümkündür. Bunun ilk örneği ise Eski Ahit metinlerini formüle eden Yahudilerdir.⁴⁷ Bunun yanı sıra, İngiltere, İskoçya ve Hollanda gibi ülkelerin milli hareketleri de püriten nitelikler taşımakta ve bu milli hareketlerin içerisinde de seçilmişlik ya da buna benzer düşünceler görülmektedir.⁴⁸ Başta seçilmişlik düşüncesi olmakla birlikte, Eski Ahit’ten alınan başka dini motif, anlatı ve semboller bu ülkelerin milli politik hareketlerinin gelişiminde merkezi roller oynamıştır.⁴⁹ Öte yandan, seçilmişlik fikri Britanya, Hollanda ve Almanya gibi örneklerde olduğu gibi, bir yandan emperyalist amaç ve eylemleri vurgulamaya ve meşrulaştırmaya hizmet ederken; diğer yandan halkların çektiği acıların ifadesi olmuş, dahası siyasi ve milli özgürlükleri için harekete geçmelerini sağlamıştır. Her iki durumda da seçilmişlik düşüncesinin ırki saflık ve benzersizlik ile iç içe geçtiği görülmektedir.⁵⁰

Dini öğelerle milliyetçi öğelerin etkileşimine örnek oluşturan bir diğer düşünce, “bir milletin yeniden doğuşu” düşüncesidir. İlk olarak Pietistler ve Metodistler tarafından 18. yüzyıl Protestanlığını yeniden canlandırmak için

⁴⁵ A.e., s. 6.

⁴⁶ Smith, **Chosen Peoples**, s. 48-49.

⁴⁷ Van der Veer, Lehmann, “Introduction”, s. 6.

⁴⁸ Smith, **Ethno-symbolism and Nationalism**, s. 76.

⁴⁹ Brubaker, “Religion and Nationalism”, s. 6

⁵⁰ Van der Veer, Lehmann, “Introduction”, s. 6. Tanrı tarafından seçilmişlik, birçok milliyetçi hareket içerisinde oldukça yaygın olarak görülen bir düşüncedir. Bu konuyla ilgili farklı örneklere yer veren bir çalışma için bkz.: William R. Hutchinson, Hartmut Lehmann, **Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism**, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

kullanılan “uyaniş” metaforu, daha sonra Hıristiyan milliyetçiler tarafından, Tanrı boyundurluğu altındaki millet fikrine oldukça benzer şekilde, “Hıristiyan bir millet” fikrini açıklamak ve geliştirmek amacıyla kullanılmıştır. Bu milli yenilenme fikrinin Avrupa’daki savunucuları Protestanlar olmakla birlikte, daha özelde Hıristiyan ve Alman ortakyaşamı (sysmbiosis) fikrine inanan Almanlar olmuştur.⁵¹ Din ve milliyetçilik ilişkine dair bu iki fikirle bağlantılı olan bir diğer fikir ise, yeni bir “Mesih” inancıdır. Hem seçilmişlik hem de yeniden doğuş düşüncelerinin içerisinde Mesih inancını görmek mümkündür. Mesih, esasen Tanrı tarafından gönderildiğine ve tüm insanlığı yeniden hayata döndüreceğine inanılan bir “kurtarıcı”dır. Buna göre, kutsal seçilmişlik ve şehitlik gibi dini unsurlar, politikacıların hayatlarına ve kariyerlerine yansıtılmaktadır. Milli bir kurtarıcı ruhu ile donatıldıktan sonra, politikacıların gerçekten milli bir kurtarıcı olduklarına inanılmaktadır.⁵²

Bunun dışında, özellikle Hıristiyan dünyasında Protestan reformasyon süreci milliyetçiliğin gelişimine daha dolaylı biçimlerde de katkıda bulunmuştur. Bunlar, yeni toplumsal ve siyasal ilişkiler kurma biçimleri üretilmesi, anadillerin standartlaştırılmasıyla okur-yazarlığın ilerletilmesi, yönetim ve kültürün daha yakın hale getirilmesidir. Reformasyon süreci ile hız kazanan dini topluluğu düşünmeye ve kurumsallaştırmaya dönük yeni yöntemler siyasal topluluk için yeni modellerin oluşmasını sağlamıştır. Örneğin, Tanrı ile inanların arasında doğrudan ve aracı olmaksızın bir ilişki kurma fikri ve bu fikrin kutsal kitaplarda yer aldığına yapılan vurgu, tüm inananlar arasında eşitlik olduğu düşüncesini geliştirmiştir. Bu eşitlikçilik ve aracısızlık düşüncesi tüm bireylerin türdeş ve eşit, doğrudan ve aracısız bir biçimde ait oldukları bir millet fikri ile örtüşmektedir.⁵³

Dinin milliyetçilikle irtibatında yaygın olarak görülen ya da başka bir ifadeyle ana akım olan benimseme ve dahil olma ilişkisini farklı örneklerde görmek mümkündür. Bunun en belirgin örneklerinden biri Protestanlık ve İngiliz milli kimliği arasındaki ilişkidir. Esasen genel anlamda Britanyalı kimliğini Protestanlıktan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Protestanlık, İngiltere, İskoçya

⁵¹ Van der Veer, Lehmann, “Introduction”, s. 6-7. Almanya özelinde Protestanlık ve milli yenilenme fikri arasındaki ilişkiye dair özel bir çalışma için bkz.: Hartmut Lehmann, “Pietism and Nationalism: The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany”, **Church History**, C. 51, No: 1, Mart 1982, s. 39-53.

⁵² Van der Veer, Lehmann, “Introduction”, s. 7.

⁵³ Brubaker, “Religion and Nationalism”, s. 6-7.

ve Galler'i kapsayacak şekilde Britanyalıların, geçmişe ilişkin yorumlarını şekillendirerek ve içinde buldukları zamanı anlamlandırmalarını kolaylaştırarak hayatlarında her daim merkezi bir öneme sahip olmuştur. Dahası, kendilerini tanımlamalarına ve düşmanlarına karşı koymalarına yardım ederek onlara güven ve umut vermiştir.⁵⁴

Öte yandan, daha özeldir ise ortaya çıktığı 16. yüzyıldan itibaren Protestanlık ile İngiliz milli kimliği arasında son derece sıkı bir bağ ve özel bir ilişki kurulmuştur. Bu dönemden itibaren Protestanlık ve İngiliz milli kimliği arasındaki güçlü ilişkinin gelişiminde iki temel unsurun etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bunların ilki, İngiliz milli kimliğinin erken modern dönemden itibaren kurucu unsurlarından biri olan "öteki" figürüdür. Bu öteki, Katoliktir. 16. yüzyıldaki Tudor hanedanı döneminde gerçekleşen Anglikan-Katolik bölünmesiyle başlayan süreç Reformasyon ile devam etmiş ve Roma Katolikliğine olan düşmanlık İngilizler arasında egemen bir konuma ulaşmıştır. Bu süreçte Protestan İngiliz kimliğinin Katolik karşıtlığı üzerinden inşa edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.⁵⁵ İngiliz milli kimliği ve

⁵⁴ Linda Colley, **Britons: Forging The Nation 1707-1837**, 3. bs., London, Pimlico, 2003, s. 55.

⁵⁵ Tony Claydon, Ian McBride, "The Trials of Chosen Peoples: Recent Interpretations of Protestantism and National Identity in Britain and Ireland", **Protestantism and National Identity: Britain and Ireland 1650-1850**, Ed. Tony Claydon, Ian McBride, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 10. Tudor hanedanına mensup VII. Henry, Roma Katolik Kilisesi ile yaşadığı siyasi problemlerden dolayı bu kiliseden ayrılmış ve İngiliz Anglikan Kilisesini kurmuştur. İlk etapta politik nedenlere dayalı bir dini bölünme gibi görünmekle birlikte, bu dini bölünmenin milli bir mesele haline gelmesi Reformasyon süreci ve İngiltere'nin Protestanlaşması ile gerçekleşmiştir. Philip W. Barker, **Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us**, London, Routledge, 2009, s. 52. Yanı sıra, esasen din ve milliyetçilik arasında tarihsel devamlılık olduğunu savunan (perennialist) bir isim olan Hastings, İngiltere özelinde din ve milli kimlik arasındaki kuvvetli ilişkiyi bir adım daha öteye götürmektedir. Temelde İncil'in milliyete katkısı meselesine odaklanan Hastings'e göre İngiltere bir prototiptir. Buna göre İngiliz milliyetçiliğinin kökeni aydınlanma öncesi döneme, anadile ait yazınsal yenilenmenin olduğu ve Fransa ile yüzyıl savaşlarının yapıldığı 14. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Hastings, **The Construction of Nationhood**, s. 4-5. Hastings, İncil öğretisinin İngiliz milliyetine etkilerinin reform hareketleri ve Protestanlık ile birlikte daha da yoğunlaştığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, "millet" kelimesinin orta çağda İngiliz dilinin, dininin ve kültürünün kalbinde yer aldığını ifade etmektedir. **A.e.**, s. 18. İngiliz dili ile İncil'deki ifadeler arasındaki ilişkiye odaklanana Hastings, temel olarak İngiliz milliyetçiliğinin ve milletin İncil'den, dolayısıyla da dini öğelerden bağımsız olmadığını söylemektedir. Buna göre, "millet (nation)", bir halktan dil, köken veya devlet unsurları ile farklılaşan başka bir halk anlamına gelmektedir. Esasen 18. yüzyıla ait olan bu tanımın 16. yüzyıldaki İngilizce İncil'de de yer aldığını ifade eden Hastings, millet kelimesinin aynı anlama gelecek şekilde kullanımının ise 14. yüzyıla kadar uzandığını belirtmektedir. Hastings şu noktaya varmaktadır: Millet kelimesi hem 14. hem de 20. yüzyıldaki İngilizce İncil'de yer almakta ve aralarında altıyüzyıllık bir süre olmasına rağmen, her iki İncil'de de aynı anlamı karşılamaktadır. **A.e.**, s. 14-16. İngiliz halkı için millet kelimesinin ifade ettiği anlamın 19. yüzyıl sonrası ile 14. yüzyılda tamamen aynı olduğu göstermek gibi bir amacı olmadığını ifade eden Hastings, dikkat çekmeye çalıştığı hususun, millet kelimesinin kullanımında altıyüz yıldan fazla bir süredir bir

Protestanlık arasındaki ilişkiyi pekiştiren bir diğer unsur İngilizlerin “seçilmiş millet” olduklarına inanmalarıdır.⁵⁶ Reformasyon süreci, İngilizlerde özel bir “milli seçilmişlik” duygusu üretmiş ve seçilmiş bir millet oldukları yönünde bir inancın oluşmasını sağlamıştır. Çünkü bu süreç insanların, hakikate sahip olma anlamında kendilerini benzersiz bir biçimde kutsal olarak görmelerini sağlamıştır.⁵⁷ İngilizlerin Tanrı’ya hakiki imanla bağlı olan tek millet oldukları yönündeki düşünceleri, Eski Ahit Yahudilerinin mirasçıları ve Tanrı ile ayrıcalıklı bir ilişkiye sahip olduklarına inanmalarını sağlamıştır. Bu durum ise, İngilizlerin, büyük ölçüde Katolik olan Avrupa’daki pozisyonları da düşünüldüğünde, Tanrı’nın seçilmiş halkı oldukları yönünde inancın gelişmesine yol açmıştır. Buna göre İngilizler Tanrı’nın özel sevgi, ilgi ve korumasına mazhar olduklarına inanmıştır. Dahası, ilahi güçlerle özel bir sözleşme yaptıklarını iddia eden İngilizler, buna göre hakikat olarak gördükleri Protestan inancını ayakta tutmak ve devam ettirmek yönündeki çabalarının karşılığı olarak Tanrı tarafından kutsanma şerefini elde ettiklerine inanmaktaydı.⁵⁸

Dinin milletlerin ve milli kimliklerin inşasındaki rolünü Katolik ülkelerde de görmek mümkündür. Bu konuda Polonya ve İrlanda örnekleri dikkat çekicidir. Bu ülkelerin milli hareketlerinin şekillenmesinde, milli kimliklerinin inşa edilmesinde ve bağımsızlık süreçlerinde Katoliklik son derece önemli bir rol oynamıştır.⁵⁹ Hem İrlanda’da hem de Polonya’da din, yani Katoliklik, ülkelerini işgal eden güçlere karşı direnişin merkezinde yer almıştır.⁶⁰ Polonya örneğine bakılacak olursa, bu ülkede Katolikliğin milli kimlikle iç içe geçtiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Polonya milliyetçiliğinin dini niteliğinin Polonya’nın çalkantılı tarihsel süreci içerisinde pekişmiş, Polonya’da, Katoliklik ve Polonyalılık, kilise ile sivil toplum arasındaki ortakyşam (symbiosis), milli kimliğin Katolikleştiği, Katolikliğin de millileştiği

devamlılık olduğunu, kelimenin 14. yüzyıldaki anlamının açık bir şekilde belirgin bir dil grubuyla ilişkili olduğu ve köklerinin de büyük ölçüde İncil’e dayandığını belirtmektedir. **A.e.**, s. 18.

⁵⁶ Claydon, McBride, “The Trials of Chosen Peoples”, s. 10.

⁵⁷ **A.e.**, s.9-10.

⁵⁸ **A.e.**, s. 10-11.

⁵⁹ Polonya ve İrlanda’nın yanı sıra Latin Amerika ülkelerinde de Katoliklik bir milli kimlik unsuru olarak son derece belirleyicidir. Brezilya özelinde bir çalışma için bkz.: Casanova, **Public Religions in The Modern World**, s. 114-134.

⁶⁰ **A.e.**, s. 92. İrlanda özelinde din ve milliyetçilik ilişkisi için bkz.: John Coakley, “The Religious Roots of Irish Nationalism”, **Social Compass**, C. 58, No: 1, 2011, s. 95-114.

uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir.⁶¹ Katoliklik ve Polonyalılık kimliği arasındaki sıkı ilişkinin kökleri erken modern dönem Polonyalı kimliğinin inşa edildiği 19. yüzyıla uzanmaktadır. 19. yüzyılda Polonya’da, Polonya’nın tarihsel acıları⁶² üzerine inşa edilen romantik bir mesihçiliğin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu romantik mesihçi Katolik anlatılara göre Polonyalılar seçilmiş millet ve Polonya da Hıristiyanlığın kalesidir. Böyle bir romantik mesihçiliğin ve milletin Katolik anlatısının ortaya çıkmasında o dönemin romantik şairleri önemli rol oynamıştır. Mesela romantik şairler, Polonya’nın devletsiz kaldığı üçüncü bölümünü (1795-1918) İsa Peygamber’in çarmıha gerilmesi vakasıyla özdeşleştirmiş ve Polonya’yı milletlerin İsa’sı olarak tasvir etmiştir. Buna göre, İsa peygambere olan inançlarındaki gibi, Polonya, dünyanın günahları yüzünden çarmıha gerilmiştir. Bununla birlikte insanlığı tehlikeli siyasetçilerden ve şeytani yöneticilerden kurtarmak için hayata geri döndürülecektir.⁶³

Öte yandan, iki savaş arası dönemdeki kısa süren bağımsızlığın ardından, ikinci dünya savaşıyla birlikte Polonya toprakları yeniden işgal edilmiştir. Önce Almanya tarafından işgal edilen Polonya, savaş sonunda Sovyetlerin kontrolü altına girmiş ve 1989 yılına kadar Sovyet kontrolü altında kalmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Sovyetlerin egemenliği altında geçen süre zarfında kilisenin totaliter rejime karşı direnişin sembolü ve merkezi haline gelmesiyle oldukça belirginleşmiştir. Yani, büyük çoğunluğu devletsiz veya komünist rejim altında olduğu gibi meşru bir devletin yokluğunda geçen 19. ve 20. yüzyıllar boyunca, Polonya milletini mobilize eden söylemler daha çok etno-dinsel nitelikler taşımıştır. Daha da önemlisi, bu süreçte Katolik kilisesi, milli değerlerin gerçek koruyucusu ve

⁶¹ Genevieve Zubrzycki, **The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-communist Poland**, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, s. 49.

⁶² Polonya toprakları, Rusya, Prusya ve Avusturya arasında 18. yüzyılın ikinci yarısında, ilki 1772’de, ikincisi 1793’te ve üçüncüsü 1795’te olmak üzere, üç defa bölüşülmüştür. 1795 yılındaki son bölüşümden I. Dünya Savaşı’nın sonundaki bağımsızlığa kadar Polonyalılar devletsiz kalmıştır. Bkz.: Barker, **Religious Nationalism in Modern Europe**, s. 90-91.

⁶³ Zubrzycki, **The Crosses of Auschwitz**, s. 44-46. Zubrzycki, “Religion and Nationalism”, s. 611. Yani sıra, Polonya’nın milletlerin İsa’sına dönüşmesiyle haç işareti de Polonyalılığın merkezi bir sembolüne dönüşmüştür. Bu haç işareti hem Polonya milletinin içerisinde bulunduğu kötü durumu ve hem de özgürlük için verdiği asil mücadeleyi sembolize etmekteydi. Zubrzycki, **The Crosses of Auschwitz**, s. 46.

taşıyıcısı olarak görülmüş ve sivil topluma kurumsal, ideolojik ve sembolik destek sağlayan bir pozisyonda yer almıştır.⁶⁴

Din ve milliyetçilik arasındaki ana akım ilişkinin en belirgin örneklerinden biri de Yahudi milliyetçiliğidir. Daha önce ifade edildiği gibi, Yahudiler, 19. yüzyılda Eski Ahit metinlerini yeniden formüle eden ve bu doğrultuda “Tanrı tarafından seçilmişlik” başta olmak üzere birçok dini öğeyi milli hareketlerine adapte eden topluluklardan biridir.⁶⁵ Esasen, 1948’deki kuruluşundan beri İsrail, meşru bir devlet olarak varlığını devam ettirebilmek için Batılı, seküler ve evrensel kodlara dayalı bir devlet olduğu iddiasına sahiptir. Ancak İsrail’in toplumsal düzeninin temel niteliğini belirleyen hegemonik unsur *Siyonizm*dir.⁶⁶ Siyonizmin İsrail toplumu üzerindeki hegemonyasının makro planda bakıldığında iki nedenden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Siyonizm, her şeyden önce, bir din olan Yahudiliği modern milli bir hareket olarak yeniden inşa etmiş ya da başka bir ifadeyle “Yahudi sorunu” olarak adlandırılan sorunu siyasi, milli ve seküler kavramlarla tanımlamıştır. Ayrıca, bağımsız bir politik yapılanma kurmak, yani egemen bir devlete sahip olmak için Yahudileri belirli bir teritoryal çatı altında bir araya getirmiştir. Bu iki “görevi” yerine getirdiği için de İsrail toplumu üzerinde hegemonik bir pozisyona gelmiştir.⁶⁷

Siyonizm’in bu hegemonyası, İsrail’de Yahudilik dini ile Yahudi milletinin eşitlenmesi ve dahası bu eşitlenmenin toplumun bütün kesimleri tarafından neredeyse sorgusuz sualsiz kabul edilmesi durumunun bir ifadesi haline gelmiştir. Sağcısından solcusuna, zengininden fakirine, kadınından erkeğine veya dindarından sekülerine kadar tüm farklı grupların, milli kimlik söz konusu olduğunda birleştiği görülmektedir. Tüm bu farklı kesimler bu milli kimliği tanımlarken Yahudiliğin sembollerine, kavramlarına, değerlerine ve ortak toplumsal hafızasına

⁶⁴ Zubrzycki, “Religion and Nationalism”, s. 611.

⁶⁵ Van der Veer, Lehmann, “Introduction”, s. 6. Tanrı tarafından seçilmişlik düşüncesi, Yahudilik ve İsrail arasındaki ilişkiye dair bir çalışma için bkz.: Paul Mendes-Flohr, “In Pursuit Normalcy: Zionism’s Ambivalence Toward Israel’s Election”, **Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism**, Ed. William R. Hutchinson, Hartmut Lehmann, Minneapolis, Fortress Press, 1994, s. 203-224.

⁶⁶ Baruch Kimmerling, “Religion, Nationalism and Democracy in Israel”, **Constellations**, C. 6, No: 3, 1999, s. 340.

⁶⁷ **A.e.**, s. 342.

başvurmaktadır.⁶⁸ Bu doğrultuda da, Yahudi milliyetçiliği örneğinde, dini ve milliyetçiliği iç içe geçmiş fenomenler olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.⁶⁹

Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışında, dinin milliyetçi hareketlere dahil olduğunu, bu hareketler tarafından benimsendiğini ve milliyetçi fikirlerin gelişiminde önemli bir yer tuttuğunu birçok farklı örnekte de görmek mümkündür. Hindistan'dan Japonya'ya, Sri Lanka'dan Afrika'ya kadar birçok örnekte bu dahil olma ve benimseme ilişkisi yaygın olarak görülmektedir.⁷⁰ Bununla birlikte, ilerleyen başlıklarda İslamcılık üzerinden gösterilmeye çalışılacağı gibi, İslam dünyasında da benzer bir durum söz konusudur.

1.1.2. Milliyetçilik ve Ulus Devlete Karşı Dini Radikalizm

Dini inanç, düşünce, anlatı, sembol ve motifler, toplumların yaşadığı köklü dönüşüm süreçlerinde yeniden yorumlanarak büyük ölçüde milli siyaset alanlarına aktarılmakla ve yine bu süreçlerde dini kurum ve gruplar buldukları ülkelerin milli bağımsızlık hareketlerine destek ve dahil olmakla birlikte, modern ulus devlet yapılarına, milliyetçilik düşüncesine, millet oluşumlarına, milli kimliklere ve esasen bir bütün olarak modernliğin getirdiği olan yaşam biçimlerine direnç göstermeye çalışan, bunlara itiraz eden ve entegre olmayı reddeden dini topluluklar ve dini düşünceye dayalı politik gruplar ve hareketler de bulunmaktadır. Dinin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimliklerle olan ana akım ilişkisinin dışında kalan bu dini grup ve hareketlerin *radikal* niteliğe sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dini radikalizm, dini geleneğe özgü olmadığı, dinle bağdaşmadığı düşünülen kuşatıcı kültürel yapı ve değerleri reddetmeyi gerektiren düşünce ve eylem tarzı olarak tanımlanabilir. Böyle bir “reddetme” durumunun sürdürülebilmesi de söz

⁶⁸ A.e., s. 340.

⁶⁹ Brubaker, “Religion and Nationalism”, s. 9.

⁷⁰ Hindistan'da din ve milliyetçilik ilişkisi ile ilgili bir çalışma için bkz.: Peter van der Veer, **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India**, California, University of California Press, 1994. Şintoizm'in Japonya milli hareketiyle ilişkisi ile ilgili bir çalışma bkz.: Fumiko Fukase-Indergaard, Michael Indergaard, “Religious nationalism and the making of the modern Japanese state”, **Theory and Society**, No: 37, 2008, s. 343-374. Budizm ve Sri Lanka ilişkisi ile ilgili bir çalışma için bkz.: Bruce Kapferer, **Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia**, Washington, Smithsonian Institution Press, 1988. Güney Afrika'ya ilişkin bir çalışma için bkz.: Andre du Toit, “The Construction of Afrikaner Chosenness”, **Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism**, Ed. William R. Hutchinson, Hartmut Lehmann, Minneapolis, Fortress Press, 1994, s. 115-140.

konusu dini geleneğin belirli temel öğelerinin yeniden canlandırılmasını ve pekiştirilmesini gerektirmektedir.⁷¹ Bu doğrultuda dini radikalizm en genel anlamda modernite ile gelenekselcilik arasında açık bir çatışmanın varlığına işaret eder. Radikal dini grup ve hareketler, kendi değerlerini kuşattığını düşündükleri için, çoğu zaman devlet yapılarına ve bu yapıların yarattığı mobilizasyona entegre olmayı reddetmekte, modernitenin ürünü olan liberalizm ve küreselleşmenin dayattığı değerlerin kendi ortak kimlikleriyle uyumlu olmadığını savunmaktadır.⁷²

Dinler içerisinde modernliğin getirdiği yaşam biçimlerine ve kimliklere (sekülerleşme, kapitalizm, milli kimlikler, devlet-din ilişkileri gibi) entegre olmayı reddeden ve radikal olarak nitelendirilebilecek birçok grup ve hareket bulunmaktadır. Ancak bu grup ve hareketlerin modernite ve kuşatıcı kimlikler karşısında ortaya koydukları tavırların ve gösterdikleri tepkilerin biçimi ve düzeyi değişkenlik gösterebilmektedir. Mesela radikal dini grupların ve bunların söylemlerinin her zaman politik bir harekete ve söyleme dönüştüğünü ifade etmek mümkün değildir. Birçok radikal dini grup özellikle modern yaşam biçimlerinden ve kuşatıcı kimliklerden korunmak için kendisine özgü hayat tarzını kapalı topluluklar şeklinde sürdürebilmektedir. Bu gruplar için önemli olan, varlığını devam ettirebilmektir. Buna karşın, modernitenin getirdiği koşullara, ulus devletlerin kuşatıcılığına, milliyetçiliğe ve milli kimliklere itiraz eden, kapalı topluluklar halinde olsun veya olmasın, politik yönü ağır basan ve zaman zaman da doğrudan politik harekete dönüşen radikal dini gruplar da bulunmaktadır. Politize olup olmamalarının yanı sıra, bu grup ve hareketlerin moderniteye ve kuşatıcı kimliklere karşı gösterdiği tepkilerin düzeyi de değişkenlik gösterebilmektedir. Tüm bu değişkenlikler göz önünde bulundurulduğunda ve daha spesifik olarak ele alındığında bu grup ve hareketler “fundamentalist” ve “extremist” gibi kategorilerde de değerlendirilmektedir. Ancak, bu başlık altında ele alınmaya çalışılan temel mesele dini grup ve hareketlerin modern ulus devlet, milliyetçilik, millet ve milli kimliklerle olan ilişkisinde ana akım ilişki biçiminin dışında kalan irtibatını ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu dini grup ve

⁷¹ Emmanuel Sivan, “Introducton”, **Religious Radicalism and Politics in the Middle East**, Ed. Emmanuel Sivan, Menachem Friedman, New York, State University of New York Press, 1990. s. 1.

⁷² Gad Barzilai, **Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities**, Michigan, The University of Michigan Press, 2003, s. 209.

hareketleri, genel olarak radikal niteliğe sahip olan grup ve hareketler olarak değerlendirmek yeterli olacaktır.

Radikal dini grupların Yahudilik içerisindeki örneği *Haredi* topluluğu olarak da bilinen ultra Ortodoks Yahudilerdir. Harediler, kendi tercihleri doğrultusunda İsrail’de belirli gettolarda geleneksel bir hayat sürdürmektedir. Modern yaşam biçimlerinden korunmak için oluşturulmuş bu Haredi gettolarının sosyo-kültürel sınırları İsrail’in geri kalan toplumundan keskin bir şekilde ayrılmakta ve özenle muhafaza edilmektedir. Bu gettolarda son derece izole bir hayat tarzını benimseyen Harediler, kıyafet tercihlerinden kendilerine özgü dillerine, aile yaşantıları ve evliliklerinden eğitim sistemlerine kadar neredeyse hayatın tüm alanlarında İsrail toplumundan ayrılmaktadır.⁷³ Haredilerin bu gelenekselcilik tercihi, hayatın tüm davranış alanlarını ayrıntılı bir şekilde düzenleyen, bütüncül, kuralcı ve ritualistik bir niteliğe sahip olan Yahudi din hukuku Halaha’ya sıkı sıkıya bağlı olmalarıyla ve Tevrat’a, temel olarak da Talmud’a sadakatleriyle ilgilidir.⁷⁴

Ancak Haredilerin radikallikleri yalnızca gelenekselcilikle ilgili ve sınırlı değildir. Harediler, modernitenin ürünü olan yaşam biçimlerinin sekülerleştirici etkilerinden korunmak için geleneksel ve kapalı bir hayatı tercih etmekle birlikte, yine inançları doğrultusunda ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara köklü bir biçimde itiraz eden bir topluluktur.

Homojen bir topluluk olmamakla ve çeşitli alt grupları bulunmakla birlikte, radikal Yahudilerin büyük çoğunluğu siyasi bir ideoloji olarak Siyonizmi reddetmekte ve İsrail devletinin varlığını –mecburen uzlaşmak zorunda kalınan bir yapı olması dışında– son derece problemli olarak görmektedir. Hatta bazı daha radikal küçük gruplar, İsrail’i varlığına mutlaka karşı çıkılması gereken şeytani bir yapı olarak görmektedir.⁷⁵ *Neturei Karta*, bu küçük ve daha radikal gruplar arasında en çok bilinenidir.⁷⁶ Bu radikal grup, politik bir yapı olarak İsrail ile uzlaşmayı ve

⁷³ Gideon Aran, Nurit Stadler, Eyal Ben-Ari, “Fundamentalism and The Masculine Body: The Case of Jewish Ultra-Orthodox Men in Israel”, **Religion**, No: 38, 2008 s. 32.

⁷⁴ **A.e.**, s. 31

⁷⁵ Barzilai, **Communities and Law**, s. 217-218.

⁷⁶ Yanı sıra, Haredi topluluğu içerisindeki en radikal gruplardan biri olan Neturei Karta’nın da homojen olduğunu ifade etmek güçtür. Haham Amram Blau’nin takipçilerinin oluşturduğu grup Neturei Karta içerisindeki ana gruptur. Bkz.: **A.e.**, s. 220. Neturei Karta ile ilgili bazı çalışmalar için bkz.: Norman Lamm, “The Ideology of The Neturei Karta: According to the Satmarer Version”, **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, C. 12, No: 2, Sonbahar 1971, s. 38-53. Motti

işbirliği yapmayı kesin bir şekilde reddetmektedir. Sembolik olarak vergi vermeyi ve nüfus sayımına katılmayı reddeden bu grup, İsrail Devleti'nin hukukuna ve ideolojisine açıkça direnmektedir.⁷⁷ Yani, genel anlamda Haredilerin resmi olarak İsrail'e ve İsraililere bakış açısını “düşmanca” olmasa bile “negatif” olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak, Haredi topluluğu içerisindeki Neturei Karta gibi bazı daha radikal gruplar için İsrail karşıtı tutum, neredeyse itikadi bir durumdur ve bu grupların ortak kimliğinin ve örgütlenmesinin de temeli haline gelmiştir. Öyle ki, bu grupların bazıları, Siyonizm, Yahudiliğin geleneksel dini tanımını siyasi ve milli olarak değiştirdiği için, İsrail'in Arap düşmanlarıyla işbirliği yapmayı savunmaktadır. Bu İsrail karşıtı düşünce biçiminin arka planında hem Halaha'ya dayalı hem de mesihçi bir bakış açısı bulunmaktadır. Buna göre, Siyonistler bir yandan Yahudi inancındaki en büyük günahlardan biri olan domuz eti yemekle, ayrıca mürtet ve zalim olmakla suçlanırken, diğer yandan zamanın sonu için aceleci ve dolayısıyla yanlış bir mesih anlayışına sahip olmakla suçlanmaktadır.⁷⁸

Harediler için hem din ile milliyetçilik, hem de inançlarında merkezi bir yer tutan mesihçi bir kurtuluş ile seküler araçlara dayalı bir devlet arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Ultra Ortodoks Yahudilerin bakış açısına göre milliyetçilik fikri ve devlet olma durumu dindışı, yıkıcı ve yozlaştırıcıdır. Milliyetçilik, ilkesel olarak Haredilerin eskatolojik mesihçi kurtuluş anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü milliyetçilik, Yahudileri dinden uzaklaştırdığı için kurtuluşa da engel olmaktadır. Hatta buna göre, Yahudilerin mesihçi bir kurtuluşa olan özlemi için Yahudi milliyetçiliğinden daha tehlikeli bir şey yoktur. Öte yandan, Haredilerin muhalif pozisyonları yalnızca Siyonizm'e ilişkin olumsuz bakışlarından değil, Yahudilerin herhangi bir devlete sahip olmaları fikrine karşı olmalarından da kaynaklanmaktadır.⁷⁹

Hıristiyanlık içerisindeki radikal dini hareketlerin en dikkat çekici olanlarından biri *Anabaptizm* hareketidir. Kökeni 16. yüzyıldaki Protestan reformasyon sürecine dayanan Anabaptizm hareketi, ilk olarak reformasyon

Inbari, “The Modesty Campaigns of Rabbi Amram Blau and the Neturei Karta Movement, 1938-1974”, *Israel Studies*, C. 17, No: 1 İlkbahar 2012, s. 105-129.

⁷⁷ Barzilai, *Communities and Law*, s. 220.

⁷⁸ Aran, Stadler, Ben-Ari, “Fundamentalism and The Masculine Body”, s. 33.

⁷⁹ Barzilai, *Communities and Law*, s. 217-218.

sürecinin yavaş ilerlediğini düşünen ve kilisenin devlet kontrolünden bağımsız olması gerektiğini savunan küçük bir muhalif grup tarafından İsviçre’de başlatılmıştır.⁸⁰ İncil’in yenilenmiş bir yorumundan hareketle, kiliseye üyeliğin gönüllü olması gerektiğini ve doğar doğmaz vaftiz edilmeyi reddedip yetişkin olduğunda bilinçli bir şekilde vaftiz edilmeyi savunan Anabaptist gruplar, İsa Peygamber’in öğretisinin ve örnek hayatının disipline edilmiş bir cemaat şeklinde tecrübe edilmesinin gerekliliğine inanmaktadır.⁸¹ Anabaptist gruplar, esasen çifte bir ayrımın önemine vurgu yapmaktadır. Buna göre kilisenin hem devletten hem de daha büyük kuşatıcı kültürlerin günahlarından ayrılması gerekmektedir. Yani kilisenin mutlak surette hem devlet diktasından kurtulup özgür olması hem de İsa Peygamber’in mükemmeliyetçiliğinin dışında kalan daha geniş toplumsal değerlerden ayrılması gerekmektedir.⁸²

İsviçre merkezli bir hareket olan Anabatizm kısa sürede çevre ülkelere yayılmış, ancak aynı zamanda son derece şiddetli bir zulümle de karşı karşıya kalmıştır. Çünkü, devletten özerk ve özgür bir kilise talebi, kilise ve devletin birlikte yüzyıllar boyunca inşa ettikleri “kusursuz” toplumsal yapıyı ciddi anlamda tehdit etmekteydi. Bu doğrultuda, Anabatist hareketine mensup binlerce insan işkence görmüş ve öldürülmüş, yanı sıra bu hareket sivil ve dini otoriteler tarafından bastırılmaya çalışılmıştır.⁸³ Bu süreçte Anabatist hareketinde de bölünmeler meydana gelmiş ve hareket farklı gruplara ayrılmıştır. Dini olarak Anabatizm hareketinin takipçisi olan ve bugün hala varlığını devam ettiren birkaç grup bulunmaktadır. Bunlar Hollanda’daki Mennonites, Avusturya’daki Hutterites ve İsviçre merkezli Amiş grubudur. Anabatizm hareketinin esasen İsviçre koluna bağlı olarak 16. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ancak bugün Amerika’nın belirli bölgelerinde (daha çok Pensilvanya eyaletinin kırsalında) hayatlarını devam ettiren *Amiş* grubu, Anabatist grupların en dikkat çekici olanlarından biridir. Amiş grubunun kurucusu olan Jacob Ammann, diğer Anabatist gruplara göre hem dini geleneklerin muhafaza

⁸⁰ Donald B. Kraybill, “Introduction: The Struggle to Be Separate”, **The Amish Struggle with Modernity**, Ed. Donald B. Kraybill, Marc A. Olshan, Hanover, University Press of New England, 1994, s. 1.

⁸¹ John Andrew Hostetler, **Amish Life**, Scottsdale, Herald Press, 1983, s. 4.

⁸² Kraybill, “Introduction: The Struggle to Be Separate”, s. 1-2.

⁸³ **A.e.**, s. 2.

edilmesini daha şiddetli savunmuş hem de kilise ve dünyevilik ayrımının daha keskin bir şekilde yapılmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁸⁴

Amişler, “kurtarılmış” bir cemaat şeklinde yaşamının gerekliliğine inanmaktadır. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi, diğer Anabatist gruplar gibi Amişler de Hıristiyan öğretilerine, özellikle de İsa peygamberin örnek teşkil eden hayat tecrübesine bağlı olarak yaşamının gerekliliğine inanmaktadır. Buna göre, ebedi hayatın hak edilmesi ancak İsa Peygamber örneğinde olduğu gibi alçak gönüllülük, çilekeşlik, bağışlayıcılık, teslimiyet ve dürüstlük gibi niteliklere sahip olmakla mümkündür. Bu niteliklere sahip olarak ebedi hayatı hak etmek için de ancak ve ancak söz vermiş inananların oluşturduğu gönüllü bir cemaat şeklinde yaşamak gerekmektedir. Bu doğrultuda para sevgisinden, kişisel rahatlıktan ve haz arayışından, modaaya uygun kıyafetler giymekten, ihtiyacının fazlasından eğitim almaktan uzak durmaya çalışan Amişler, dünyevilikten olabildiğince kaçınma gayretindedirler.⁸⁵ Bunun yanı sıra, ibadet biçimleri ve sade yaşam tarzları, kıyafet tercihleri, yüksek düzeyde beden diliyle ve sembolik iletişim teknikleri gibi geleneklerini muhafaza edip cemaat hayatlarına aktarma konusunda son derece ısrarcılardır. Amişler için kişisel ilişkileri örgütsel ilişkilerinden daha değerlidir. Ayrıca, evlerinde telefon ve elektrik hattı bulunmayan Amişler, modern teknolojiyi son derece sınırlı olarak kullanmaktadır. İbadet etmek için kendi evlerinde toplanan Amişler, yüksek öğretim görmekten ve devlet görevinde bulunmaktan da kaçınmaktadır. Dolayısıyla, Amişlerin, diğer radikal Anabatist gruplar arasında özellikle modernitenin getirdiği dönüşümlere en büyük direnci gösteren grup olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁸⁶

Görüldüğü gibi, hem Hıristiyanlık hem Yahudilik içerisinde dinin milli alanlara dahil olmasına karşı çıkan radikal dini gruplar bulunmaktadır. Benzer bir durumu, ilerleyen başlıklarda gösterilmeye çalışılacağı gibi, İslam dünyasında görmek mümkündür.

⁸⁴ Hostetler, **Amish Life**, s. 4. Kraybill, “Introduction: The Struggle to Be Separate”, s. 2.

⁸⁵ John Andrew Hostetler, **The Amish**, Scottsdale, Herald Press, 1995, s. 5.

⁸⁶ Hostetler, **Amish Life**, s. 4-7.

1.2. İSLAMCILIK ve MİLLİYETÇİLİK: ERKEN DÖNEM TARTIŞMALAR

Dinin ulus devlet ve milliyetçilikle olan irtibatını İslam dünyasında ve İslamcılık özelinde ele almak için öncelikle çalışmanın merkezi kavramı olan İslamcılığın ne olduğu sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Ancak, İslamcılığın modern ulus devlet ve milliyetçilik karşısında ne gibi tavırlar sergilediğini din ve milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ortaya koymadan önce, ilk kuşak İslamcılarının, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle hilafetin ilga edilmesi ve İslam ülkelerinin ulus devletler sistemine intikal etmesine kadar olan süre zarfında, milliyetçiliğe ilişkin yürüttüğü erken dönem tartışmalara yer vermek gerekmektedir.

1.2.1. İslamcılık: Kavramsal Analiz

İslamcılık, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir dizi faktörün etkisiyle bir yenilenme hareketi olarak ortaya çıkmıştır. İslamcılığı ortaya çıkaran faktörlerin başında Batılı ülkelerin İslam dünyası karşısında gittikçe daha güçlü bir konuma ulaşması, İslam ülkelerinin Avrupa devletleri karşısındaki üstün pozisyonunu yitirip zayıf duruma düşmesi ve bu süreçte maruz kaldığı sömürgecilik gelmektedir.⁸⁷ Rönesans, reform hareketleri ve aydınlanma düşüncesinin gelişmesi ile birlikte kilise (ve aslında din) Avrupa’da hakim konumu yitirmeye başlamış, ardından gerçekleştirilen sanayi devrimi ve sanayileşme süreci ile Batı, İslam dünyası karşısında maddi ve teknik üstünlük sağlamıştır. Avrupa’daki bu alt-üst oluş ve hızlı dönüşüm neticesinde başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere neredeyse tüm İslam dünyası Batı’nın saldırılarına maruz kalmış ve 19. yüzyıl boyunca Hint-Pakistan alt kıtasından Mısır’a, Cezayir’den Tunus’a kadar İslam ülkelerinin büyük çoğunluğu hızlı bir biçimde sömürgeleşmiştir.⁸⁸ John L. Esposito’nun ifadesiyle “çok az sayıda olay, İslâm’ın Batı ile ilişkisinde Avrupa sömürgeciliği tecrübesinden daha kapsamlı

⁸⁷ Mohammed Ayoob, **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in The Muslim World**, Michigan, University of Michigan Press, 2008, s. 6.

⁸⁸ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2014, s. 20. Mümtaz’er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 4. bs., İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2014, s. 54.

ve etkili olmuştur.”⁸⁹ Çünkü, Avrupa sömürgeciliği İslam dünyasına karşı yalnızca siyasi ve askeri değil aynı zamanda dini bir meydan okumaydı ve içerisinde ciddi boyutta Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerini barındırmaktaydı.⁹⁰ Bu misyonerlik faaliyetlerinin yanına oryantalistlerin çalışmalarını da eklemek gerekir. Mevcut biçimiyle İslam’ın “man-i terakki” olduğunu ve Müslümanların bu halleriyle ilerleme kaydedemeyeceğini ifade eden Oryantalistler, dil incelemelerinden teolojiye kadar kapsamlı çalışmalar yapmış; ictihad kapısının kapalı olması, akıl-nakil çatışması, mezhep farklılıkları, din-devlet ilişkileri, hadislerin sahihliği gibi birçok konuyu gündeme getirmiştir.⁹¹

Gerek askeri ve siyasi gerekse dini ve fikri açıdan 18. ve özellikle de 19. yüzyıl boyunca Avrupa devletlerinin saldırılarına ve boyun eğdirme tehdidi ile karşı karşıya kalan İslam dünyasında ciddi bir toplumsal çöküntü yaratmış ve Müslümanları içinde buldukları durumu sorgulamaya itmiştir: “Yanlış yapılan neydi? Niçin Müslümanların kaderi adamakıllı tersine dönmüştü? İslâm’ı başarısızlığa uğratan Müslümanlar ya da Müslümanları başarısız kılan İslâm mıydı?”⁹² Kara, Müslümanların cevaplarını aradıkları soruları daha da spesifikleştirmektedir: “İslam dünyası niçin bu hallere düştü, geriledi (inhibit, tereddi, ve inkırazın sebepleri); Müslümanlar özellikle maddeten nasıl kalkınabilir (terakki); Müslümanları birleştirebilmek (ittihad-ı İslam) için hangi çalışmalar yapılmalıdır; bugün batının sahip olduğu ve onlarla kalkınmasını sağladığı değerlere (hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir hürriyeti, kadın hakları...) İslam sahip midir, nasıl sahiptir, yoksa bunlar yeniden mi kazanılacaktır; ilimle/akılla İslamiyet arasında çatışma var mı; devlet-din ilişkileri nasıl düzenlenecektir; İslam’ın korunması gereken, değişmeyecek yönleri nelerdir, batıdan neler alınabilir-alınmalıdır, bu yol nasıl açılabilir (ictihad kapısı)...?”⁹³

19. yüzyıl boyunca tanıklık edilen gelişmeler İslam dünyasında güçlü bir tecdid dalgası yaratmış ve Müslüman düşünürler İslam’ın asıl kaynaklarına dönüş ilkesi çerçevesinde İslam dünyasının sorunlarına çözüm üretmeye çalışmıştır.

⁸⁹ John. L. Esposito, **İslâm Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Ali Köse, Talip Küçükcan, İstanbul, Da Yayıncılık, 2002, s. 101.

⁹⁰ **A.e.**, s. 103-104.

⁹¹ Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 20-21.

⁹² Esposito, **İslâm Tehdidi Efsanesi**, s. 104.

⁹³ Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 22.

İslamcılık da fikri ve siyasal bir akım olarak bu çabaların neticesinde ortaya çıkmıştır. Öte yandan, köken olarak İslamcılığı Cemaleddin Afgani'ye, Yeni Osmanlılar'a veya Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslami teşkilatlarının kuruluşlarına dayandıran görüşler bulunmaktadır.⁹⁴

⁹⁴ İslamcılığın tam olarak ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili bazı tartışmalar bulunmaktadır. İslamcılığı, İslam dünyasının gerek içinden gerek dışından Cemaleddin Afgani ile başlatma yönünde bir eğilim söz konusudur. İslamcılık konusunda gerek Türkiye'den gerek Türkiye dışından araştırma yapan birçok isim İslamcılığı Afgani'nin fikirleriyle başlatmaktadır. Mehdi Mozaffari ve Mohammed, Ayoob (Türkiye dışından); İsmail Kara ve Nilüfer Göle (Türkiye'den) bu isimlerden bazılarıdır. Bu eğilim, Afgani'nin hem İslam düşüncesinin yenilenmesine ilişkin hem de kendisine isnat edilen Panislamist fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Afgani, esasen gerek hayatı gerekse ona isnat edilen fikirler hususunda, üzerine birçok tartışma yapılan bir isimdir. Bununla birlikte, tartışmalı hayatı boyunca gittiği İslam ülkelerindeki Müslüman toplumlara verdiği mesajlar ve özellikle talebesi Abduh ile birlikte Paris'te çıkarmış olduğu *Urvetu'l-Vuska* (13 Mart-16 Ekim 1884) adlı gazetede kaleme aldığı görüşleri nedeniyle İslamcı düşüncenin kurucusu olarak değerlendirilmektedir. Afgani, *Urvetu'l-Vuska*'da İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu gerilemenin nedenleri izah etmeye çalışmış, bu nedenlerden bazılarını dinin esaslarından uzaklaşma, dine bidatların sokulması ve bu bidatların dinin esasının yerine geçirilmesi olarak sıralamıştır. Bu doğrultuda Afgani, İslam'ın aklı hak ile desteklediğini ve ilim ve medeniyeti emrettiğini vurgular. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, **Urvetu'l Vuska**, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 97-98. Afgani'ye göre ümmetin içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmasının çaresi "ümmetin dini esaslara geri dönmesi, hükümlerini başlangıçta olduğu gibi alması ve yeterince konuşarak kamuoyuna doğru yolu göstermesidir." **A.e.**, s. 98. Bununla birlikte, İslamcılığı Afgani ile başlatan yaygın eğilime özellikle Türkiye merkezli bazı itirazlar bulunmaktadır. Bu itirazları yapan isimlerin başında gelen Mümtaz'er Türköne İslamcılığın doğuş sürecini 1867-1873 arasına yerleştirmekte ve Yeni Osmanlılar olarak bilinen Osmanlı aydınları tarafından geliştirilen bir ideoloji olduğunu belirtmektedir. Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, s. 36-37. Türköne'ye göre İslamcılığı Afgani ile başlatmak bir yöntem hatası ile ilgili olup İslamcılığın "Klasik Fikirler Tarihi" disiplini çerçevesinde incelenmesinden ve bu doğrultuda bu yeni ideolojiye bir kurucu aranmasından kaynaklanmaktadır. Yaygın yaklaşıma göre bu kurucu Cemaleddin Afgani'dir. Türköne ise İslamcılığın, her ne kadar yeni sorunlarla karşılaşmasına ve bu sorunlara yeni yöntemlerle yaklaşmasına rağmen, kendisini nasslarla sınırladığı ve söz konusu yenilikleri de bu değişmez ilkelerden devşirmesinden dolayı batıdaki "ratio"ya dayalı ideolojilerden temelde ayrıldığı için bu doğrultuda incelenemeyeceğini iddia etmektedir. Şayet bu şekilde ele alınsa dahi İslamcılığın kurucusunun Afgani olamayacağını söylemektedir. Türköne'ye göre Afgani'nin ortaya attığı fikirlerin bir orijinalliği bulunmamaktadır, çünkü bu fikirler daha kapsamlı ve tutarlı biçimde daha önce Yeni Osmanlılar tarafından geliştirilmiştir. Bkz.: **A.e.**, s. 36-40. Türköne'ye göre Osmanlı toplumunun İslam üzerine inşa ettiği geleneksel dengeleri 18. yüzyıl sonlarında başlayan ve 19. yüzyılda hız kazanan reform çabaları ile kırılmaya başlamıştır. Gerek Avrupa'nın müdahaleleri gerekse reform çabalarıyla Osmanlı toplumunun hakim din merkezli bölünmüş yapısı müsavat politikalarıyla etkisini yitirmeye, hem Müslüman-gayrimüslim eşitliği hem de reform çabalarının gereği olarak laik uygulamalar Müslümanların tepkisini çekmeye başlamıştır. **A.e.**, s. 56-57. Bu çerçevede, Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlılar hareketinin başını çeken isimler, Tanzimat'ı şeriatın uzaklaşmanın miladı olarak görmüş, gerek Avrupa'dayken gerekse İstanbul'a döndükten sonra her fırsatta laik kanunlaştırmaya karşı şer'i hukukun üstünlüğünü savunmuştur. **A.e.**, s. 80. Bununla birlikte, Yeni Osmanlıların Babıali'ye her fırsatta şeriatın uzaklaşmasına dair yönelttiği sert eleştiriler sadece bir tepkiden ibaret kalmamıştır, yani İslam Yeni Osmanlılar tarafından yalnızca bir muhalefet aracı olarak kullanılmamış, aynı zamanda onların hürriyet ve meşrutiyet gibi temel taleplerinin dayanağı olan yeni kuramlarının temeli haline gelmiştir. **A.e.**, s. 93. İslamcılığı Yeni Osmanlılar kuşağı ile başlatan bir diğer isim de Ali Bulaç'tır. Bulaç'a göre Tanzimat Fermanı'nın (1839) doğurduğu sonuçlar Islahat Fermanı (1856) ile ortaya çıkmış, yapılan yeni düzenlemeler "İslam ve devletin idari geleneklerinden köklü bir kopuş" şeklinde anlaşılmalı ve Yeni Osmanlılar buna ciddi tepkiler vermiştir. Dahası, bu durum sadece bir tepkiden

İslamcılık için, 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana kendisi ile çoğu zaman aynı anlama gelecek şekilde farklı adlandırmalar kullanılmıştır. Bu adlandırmalar 20. yüzyılın ikinci yarısının ortalarına kadar *ittihad-ı İslam* ya da Batı'daki adıyla *panislamizm*, *tecdid*, *çağdaş* ya da *modern İslam düşüncesi*, *ıslah*, *İslam modernizmi*, *İslami reform* gibi ifadelerle sınırlı iken, 1970'lerden itibaren ve özellikle İran İslam devriminden sonraki süreçte bunlara *siyasal İslam*, *radikal İslam*, *radikal İslamcılık*, *fundamentalizm* ve *neo-fundamentalizm* gibi ifadeler eklenmiştir. Bununla birlikte, İslamcılık düşüncesine modern dönemden itibaren yön verdiği kabul edilen hiçbir isim –Cemaleddin Afgani, Hasan el-Benna, Ebu'l Ala el-Mevdudi, Seyyid Kutup bu isimlerin başında gelmektedir– İslamcı ya da İslamcılık ifadesini kullanmamıştır.⁹⁵ Bu, daha çok dışarıdan yapılan bir adlandırmadır.⁹⁶

İslamcılığı adlandırma meselesinin 1970'lerden itibaren farklılaşması ya da İslamcılıkla beraber onunla aynı anlama gelecek şekilde siyasal İslam ya da radikal İslam gibi ifadelerin de kullanılması esasen fikri değişimle yakından ilişkilidir. İslamcıların 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan kuşağıyla 20.

ibaret kalmamış, Yeni Osmanlılar, bunun yanında, kendi kavramsal çerçevelerinde inşa ettikleri önerileri sunarak İslamcı söylemi geliştirmiştir. Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 52-53. Bu iki görüş dışında, İslamcılık düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığına ilişkin üçüncü bir görüş daha bulunmaktadır. Daha çok Oliver Roy'un yorumlarına dayanan bu görüşe göre İslamcı düşüncenin temelinde Mısır'da Hasan el-Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler, Hint altkıtasında Ebu'l Ala El Mevdudi tarafından kurulan Cemaat-i İslami Teşkilatları bulunmaktadır. Oliver, Roy, **Siyasal İslamın İflası**, Çev. Cüneyt Akalın, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s. 54. Temel kavramsal çerçevesi bu isimler ve hareketler tarafından belirlenmiş olan İslamcı düşünce, 1940'lı yıllardan bu yana gelişim göstermektedir. **A.e.**, s. 18-19. Bu üçüncü yaklaşımda Afgani ve Abduh isimlerinin içerisinde olduğu ilk kuşağın düşünceleri "selefiye reformculuğu" olarak adlandırılmakta, selefiyenin hiçbir zaman siyasal bir harekete dönüşmediğini ifade edilmekte ve bu yüzden de İslamcılık tanımının dışında bırakılmaktadır. **A.e.**, s. 50-53.

⁹⁵ Mehdi Mozaffari, "What is Islamism? History and Definition of a Concept", **Totalitarian Movements and Political Religions**, C. 8, No: 1, Mart 2007, s. 19. Mozaffari bu isimlendirme meselesine geleneksel dönemi de dahil eder ve İslam tarihindeki ulemanın, dört mezhep (Hanefi Şafi, Hanbeli ve Maliki) imamlarının ve düşünürlerin (Buhari, Farabi, Maverdi, İbn-i Sina, Gazali ve Ibn Khaldun gibi) tamamının Kur'an terminolojisine atıfla "Müslüman" ya da "Müslümanlar" ifadelerini kullandığını belirtir. Bkz.: **A.y.**

⁹⁶ Buradaki "dışarıdan" ifadesi kastedilen İslam dünyasının dışı ya da Batı değildir. Kastedilen daha çok İslamcılık düşüncesine yön verdiği kabul edilen isimlerin dışındakilerdir. Çünkü, hem ilk dönemlerde hem de daha sonraki süreçte, özellikle İslamcılığın akademik bir araştırma nesnesi haline gelmesiyle birlikte, İslam dünyası içerisinden de bu düşünce akımı İslamcılık olarak adlandırılmıştır. Öte yandan, İsmail Kara, kendi tespitine göre İslamcılık ifadesini ilk kullanan kişinin Ziya Gökalp olduğunu ve Gökalp'in *Üç Cereyan* adlı eserinde aynı anlama gelecek şekilde "İslamlaşmak" ve "İslamlık" ifadelerini de kullandığını ifade etmektedir. Bkz.: Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 33. "İslamcılık" isimlendirmesi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Mozaffari, "What is Islamism?", s. 17-21.

yüzyılın ikinci yarısındaki yeni kuşağı arasındaki en önemli fark, Batı modernliğini algılayış biçimleridir. Modernist olarak nitelendirilebilecek olan ilk kuşak (Afgani, Abduh ve Mehmet Akif gibi isimler) İslam'ın modernlikle ve demokrasiyle uyumunu tartışmış ve İslam'ı bunlarla bağdaştırmak için çaba sarf etmiştir. Buna karşın yeni kuşağın (Mevdudi, Kutup ve Ali Bulaç gibi isimler) ise baskın kimliği siyasi kurum ve yapılarını, iktisadi sistemini, düşünce ve sosyo-kültürel yapısını ve sekülerizmini de içerecek şekilde bir bütün olarak Batı ve modernlik karşıtlığıdır.⁹⁷ İslamcılık 19. yüzyılda modernleşme projesinin başlangıcını temsil ederken 20. yüzyılın sonlarına doğru bu projenin sorgulanmasını temsil etmiştir.⁹⁸ Yani 19. yüzyıl İslamcıları, İslam'ı yeniden yorumlarken Batılı düşünce ve kurumların benimsenmesini kolaylaştırmayı ve bir nevi uzlaşmayı amaçlamıştır. Buna karşın uzun bir modernleşmecî siyaset ve Batılı ulus devlet modelinin benimsenmesi sürecini takiben ortaya çıkan yeni kuşak İslamcılar, hem rasyonalite ve ilerleme gibi modernist kabullere hem de Batılı seküler ulus devlet modeline eleştiriler yöneltmiştir.⁹⁹

İslamcılığın yüz elli yılı aşkın sürelik uzun bir tarihsel serüveninin olması, genel ve tek bir tanımının yapılmasını güçleştirmektedir. Çünkü İslamcılık hem fikri değişimlere hem de İslam coğrafyasındaki bölünmelere bağlı bir gelişim süreci göstermiştir. Yani, ortaya çıktığı 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana tek bir İslamcılıktan söz etmek mümkün değildir. II. Dünya savaşının ardından yaşanan dekolonizasyon sürecinde bağımsız olan İslam ülkelerinin kökleri modern Avrupa'da olan ulus devlet modelini benimsemesi ve diğer üçüncü dünya ülkeleri gibi ulus devletler sistemine intikal etmesi, İslam coğrafyasındaki İslami hareketlerin çeşitlenmesine yol açtığı gibi, aynı zamanda daha spesifik programlara ve gündemlere sahip olmasına/yönelmesine neden olmuştur. Bu durum ise, her ne kadar farklı İslamcı hareketlerin amaçlarında ve söylemlerinde bazı benzerlikler olsa da, İslamcılığın monolitik bir şekilde ele alınamamasına neden olmaktadır.¹⁰⁰

⁹⁷ Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 106-107.

⁹⁸ Haldun Gülalp, **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 26.

⁹⁹ **A.e.**, s. 39-40.

¹⁰⁰ Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 14-15.

Bu noktadan hareketle, İslamcılığın, özel olarak herhangi bir İslam ülkesindeki herhangi bir hareketi işaret etmekten daha ziyade, farklı hareketlere temel oluşturan bir düşünce akımı olduğunu ifade etmek mümkündür. Mesela Mısır'daki Müslüman Kardeşler ve Pakistan'daki Cemaat-i İslami teşkilatlarının birbirinden farklı İslamcı hareketler oluşunu, ancak bu teşkilatların İslamcı olarak nitelendirilmesini mümkün kılan faktörün onların benzer amaç ve söylemlere sahip olmaları olduğunu belirtmek gerekir. Roy, bu durumu "İslamcı etki alanı" ifadesiyle tanımlamaktadır. Roy, kendi aralarındaki uyumsuzluğa rağmen İslamcı etki alanının çağdaş eylemci grupların hepsini kapsadığını ifade etmekte ve İslamcılığı Sünni Arap Ortadoğu, Sünni Hint altkıtası ve İran Arap Şii alanı olmak üzere üç coğrafi ve kültürel kutba ayırmaktadır. Roy'a göre, bu çerçevede ne coğrafi ne de siyasi birlik vardır, dolayısıyla bir enternasyonelden daha ziyade İslamcı etki alanından bahsedilebilir.¹⁰¹ Bu bağlamda, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren İslam coğrafyasındaki şartların değişimine, bölünmelere ve çeşitlenmelere karşın İslamcı hareketler için ortak bir sosyoloji ve kavramsal ana kalıptan söz etmek mümkündür.¹⁰² Bu da farklı isimler tarafından da olsa İslamcılığın belli bir ekseninde tanımlarının yapılmasını ve bu tanımlarda ortak söylemler bulunmasını mümkün kılmaktadır.

İslamcılıkla ilgili en kapsayıcı tanımlardan biri İsmail Kara'ya aittir. Kara'ya göre "İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir."¹⁰³

¹⁰¹ Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 17-18. Yanı sıra Roy, Türkiye'nin Arap dünyadan kopuk kendine özel bir örgütlenmeye sahip olduğunu ifade etmektedir. **A.e.**, s. 18.

¹⁰² **A.e.**, s. 19.

¹⁰³ Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 17.

Mehdi Mozaffari'nin tanımına göre, "İslamcılık, İslam'ın bütüncül bir yorumu ile, nihai amacı eldeki tüm imkanları kullanarak dünyayı fethetmek olan dini bir ideolojidir."¹⁰⁴

Guilian Denoeux, İslamcılığı "İslam'ın, siyasi amaçlar güden birey, grup ve örgütler tarafından bir araçsallaştırma biçimi" olarak tanımlamakta ve İslamcılığın, İslami gelenekten ödünç alınan yeniden sahiplenilmiş, yeniden icat edilmiş kavramlara dayanan bir gelecek tahayyül ederek bugünün meydan okumalarına siyasi cevaplar sağladığını ifade etmektedir.¹⁰⁵

John L. Esposito'nun İslamcılık tanımı "siyasi ve sosyal eylemleri desteklemek için İslam'ın bir ideoloji olarak yorumlanması" şeklindedir.¹⁰⁶

Nilüfer Göle'ye göre "İslamcılık, hem İslam dinin temellerine ve kaynaklarına eleştirel bir geri dönüşle (radikalleşmiş gelenekçilik) hem de Batı modernliği karşısında savunmaya geçmeyi ve asimile olmayı reddeden tutumla yeniden kurgulanmış olan Müslüman kimliğinin sorunsallaştırılmasını ifade eder."¹⁰⁷

Ali Bulaç'a göre "İslamcılık, kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin – ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar– İslâmiyet'in manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri olarak tanımlanabilir."¹⁰⁸

Bu tanımları çoğaltmak mümkündür. İslamcılığın tanımları ve bu tanımlardaki baskın karakter, tanımı yapan kişinin bakış açısına ve tanımın yapıldığı döneme göre farklılıklar gösterebilmektedir. Mesela, Kara'nın tanımında İslamcılığın ön plana çıkan özelliği modernist olması iken, Göle tanımında daha çok modernlik karşısı pozisyonu ve asli kaynaklara dönüşü vurgulamaktadır. Mozaffari İslamcılığı totaliter ideolojiler sınıfına koyarak, tanımında İslam'ın bütüncül bir yorumunun benimsenmesini öne çıkarırken, Denoeux ve Esposito gibi isimler İslam'ın siyasi amaçlar için yorumlanmasını ve araçsallaştırılmasını vurgulamaktadır.

¹⁰⁴ Mozaffari, "What is Islamism?", s. 21.

¹⁰⁵ Guilan Denoeux, "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam", **Middle East Policy**, C. 9, No: 2, Haziran 2002, s. 61.

¹⁰⁶ John L. Esposito, "Is Islamism a Threat? A Debate", **Middle East Quarterly**, C. 6, No: 4, Aralık 1999.

¹⁰⁷ Göle, **Melez Desenler**, s. 30.

¹⁰⁸ Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli?", s. 50.

Öte yandan, tanımlardaki farklılaşmaya rağmen İslamcılığa ilişkin ön plana çıkan temel söylemlerin birçok İslamcılık yazarı için ortak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ortak noktalardan başında İslamcılığın İslam'ın asli kaynaklarına dönüşe yaptığı vurgu gelmektedir. Asli kaynaklara dönüş ile kastedilen “bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur'an ve sünneti”, “bağlayıcı uygulama olarak asr-ı saadeti” esas almaktır.¹⁰⁹ Asr-ı saadet, İslam'ın tüm boyutlarıyla –siyasi, toplumsal ve ahlaki açıdan– en mükemmel biçimde yaşandığı dönem olan İslam peygamberi Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdir. Kaynaklara dönüş, kuşkusuz 19. yüzyılda ortaya çıkan bir durum değildir. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete başvurmak ve içinde bulunulan dönemin sorunlarına bu kaynaklardan çözüm üretmek İslam düşünce tarihinde oldukça köklü bir gelenektir. Yüzyıllar boyunca İslam alimleri özellikle zayıflık ve çöküş gibi sıkıntılı dönemlerde toplumun yenilenmesi işini üstlenmiştir.¹¹⁰ Kara, bunu “içten içe yenilenme” olarak tanımlamaktadır.¹¹¹ Ancak Kara'ya göre “XIX. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık hareketinin, –her ne kadar kaynaklara dönüşe çok önem atfetmekte ise de– genel hatlarıyla içten içe doğru bir yenilenmeye uzak kaldığı, hatta ilke olarak bunu benimsemediği, gerçekleşmesini imkânsız gördüğü söylenebilir.”¹¹²

İslamcılığın kaynaklara dönüş söylemi yalnızca Kur'an ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemle sınırlı değildir. İslamcılık düşüncesi için kaynaklara dönüş Kur'an'a, sünnete, asr-ı saadete ve peygamberi uygulamaların devam ettirildiği raşid halifeler olarak adlandırılan ilk dört halife dönemine (632-660) dönüş anlamına gelmektedir.¹¹³ Lapidus'un ifadesiyle “altın çağ” kavramsallaştırması İslamcılık düşüncesinde son derece merkezi bir yer tutar. Çünkü, altın çağ bugünün toplumsal meydan okumalarına karşı İslamcılara ideal bir toplum düzeni ve bir model sunmaktadır.¹¹⁴ Bu kusursuz model, İslamcılara İslami

¹⁰⁹ İsmail Kara, **Din ve Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 4. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, s. 87.

¹¹⁰ Esposito, **İslâm Tehdidi Efsanesi**, s. 104-105. Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 3. Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 18.

¹¹¹ A.e.

¹¹² A.e.

¹¹³ Ira M. Lapidus, “The Golden Age: Political Concepts of Political Islam”, **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, C. 524, Kasım 1992, s. 14. Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 29. Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 3.

¹¹⁴ Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 29.

kurumların içinde bulunulan dönemin şartlarına göre yeniden uyarlama ve kavramları yeniden icat etme fırsatını vermekte, böylece bugünün sorunlarına siyasi ve toplumsal cevaplar arama ve nihai olarak bir gelecek kurgulama imkanı yaratmaktadır.¹¹⁵ Başka bir ifadeyle, büyük ölçüde gelenek eleştirisine dayanan ve romantize edilmiş bir altın çağ fikri İslamcılara, söz konusu dönemi İslam geleneğinin on dört yüzyıllık geçmişinden ayırarak ve tarih dışı bir bağlam kazandırarak teorik bir malzeme sağlamaktadır. Müslüman toplumların on dört yüzyıl boyunca tecrübe ettiği siyasi, ekonomik ve toplumsal tecrübeyi yok sayan İslamcılar, İslam dünyasının bugünkü problemleri bu “sorunlu tarih”e maletmektedir.¹¹⁶

İslamcıların gelenek eleştirisi ve İslam’ın asıl kaynaklarına dönüş söylemi İslamcılığın bir diğer önemli söylemi olan içtihad kapısının yeniden açılması talebini de beraberinde getirmektedir. Özellikle ilk kuşak İslamcılar İslam dünyasının içerisinde bulunduğu gerileme durumunun nedenlerini izah ederken bir noktaya özellikle dikkat çekmektedir. Bu nokta, 12. yüzyıldan bu yana içtihad kapısının kapalı olmasından, köhneleşmiş ve köhneleştirici bilgi sisteminden dolayı İslam dünyasının gelişmeleri takip edemediği, dinamizmini kaybettiği ve bu yüzden geri kaldığıdır. İslam dünyasının gelişim göstermesi ve ilerlemesi için, ulemanın dini külliyat üzerindeki tekelinin kırılması ve karşılaşılan yeni meselelere yeni cevaplar getirilmesi için de içtihad kapısının yeniden açılması gerekmektedir.¹¹⁷

İslam’ın asıl kaynaklarına dönüş ve içtihad kapısının yeniden açılması talebinden başka ama yine bununla irtibatlı olarak İslamcılığın bir diğer temel söylemi İslam’ın bütüncül bir şekilde yorumlanmasıdır. İslam’ın asıl kaynağına seçici bir geri dönüş, bu kaynağın Müslümanların hayatının tüm yönlerini kapsayacak bütüncül bir yorumunu da beraberinde getirmektedir. İslamcılar için ideal İslam toplumunda dini, hukuki ve siyasi alanların ayrılmazlığı kesinlik arz etmektedir. Bu çerçevede İslam yasası Şeriat, bütüncül bir yorum ile dini, hukuki, siyasi alan veya yönetici, yönetilen ayırt edilmeksizin Müslümanların hayatının her

¹¹⁵ Denoeux, “The Forgotten Swamp”, s. 61.

¹¹⁶ Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 2.

¹¹⁷ Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 55. Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 52.

alanına tatbik edilmelidir. Şeriat dışında hiçbir yasa (buradaki hedef pozitif hukuktur) İslam toplumunun hayatına kaynaklık edemez¹¹⁸

Son olarak, birbiriyle doğrudan irtibatlı olan cihad ve ittihad-ı İslam (Panislamizm) İslamcılığın bahsedilmesi gereken söylemlerindendir. İttihad-ı İslam ya da Panislamizm, “Müslümanların hem düşünce ve his hem de siyaset ve devlet anlamında bir birlik vücuda getirmeleri, buna bağlı olarak bu birliği bozucu, engelleyici, geciktirici bütün faktörleri ortadan kaldırmaya çalışmaları” anlamına gelmektedir.¹¹⁹ Buna göre, özellikle sömürgeciliğe karşı koymak ve İslam dünyasına yapılan saldırıları önlemek için dünya genelindeki Müslümanların birliği sağlanmalıdır. Hem İslam unsurlarını bir araya getirmek hem de toplumsal uyanışı gerçekleştirmek için tüm ümmette yeni bir cihad ruhu uyandırılmalıdır.¹²⁰

Dolayısıyla, her ne kadar monolitik bir görüntüye sahip olmasa ve uzun tarihsel süreç içerisinde dönemlere göre tanımlarda ön plana çıkarılan söylemleri değişkenlik gösterse de, İslamcılığın belirli ortak ve temel niteliklere sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1.2.2. Milliyetçiliğin İslam Dünyasına İntikali ve Erken Dönem Milliyetçilik Tartışmaları

İslam dünyasının milliyetçilik fikri ile tanışması 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte birbirinden farklı ama aynı zamanda birbiri ile bağlantılı sömürgecilik, siyasi modernleşme ve iç çözülme gibi süreçlerle gerçekleşmiştir.¹²¹ Öncelikle, milliyetçilik fikrinin İslam dünyasında ortaya çıkmasında ve gelişmesindeki en önemli unsurun Avrupa sömürgeciliği olduğunu ifade etmek gerekir. Sömürge idarelerine karşı verilen bağımsızlık mücadeleleri İslam coğrafyasında milliyetçi

¹¹⁸ Mozaffari, “What is Islamism?”, s. 23. Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 30.

¹¹⁹ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 38. Yanı sıra bu fikir, Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasından ve hilafetin ilga edilmesinden sonraki süreçte hem dayanaklarını hem de gerçekleştirilme şansını büyük ölçüde kaybetmiş olmakla birlikte, İslamcı düşünürlerin zihninde farklı biçimlerle de olsa –mesela İslam dünyasındaki egemen devletlerin oluşturacağı bir birlik şeklinde– bir ideal olarak varlığını sürdürmüştür. **A.e.**, s. 39. Elbette, radikal İslamcılık başlığında gösterileceği gibi, klasik anlamıyla Panislamizm fikrini savunan bazı İslamcı düşünürler de olmuştur.

¹²⁰ Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, s. 59-60.

¹²¹ Ali, “Nationalism and Islam”, s. 54-55.

hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹²² Öte yandan, bu durum, İslam coğrafyasında ortaya çıkan hareketlerin öteden beri modernleşme sürecinde Batı karşısında çelişik duygular taşımasıyla da yakından ilintilidir. Çünkü, bu süreçte Batı karşısında Müslümanların tepkileri hem hayranlığı hem de nefreti içerisinde barındıran ikili bir niteliğe sahipti. İslam dünyası ve özellikle de modernist düşünürler tarafından “gücü, teknolojisi, siyasal özgürlük idealleri, adalet ve eşitliği nedeniyle Avrupa’ya hayranlık duyuldu fakat emperyalist amaçları ve politikalarıyla da çoğunlukla reddedildi.”¹²³ Buradan hareketle, milliyetçiliğin İslam dünyasına Avrupa liberalizmini temsil eden “modern” bir fikir akımı olarak intikal ettiğini ancak 20. yüzyıla birlikte anti-kolonyal bir nitelik kazandığını söylemek mümkündür.¹²⁴

İslam dünyasında 19. yüzyılda milliyetçilik meselesi Rıfa’a Bedevi Rafi et-Tahtavi, Cemaleddin Afgani, Reşid Rıza gibi Müslüman düşünürler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalarda milliyetçilik daha çok sömürge karşıtlığı ve vatanseverlik üzerinden ele alınmıştır.

Milliyetçiliğe ilişkin ilk tartışmaları yürüten isimlerden biri olan Tahtavi vatan kavramının önemini şu şekilde ifade etmiştir:

“Alemlerin Rabbi’nin hikmeti, bu yurdun evlatlarının konuştuıkları dil, tek bir hükümdara sadakat ve tek bir ilahi kanuna ve siyasî idareye itaatte her zaman birleşmelerini uygun görmüştür. Bu durum Allah’ın insanlara yurtlarını yüceltmek için hep birlikte çalışmalarını ve birbirlerini tek bir ailenin fertleri gibi görmelerini emrettiğinin bir kanıtıdır. Allah, vatanın insanlar için, benzetme yerindeyse ana-babanın yerini almasını ve ortaklaşa paylaşılan bir mutluluk yuvası olmasını dilemiştir.”¹²⁵

Tahtavi, vatan kavramını toplumun Allah’ın emrettiği şekilde birleşmesini sağlayan bir unsur olarak ele almaktadır. Tahtavi’ye göre vatan kişinin hem ailesi hem de yuvasıdır ve birleştirici niteliğinden dolayı bunu Allah istemiştir. Gerçek yurtsever ise, hem vatanının kendisine sağladığı tüm haklardan yararlanabilen –ki bu

¹²² Esposito, **İslâm Tehdidi Efsanesi**, s. 101.

¹²³ **A.e.**, s. 113.

¹²⁴ Ali, “Nationalism and Islam”, s. 55.

¹²⁵ Rıfa’a Bedevi Rafi et-Tahtavi, “Yurt ve Yurtseverlik”, **Değişim Sürecinde İslam**, Ed. John Esposito, John Donohue, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 19.

hakların en önemlisi toplum içerisinde tam özgürlüktür– hem de vatanına karşı olan yükümlülüklerini yerine getiren kişidir.¹²⁶

Milliyetçilik ile ilgili ilk tartışmaların merkezinde yer alan başka bir isim de Cemaleddin Afgani'dir. İslam dünyasında milliyetçi fikir ve hareketlerin baş göstermesi, sıklıkla Afgani'nin düşünce ve girişimlerine isnat edilmektedir. Nikkie Keddie, Afgani'nin, Mısır'da bulunduğu 1871-1879 yılları arasında ve özellikle siyasi faaliyetler yürütmeye başladığı 1876 yılından itibaren gerek Mısırlılara hitaben yaptığı konuşmalarda gerekse yazılarında milliyetçilik ve vatanperverlik temalarını öncelendiği ve Mısırlıları yabancı işgaline karşı bu şekilde harekete geçirmeye çalıştığı ifade etmektedir.¹²⁷ Mısır'ın ardından gittiği Hindistan'daki faaliyet ve yazılarında da Mısır'daki konuşma ve yazılarına benzer şekilde yerel milliyetçilikleri harekete geçirmeye yönelik fikirlerin olduğunu belirtmektedir.¹²⁸ Özellikle Hindistan'da ikameti sırasında yazdığı ve İslam dünyasında milliyetçi hareketlenmeleri teşvik ve tavsiye eden “Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Gerçek Mahiyeti” adlı makalesi, İslam dünyasında milliyetçi hareketlerin ortaya çıkmasında Afgani'ye atfedilen merkezi önemi gösterir niteliktedir. Bu makalede Afgani dil birliği üzerinden milli birliğin önemine vurgu yapmaktadır:

“Dil birliği sağlanmadığında milli birliğin gerçek niteliği ve hayat gücü de olmaz. Dil birliği insanlar arasında çok büyük önem taşıyan ve temel bir iletişim yoludur. Dil Birliği, çeşitli mezheplere hizmet eden ve çeşitli arzularla yaşayan kabileleri tek bir millet bayrağı altına çağırır; onların güçlerini birleştirip tek bir amaca yönelen; toplumsal kusurları birlikte yok etmeye, milli zorlukları birlikte ortadan kaldırmaya çağırır, tüm halkı refaha ulaştırmak, felaket ve talihsizliklere kurtuluş yolları arayıp bulmak için herkesi tek ses halinde dayanışmaya davet eden, güzel bir yaşam sunan, yeni bir hayata kavuşturan, vatandaşlarına istiklal kaftanı giydiren gerçek yoldur. İnsanları birbirine bağlayan kuvvet iki önemli unsuru gerektirir; bunlar olmazsa birlik de olmaz. Bunlardan biri dil birliğidir. Buna milli birlik de denebilir, diğeri ise din birliğidir. Hiç kuşku yok ki, dil birliği, yani milli birlik, dini birlikten daha sağlam ve sabittir... Dil birliği temelinde yaratılan bu milli birlik, yavaş yavaş yabancıları da kendi kapsamına dahil eder, bu birlikle birbirine bağlı çeşitli kabileleri kuvvetlendirir,

¹²⁶ A.e., s. 20.

¹²⁷ Nikki Keddie, **Cemâleddin Efgânî: Siyasi Hayatı**, Çev. Alâeddin Yalçınkaya, İstanbul, Bedir Yayınevi, s. 118.

¹²⁸ A.e., s. 172.

kendisinin yanı sıra diğer ırklar arasındaki yeri ve değerini ortaya çıkarır ve açıklığa kavuşturur; böylece şanı ve büyüklüğü başka kabilelerce de kabul edilmiş olur. Bu aşamadan sonra bu kabileler birleşerek dünyada refah denilen üstünlüğü kazanmayı başarırlar.”¹²⁹

Afgani'nin Hindistan'da kaleme aldığı bu makalede açıkça dil birliği temelinde bir milli birlik oluşumunu desteklediği görülmektedir. Dil ve kabilelerin birliği üzerinden tesis edilecek milli birliğin ise bir millet için hayati bir öneminin bulunduğunu ifade eden Afgani'ye göre milli birlik, milleti özgürlüğe götürecektir. Öyle ki Afgani, bu uğurda milli birliğin dini birlikten bile daha sağlam olduğunu düşünmektedir.

Bununla birlikte, Afgani, milliyetçiliğin tersi yönünde olduğu düşünülen Panislamizm fikri ile de özdeşleşmiştir. Afgani isminin bir karşıtlık teşkil eder gibi görünen hem milliyetçilik hem de Panislamizm fikri ile beraber anılması durumunu iki şekilde izah etmek mümkündür. Birincisi, Afgani'nin İslam dünyasında hem Panislamizm'i hem de milliyetçi hareketleri destekler nitelikteki görüşlerinin, o dönemdeki Avrupa sömürgeciliği ile doğrudan bağlantılı oluşuyla ilgilidir. Keddie, Afgani'nin öncelikli meselelerinden birinin hatta belki birincisinin İslam dünyasındaki yabancı işgali ve bu işgalden kurtulmak olduğunu, bu çerçevede de Afgani'nin mücadelesinin temel niteliğinin emperyalizme karşı bir cevap üretmek olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Keddie, Afgani'nin, hayatı boyunca yaptığı seyahatlerde, temel söylemlerinden birisi olan anti-emperyalizmi vurgulamak için tercih edeceği görüşü gittiği bölge şartlarına göre değiştirdiğini/uyarladığını ifade etmektedir: “Bir Osmanlı devlet adamına veya uluslararası bir forumda Müslüman dinleyicilere yapılan çağrıda Pan-İslâmik fikirleri dile getirmek faydalıdır, halbuki Hindistan gibi Müslüman-Hindu karışımının bulunduğu bir bölgede, dile dayanan veya kültürel milliyetçilik, Pan-İslam'dan daha uygun olabilirdi.”¹³¹

¹²⁹ Cemaleddin Afgani, “Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Gerçek Mahiyeti”, **Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası**, Şamil Kurbanov, İstanbul Doğu Kitabevi, 2011, s. 284-285.

¹³⁰ Nikki Keddie, **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "al-Afghani"**, California, University of California Press, 1983, s. 39.

¹³¹ Keddie, **Cemâleddin Efgânî**, s. 157. Ayoob da Keddie ile benzer görüşlere sahiptir. Ayoob'a göre Afgani için hem Panislamizm hem de milliyetçilik anti-emperyalist mücadelede taktiksel olarak uygulanan birbirine yakın iki fikirdir. Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 134.

Bu stratejik görünen tavrı dışında, Afgani'nin çelişkili gibi görünen durumunun ikinci izahı, bu iki görüşün, yani Panislamizm ve milliyetçiliğin, 20. yüzyıla kadar ciddi bir çelişki barındırmadığı şeklindedir. Başka bir ifadeyle, her ne kadar 20. yüzyılda bu iki fikir ciddi çelişkiler barındırsa da Afgani'nin yaşadığı dönem ve şartlar için bu çelişkiler fazla önem arz etmemekteydi.¹³² O, her iki görüşü de yabancı işgalinden kurtulmaya hizmet edecek anti-emperyalist birer silah olarak kullanmaya çalışmış, yabancı işgalinden kurtuluşu ve yabancılara karşı güçlenmeyi, İslam'a en büyük hizmetlerden biri olarak benimsediği reformist yaklaşımın gerçekleşmesinin adeta bir ön şartı olarak görmüştür.¹³³

Milliyetçilik meselesine ilişkin ilk tartışmalarının diğer bir ismi olan Reşid Rıza da milliyetçiliği yurtseverlik kavramı üzerinden değerlendirmiştir:

“Yurtseverlik, çağdaş bir mefhum olarak farklı dinlerden insanların, anavatanlarındaki birliğini, üzerinde buldukları toprak parçasını ortaklaşa savunmalarını vurgular. İnsanlar, ülkelerinin bağımsızlığını korurlar, kaybettikleri geçmişlerini kazanmaya çalışırlar ve onu geliştirirler (kalkındırırlar).”¹³⁴

Rıza'nın yurtseverlik kavramını ele alış biçimi de doğrudan anavatanın savunması ve bağımsızlık vurgusu ile ilgilidir. Rıza bunun cahiliye asabiyeti ile karıştırılmamasını özellikle vurgular. Rıza'ya göre yurtseverlik ve asabiyet arasındaki farkın ölçütü hak ile batıl ayrımıdır. Rıza buna delil olarak “asabiyye, bir kimsenin halkını batılda desteklemesidir” hadisini göstermektedir.¹³⁵ Bu çerçevede, Rıza'ya göre “akrabaları, halkı ve anavatanı uğruna batılı savunmayı yasaklamak İslam'ın gereklerinden” olmakla birlikte, müminlerin kendilerine saldıran düşmanlara karşı savaşması Allah'ın emirlerindedir. Bu da batılı savuşturmak anlamına gelmektedir ki cahiliye asabiyeti ile açıklanamaz.¹³⁶

Yurtseverliğe ilişkin olumlu görüşlerinin yanında, Rıza'nın genel olarak milliyetçiliğe yaklaşımında ikili bir tavrının da söz konusu olduğunu ifade etmek

¹³² Keddî, **Cemâleddin Efgânî: Siyasi Hayatı**, s. 146.

¹³³ **A.e.**, s. 156-157.

¹³⁴ Reşid Rıza, “İslam'da Yurtseverlik, Milliyetçilik ve Grup Ruhu (Asabiye)”, **Değişim Sürecinde İslam**, Ed. John Esposito, John Donohue, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 62.

¹³⁵ **A.e.**, s. 61.

¹³⁶ **A.y.**

gerekir. Rıza *Hilafet*¹³⁷ isimli en önemli eserinde İslami evrensellik adına hilafet kurumu savunmakla birlikte aynı zamanda hilafet ve Arap milliyetçiliği arasındaki gerilimi de canlı bir şekilde işlemiştir. Rıza, etnik üstünlük fikrini kesin bir dille reddetmekle birlikte Suriye kökenli Arap milliyetçiliğinin de oldukça aktif bir sözcüsü konumunda bulunmuş ve hatta 1920’de Suriye Ulusal Kongresi’nin başkanı olmuştur. Bunu, onun İslami evrensellik ve Arap milliyetçiliği arasında gidip geldiğine işaret eden bir durum olarak değerlendirmek mümkündür.¹³⁸

İslam dünyasında milliyetçilik fikrinin ve bu fikirle ilişkili kavramların 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslüman düşünürler tarafından tartışıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, I. Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında Osmanlı’ya karşı Arap isyanları baş göstermiş olmakla birlikte, İslam coğrafyasında ortaya çıkan İslamcı hareketlerin modern ulus devlet ve milliyetçilik fikriyle gerçek anlamda nasıl bir ilişki kurduğunu görmek için 20. yüzyılın ilk çeyreğinin sonra ermesini beklemek gerekmektedir. Çünkü gerek I. Dünya Savaşı’nın ardından Osmanlı’nın dağılmasını izleyen süreçte (iki savaş arası dönemde) gerekse II. Dünya Savaşı’nın ardından yaşanan dekolonizasyon sürecinde, daha önce Batılı devletler tarafından sömürgeleştirilmiş olan birçok İslam ülkesi bağımsızlığına kavuşmuştur.

1.3. MODERN ULUS DEVLET ve MİLLİYETÇİLİK KARŞISINDA İSLAMCILIK

20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan gelişmeler bir bütün olarak düşünüldüğünde, ortaya çıkan durum İslam coğrafyası için oldukça yeni sayılırdı. Hilafet merkezi olan Osmanlı’nın I. Dünya Savaşı’nın ardından dağılması ve 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin yöneticileri tarafından 1924 yılında hilafetin ilga edilmesi ile ortaya çıkan durum, hem iki savaş arası dönemde hem de II. Dünya Savaşı’ndan sonra bağımsızlığına kavuşan İslam ülkeleri için, özellikle bu ülkelerin nasıl bir devlet ve yönetim modeli benimseyeceği hususunda, soru işaretleri barındırmaktaydı.

¹³⁷ Bkz.: Reşid Rıza, *Hilafet: En Büyük Önderlik*, Çev. Mehmet Çelen, İstanbul, Mana Yayınları, 2010.

¹³⁸ Hamid İnanet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 133-134.

İslam dünyası, her ne kadar 8. yüzyılın ikinci yarısından sonra, Endülüs Emevilerinin Abbasilerden ayrılması ile başlayan süreçte fiili olarak çeşitli imparatorluk, krallık, ya da beylikler şeklinde bölünmüş olsa da, ümmetin politik birliği fikrinin en azından Sünniler arasında devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu birlik fikri, tartışmalı da olsa, 1517’de Osmanlı’nın Mısır’ı fethinden ve hilafetin Osmanlı’ya taşınmasından sonra da 1924 yılına kadar sürdürülmüştür.¹³⁹ Ancak, hem Osmanlı İmparatorluğu dağıldıktan sonra hem de dekolonizasyon sürecinde bağımsız olan İslam ülkelerinin karşılaştığı yeni durumda neredeyse tek bir seçenekleri mevcuttu: Ulus devlet modeli ve ulus devletler sistemi.

Bu çerçevede, son evrensel İslami düzen olan Osmanlı’nın dağılmasını izleyen süreçte ve II. Dünya Savaşı’nın ardından yaşanan dekolonizasyon süreci ile birlikte İslam dünyasının Batılı ulus devletler sistemine intikal ettiğini ve Müslüman halkların peş peşe *ulus* statüsü kazandığını ifade etmek mümkündür.¹⁴⁰ İslam dünyasının ulus devletler sistemine intikali ve yeni kurulan Müslüman nüfusa ve mirasa sahip devletlerin ulus devlet modelini benimsemesi Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar İslam coğrafyasındaki İslamcı hareketlerin çeşitlenmesi ve çoğalması anlamına gelmekteydi. Bu durum, aynı zamanda “İslami” kelimesinin ve İslam adına üretilen politikaların siyasi sınırları aşan evrenselliğinin egemen ulus devletlerin sınırları ile kuşatılması anlamına da gelmekteydi.¹⁴¹ Ulus devletler sistemi İslam dünyasının daha önce geleneksel biçimde bölündüğü krallık, imparatorluk ya da beyliklerden kavramsal olarak çok farklıydı ve üstelik milliyetçilik fikrinin İslam’ın ümmet kavramına çok temel teorik ve pratik meydan okuması söz konusuydu. Bu milliyetçilik fikri ile birlikte, kendi üstünde hiçbir üst kuruluş tanımayan ulus devlet, vatandaşlarının bağlılığını sağlayan tek merkez haline gelmiştir.¹⁴²

Bu süreç içerisinde Müslüman düşünürler arasında, çözüme kavuşturulması hiç de kolay olmayan önemli bir tartışma başlamıştır. Söz konusu tartışmanın odak noktasında “belli bir insan toplumunun ihtiyaç ve vasıflarıyla ilgili zamanla sınırlı

¹³⁹ Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 31-32.

¹⁴⁰ Bassam Tibi, **Arab Nationalism Between Islam and The Nation-State**, 3. bs., London, Macmillan Press, 1997, s. 219. İlayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 209.

¹⁴¹ Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 15.

¹⁴² **A.e.**, s. 32.

ilkeler bütünü olarak ulusçulukla, mensupları arasında takvadan başka bir ayırım gözetmeyen ebedi ve evrensel bir mesaj olarak İslam arasındaki temel zıtlık” bulunmaktadır.¹⁴³ Dolayısıyla, modern dönemde, İslam dünyasının bu konuyla alakalı iki önemli siyasi kavramla karşı karşıya kaldığını ifade etmek mümkündür. Bunlardan birincisi ulus devletinin meşruiyet dayanağı seküler milliyetçilik, diğeri ise bunun tam aksi yönde, tüm İslam ümmetini evrensel bir düzene davet eden İslami hükümdür.¹⁴⁴

O halde, böyle bir gerilim içerisinde İslamcılığın, modern ulus devlet ve milliyetçilik karşısında nasıl bir tavır sergilediği, bu yapı ve düşünceyle ilişkisinin nasıl geliştiği, İslam dışındaki dinlerin milliyetçilikle olan ilişkisiyle İslamcılığın milliyetçilik ile ilişkisi arasında benzerlikler olup olmadığı gibi soruları tartışmak gerekmektedir.

İslam dahil dünya genelindeki birçok dinin ulus devlet ve milliyetçilikle ilişkisi benzer biçimde gelişmiş ve yine dinler içerisinde millet inşa süreçlerine benzer tepkiler verilmiştir. İslam dışındaki dinlerin ulus devlet ve milliyetçilikle olan ilişkisi, önceki başlıklarda gösterildiği gibi, büyük ölçüde benimseme ve dahil olma minvalinde gelişmiştir. Bu ilişki biçiminin benzerinin İslamcılık için de geçerli olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü İslamcılık, tüm söylemlerindeki temel referansı İslam olan bir akımdır ve İslam’ın siyasal, sosyal ve hukuki alanların tümünü kapsayacak şekilde, hayatın tüm alanlarını kuşatması gerektiği iddiasına sahiptir. Dünya genelindeki birçok dinin ulus devlet ve milliyetçilikle ilişkisinin benzer biçimde gelişmesi ve İslamcılığın da dini doktrine dayalı bir akım olması, ulus devlet ve milliyetçilikle olan ilişkisini ele alırken diğer dinlerde görülen ilişki biçimiyle benzerlik kurmayı mümkün kılmaktadır. Yani, İslamcılığın ulus devlet, milliyetçilik, millet ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan *ana akım* ilişkisini, diğer dinlerde olduğu gibi, bir benimseme ve dahil olma ilişkisi olarak nitelendirmek mümkündür.

Bununla birlikte, yine İslam dışındaki dinler içerisinde görüldüğü gibi, İslamcı isim ve hareket arasında da ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara kuşkuyla yaklaşan, bunlara itiraz eden, entegre olmayı

¹⁴³ İneyet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 209.

¹⁴⁴ Tibi, **Arab Nationalism**, s. 220.

reddeden *radikal* isimler ve hareketler bulunmaktadır. Bu isim ve hareketler, diğer dinler içerisinde görülen radikal isim ve hareketlere benzer biçimde, ulus devlet yapılarının, milliyetçilik düşüncesinin, milli kimliklerin İslam'la ve İslam'ın öngördüğü düzenle bağdaşmadığı ve bağdaşmasının mümkün olamayacağını savunmakta ve bu doğrultuda milli siyaset alanlarına dahil olmayı, söz konusu düzeni benimsemeyi reddetmektedir.

Dolayısıyla, İslamcılık için de ulus devlet ve milliyetçilikle ilişkisi bağlamında *ana akım İslamcılık* ve *radikal İslamcılık* ayrımını yapmak mümkün ve anlamlıdır. Bu ana akım ve radikal İslamcılık ayrımının, Türkiye dahil İslam dünyasının farklı coğrafyalarında 20. yüzyıl boyunca gelişen birçok İslamcı hareket için geçerli olduğu söylenebilir. Türkiye İslamcılığının modern ulus devlet ve milliyetçilik karşısındaki tavrını söz konusu ayrım çerçevesinde ele almadan önce, İslamcılığın hem kendi içerisinde hem de kendi dışındaki isimleri ve hareketleri etkileme açısından güçlü olduğu Mısır ve Hint altkıtasındaki İslamcı düşünürleri ve hareketleri incelemek, bunlarla Türkiye İslamcılığı arasında kurulacak benzerliği göstermesi hususunda faydalı olacaktır.

1.3.1. İslamcılığın Milliyetçiliği ve Ulus Devleti Benimsemesi: Ana Akım İslamcılık

Modern ulus devlet ve milliyetçilik karşısındaki ana akım İslamcı pozisyonu, 20. yüzyılın ilk yarısında İslam'ın –her ne kadar tartışmalı da olsa– hilafete dayalı geleneksel siyasal sisteminin ortadan kalkmasını ve İslam dünyasının bir şekilde ulus devletler sistemine intikal etmesini takip eden süreçte, İslamcılığın ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimliklerle kurduğu irtibatta yaygın olarak sergilediği tavırlardan kaynaklanan pozisyon olarak nitelendirmek mümkündür. Daha önce ifade edildiği gibi, söz konusu ana akım İslamcı pozisyonu belirleyen tavrın da söz konusu bu yapı, düşünce ve kavramları benimseme yönünde olduğu görülmektedir. Peki nasıl?

Her şeyden önce, milliyetçilik fikrinin İslamcılığın ana akım çizgisini temsil eden düşünürler tarafından kategorik bir şekilde reddedilmediğini ifade etmek gerekmektedir. Bu bakış açısı için milliyetçilik, belirli yorumlar ile İslam'la

uzlaştırılabilir ve İslamcı düşünceye adapte edilebilir bir fikirdir. Milliyetçiliği İslam'la uzlaştırmanın en tipik yolu ise *müspet* ve *menfi* milliyetçilik ayrımı yapmaktır ki, ana akım İslamcı pozisyonda bulunan düşünürlerin en çok başvurduğu yöntem de budur. Buna göre müspet milliyetçilik İslam'a aykırı olmayan ve İslam'da yeri olan milliyetçilik türüdür. Hatta bazı düşünürlerin yorumlarına göre, milliyetçilik en doğru biçimiyle İslam'da yer almaktadır. Buna karşın, menfi milliyetçilik ise milliyetçiliğin Batılı anlamına tekabül etmektedir ki, bu da seküler ve etno-merkezci özellikleri baskın olan yorumudur. İslamcılar için bu tip bir milliyetçilik esasen ırkçılıktır. Irkçı olduğu için de ayrıştırıcı bir özelliğe sahip olan bu tip milliyetçiliğin İslam'da yeri yoktur.

Bu doğrultuda, İslam'a aykırı olmayan müspet bir milliyetçilik anlayışının da mümkün olduğu görüşünde olan İslamcı düşünürler tarafından milliyetçilik daha çok *vatanseverlik* şeklinde yorumlanmıştır. Kuşkusuz, bu yorum İslam dünyasının sömürge yönetimlerine karşı verdiği bağımsızlık mücadelesi ile de yakından ilişkilidir. Çünkü İslamcı düşünürler, milliyetçilik fikrini İslam düşüncesiyle uzlaştırma yoluna giderken vatan ve vatanseverlik gibi kavramların İslam'da ve İslam tarihinde ne kadar önemli bir yer tuttuğunu ve hatta yabancı işgaline karşı vatan savunmasının İslam'ın emirlerinden olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir.

Milliyetçiliğin dışında ama ondan bağımsız olmayarak, İslamcıların yeni düzende karşılaştıkları diğer bir mesele de ulus devlettir. Devlet meselesinin esasen İslamcı düşüncede merkezi bir öneme sahip olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ana akım çizgideki İslamcı düşünürler de, Batı'dan İslam dünyasına intikal eden egemen ulus devletleri İslamileştirilebilecek birer aygıt olarak değerlendirmektedir. Böylelikle İslamcı düşüncede merkezi bir önemi bulunan devlet meselesini de aşabileceklerini düşünmektedir.

Öte yandan, ana akım İslamcı düşünürler için ulus devletler sistemi de –tüm eşitsizliklerine ve problemlerine rağmen– belirli ölçülerde kabul edilebilir bir sistem olarak görülmektedir. Hem ulus devleti hem de ulus devletler sistemini –belirli ölçülerde– kabul eden ve İslamcılığın milli alanlarla ilişkisinde ana akımı temsil eden düşünürler elbette ki İslam'ın ümmet tasavvurunu ve bu tasavvurun bir parçası olarak görülen birlik fikrini bir kenara bırakmış değildir. Ancak, böyle bir birlik fikri tüm Müslümanları tek bir siyasal çatı altında toplamayı hedefleyen Panislamizm

fikrinden farklıdır. Düşünürden düşünüre göre değişmekle birlikte, söz konusu olan birlik fikri ayrı ayrı egemen Müslüman devletlerin oluşturacağı ve gevşek bir konfederasyon fikrine benzer bir yapılanma gibidir. Ayrıca böyle bir birlik fikri söz konusu düşünürler için öncelik olmayıp, uzun vadeli bir proje niteliği taşımaktadır.

Bu çerçevede, milliyetçilik İslam dünyasında tartışılmaya başlandıktan ve özellikle de İslam dünyası ulus devletler sistemine intikal ettikten sonraki süreçte, İslamcılık içerisinde de, İslam dışındaki dinlerde görülene benzer biçimde, dinle meczedilmiş bir milliyetçilik anlayışı gelişmiştir. Başka bir ifadeyle, İslam dışındaki coğrafyalarda görülene benzer şekilde, milliyetçiliğin içeriği dini düşünce, anlatı, motif ve sembollerle doldurulmuş ve milliyetçilik dini nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla da, ana akım İslamcılık için milliyetçilik fikrinin, ulus devlet modelinin ve milli kimliklerin ontolojik bir sorun teşkil ettiğini ifade etmek mümkün değildir. İslamcı düşünür ve hareketler için önemli olan bu düşünce, yapı ve kavramların içinin nasıl doldurulacağı ve yorumlanacağıdır. Yani, ana akım İslamcı pozisyonda bulunan düşünür ve hareketlerin temel kıstası bu düşünce, yapı ve kavramların İslami bir içerikle doldurulmasıdır.

Ana akım İslamcılığın en önemli temsil isimlerinden biri Mısırlı düşünür Hasan el-Benna ve hareketlerinden biri de el-Benna'nın kurucusu olduğu Müslüman Kardeşler Teşkilatı'dır. Mısır'da 1928 yılında kurulan Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurucu lideri olan Hasan el-Benna (1906-1949), suikasta uğradığı 1949 yılına kadar bu liderliğini sürdürmüştür. İslam dünyasındaki en eski ve etkili İslamcı hareketlerden biri olan Müslüman Kardeşler, el-Benna liderliğinde, yirmi yıl gibi bir süre içerisinde iki milyona yakın üyeye ulaşmış (Mısır'ın o dönemdeki nüfusunun on dokuz milyon olduğu düşünülürse, bu rakam azımsanmayacak düzeydedir) ve uluslararası bir kitle hareketi haline gelmiştir. Müslüman Kardeşler, diğer Arap ve İslam ülkelerindeki hareketlere de esin kaynağı olmuş ve model oluşturmuştur. Ayrıca, Suriye ve Ürdün gibi ülkelerde aynı isimle teşkilatlar kurulmuştur.¹⁴⁵ El-Benna'nın toplumsal düzen kavramsallaştırması İslam'ın Müslümanların hayatlarının her alanını kuşatıcı olduğu total bir düzendir. El-Benna'ya göre bu düzen, Kur'an'ın

¹⁴⁵ Paul Brykczynski, "Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb", **History of Intellectual Culture**, C. 5, No: 1, 2005, s. 1-2. Müslüman Kardeşler Teşkilatı ile kapsamlı bir çalışma için bkz.: Richard P. Mitchell, **The Society of Muslim Brothers**, New York, Oxford University Press, 1993.

anayasa olması, hükümetin yürütme görevinde İslam'ın şura prensibini uygulaması, yöneticilerin İslam'ın kurallarıyla ve halkın iradesi ile bağlı olması gibi prensipleri içermektedir. Bununla birlikte, İslami düzenin gerçekleştirilmesi için, aşağıdan yukarı doğru bir strateji ile öncelikle toplumun İslamileştirilmesi gerekmektedir.¹⁴⁶

Öte yaandan, El-Benna'nın ve Müslüman Kardeşlerin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimliklerle ilişkisi, bunları benimseme şeklinde gelişmiştir. Bu durum, el-Benna'nın ve Müslüman Kardeşlerin milliyetçilik, ulus devlet ve milli kimlik gibi düşünce, yapı ve kavramlara yaklaşımında kolaylıkla görülebilmektedir. El-Benna, her şeyden önce, Müslüman doğu milletlerinde “İslâmın bu fikirlerden uzak olduğu”, yurtseverliğin ve milliyetçiliğin “İslâmın millet birliğini parçalayacağı”, ve “gençler arasındaki bağları zayıflatacağı” yönünde yer eden düşünceler olduğunu ifade etmekte ve bunu bir “yanlış anlayış” olarak nitelendirmektedir.¹⁴⁷ Bu doğrultuda, el-Benna “yurtseverliğin ve milliyetçiliğin İslam dininde; Avrupalıların söyleyip yazdıklarından daha mükemmel, daha temiz, daha üstün, daha muazzam bir şekilde” yer aldığını dile getirmektedir.¹⁴⁸ Öte yandan, bu meseleye ilişkin yanlış anlayışın büyük bir tehlike olduğunu da belirten el-Benna, bunu düzeltmek için Müslüman Kardeşler'in milliyetçilik meselesine karşı tavrını etraflıca izah etmektedir.

El-Benna, milliyetçiliği farklı tiplere ayırmaktadır. Bunlar “ecdat milliyetçiliği”, “akraba milliyetçiliği”, “teşkilat milliyetçiliği”, “ırkçı milliyetçilik” ve “saldırgan milliyetçilik”tir. Bunlardan ecdat milliyetçiliğini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Milliyetçilikle şeref duyanlar, şayet bununla ‘nesillerin izzet ve şeref sahibi olmakta atalarının yollarını tutmalarını, bu yönden atalarının kendilerine örnek olmalarını, ecdadının güzel vasıflarına sınıksız sarılmalarını ve ondan şeref duymalarını’ ileri sürüyorlarsa, biz bunu hoş karşılıyoruz. Bunu teşvik ediyor ve bu fikri kabulleniyoruz.”¹⁴⁹ Bu, ifadelerini “İnsanlar madenler gibidir. Cahiliyet devrinde üstün olanlar İslâmiyet devrinde de üstünlerdir. Yeter ki, anlayışlı olsunlar.” hadisiyle destekleyen el-Benna'ya göre “İslâm dini, faziletli ve dürüst olan bu tip

¹⁴⁶ Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 70-71.

¹⁴⁷ Hasan el-Benna, “Yurtseverlik”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 224.

¹⁴⁸ **A.e.**, s. 224.

¹⁴⁹ Hasan el-Benna, “Milliyetçilik”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 229.

milliyetçiliğe mani değildir.”¹⁵⁰ Öte yandan, akraba milliyetçiliği için “şayet milliyetçilik ile ‘kişinin yakınlarına ve milletine iyilik etmeyi benimsemesi’ kastedilirse, bu da doğrudur, yerindedir. Kim, aralarında büyüdüğü akrabalarını ve milletini başkasına tercih etmez, akrabaları için elinden geleni yapmaz?..”¹⁵¹ ifadelerini kullanan El-Benna teşkilat milliyetçiliğini ise şöyle izah etmektedir: “Milliyetçilikle ‘hepimizin çalışması, cihad etmesi, her cemiyetin kendine düşen vazifeyi yerine getirmesi ve böylece zafer meydanında birleşmemiz kastediliyorsa, bu fikre biz de katılırız.”¹⁵²

Bu üç tip milliyetçiliği, yani ecdat, akraba ve teşkilat milliyetçiliklerini olumlayarak izah eden el-Benna, İslam’ın bu tip milliyetçilikleri yasaklamadığını ifade etmekte, kendilerinin de bunları kabul ettiğini ve bunların benimsenmesini teşvik ettiklerini söylemektedir.¹⁵³

Ancak, el-Benna diğer iki tip milliyetçiliği sert bir şekilde eleştirerek izah etmektedir. İrkçı milliyetçilik için, “şayet milliyetçilikle ‘kaybolmuş cahiliyet adetlerini diriltmek, kokmuş hatıraları anmak, yerleşmiş menfaatli medeniyeti silmek, İslâm inancından sıyrılıp çıkmak, milliyetçilik iddiasıyla ırkçılık gütmek’ kastediliyorsa, bu, felâkete giden bir milliyetçiliktir”¹⁵⁴ ifadelerini kullanan el-Benna şöyle devam etmektedir: “İşte milliyetçilikte kötü olan tip budur. Bu çeşit milliyetçiliğin sonu vahimdir.”¹⁵⁵ El-Benna bu tip milliyetçiliği benimseyenlerin “Allah’ın hak dini olan İslama” hiçbir şekilde zarar veremeyeceklerini ifade etmekte¹⁵⁶ ve bu görüşünü bir ayetle desteklemektedir: “Eğer İslâmdan yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir kavim getirir, sonra da onlar sizin benzeriniz olmazlar. İslâma sınıksız sarılırlar.”¹⁵⁷ El-Benna’nın sert bir şekilde eleştirdiği ve reddettiği diğer milliyetçilik tipi saldırgan milliyetçiliktir. El-Benna’ya göre “eğer milliyetçilikle ‘ırkçılık güdülsün, kendi ırkını yüceltmek için diğer ırkları kurban etmek, izzet ve şerefini yok etmek’ istenirse, elbette böyle bir milliyetçilik

¹⁵⁰ A.e., s. 230.

¹⁵¹ A.e., s. 230.

¹⁵² A.e., s. 230.

¹⁵³ A.e., s. 230.

¹⁵⁴ A.e., s. 230-231.

¹⁵⁵ A.e., s. 231.

¹⁵⁶ A.e., s. 231.

¹⁵⁷ Kur’an i. 47.

insanlıktan çok uzaktır.”¹⁵⁸ El-Benna bu tip milliyetçiliğe Almanya’daki Nazizm ve İtalya’daki faşizm örneklerini vermekte ve bunun insanların bazı batıl inançlar için birbirini yok etmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁵⁹

Bununla birlikte, el-Benna, “her milletin, kendine ait birtakım hususiyetleri bulunduğunu, ahlâki meziyetleri olduğunu... az çok fazilet ve ahlâktan nasibi olduğunu... keza fazilet ve ahlâkta birbirinden üstün olduklarını da” bildiklerini ve “Arapların da bu meyanda büyük bir nasipleri olduğuna” inandıklarını dile getirmekte¹⁶⁰ ve eklemektedir: “Fakat hiçbir zaman bu meziyet, bu hususiyet başkalarına saldırmak için bir vasıta yapılmamalıdır.”¹⁶¹

El-Benna İslam ümmetinin iki esasa dayandığını ifade etmektedir. Buna göre “bütün insanlar Hz. Adem’den gelmişlerdir. Bu sebeple bütün insanlar kardeşler. İnsanlar birbirinden ancak çalışmakla ve takva ile üstün olabilirler.”¹⁶² Bu iki esas çerçevesinde, “Müslüman Kardeşler, ‘düşmanlık güden milliyetçiliği’ reddederler. Biz ne Fir’avunculuk, ne Arapçılık, ne Fenikecilik, ne de Suriyecilik güderiz... Bizce inanç bağı kan ve vatan bağından daha mukaddestir.”¹⁶³

Görüldüğü gibi milliyetçiliği farklı tiplere ayıran el-Benna, bu tipler arasında müspet ve menfi ayrımı yapmaktadır. El-Benna’ya göre, müspet olan ecdat, akraba ve teşkilat milliyetçiliklerinin hepsinin İslam’da yeri vardır ve hatta bunlar İslam’ın emirleridir. Menfi olan ırkçı ve saldırgan milliyetçilik tiplerinin ise İslam’da yeri yoktur, dolayısıyla da bu tip milliyetçilikler asla kabul edilemez. Daha önce ifade edildiği gibi, ana akım çizgiyi temsil eden İslamcı bir düşünür olarak el-Benna milliyetçilik fikrine kategorik bir karşı çıkış içerisinde değildir. Tipik bir ana akım İslamcı tavrı sergileyen el-Benna, bu fikrin Batılı yani seküler ve etno-merkezci anlamına itiraz etmektedir. Çünkü modern ulus devletleri ortaya çıkaran ve adeta yeni bir “put” yaratan Batılı dar milliyetçilik anlayışı aynı zamanda bir şirk objesi yaratmıştır. Söz konusu dar ve seküler milliyetçilik anlayışı da bu şirkin en büyük suçlusudur.¹⁶⁴ Dolayısıyla, el-Benna için önemli olanın milliyetçilik fikrinin İslami

¹⁵⁸ El-Benna, “Milliyetçilik”, s. 231.

¹⁵⁹ A.e., s. 231.

¹⁶⁰ A.e., s. 233.

¹⁶¹ A.e., s. 233.

¹⁶² A.e., s. 232.

¹⁶³ A.e., s. 232-233.

¹⁶⁴ Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, s. 264.

bir içerikle doldurup, bu fikre İslami bir nitelik kazandırmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böyle müspet bir milliyetçilik anlayışının el-Benna için son derece makul ve makbul olduğu görülmektedir. Zaten el-Benna bunu açık bir şekilde dile getirmektedir: “Müslüman Kardeşler’in milliyetçiliği İslâma dayanır.”¹⁶⁵

El-Benna, vatanseverlik ve milli bağımsızlık meselelerinde de benzer düşüncelere sahiptir. Mesela el-Benna için vatan sevgisi İslam’ın emirlerindedir: “Şayet yurtseverliği iddia edenler, bu davalarıyla ‘vatan sevmeyi ve ona karşı merhametli olmayı’ kastediyorlarsa, bu davaları bütün insanların yaratılışında mevcuttur. Hem de İslâm dinince emredilmiş bir hükümdür.”¹⁶⁶ El-Benna’ya göre bu, sevgiye dayalı yurtseverliktir. Milli bağımsızlık için de “şayet yurtseverlik iddia edenler, yurtseverlik ile ‘memleketi düşmanlardan kurtarmak için bütün güçle çalışmayı, memleketi istiklâle kavuşturmayı ve vatandaşlara hür ve aziz olma fikirlerini aşılama’yı’ kastediyorlarsa biz onlarla beraberiz”¹⁶⁷ ifadelerini kullanan El-Benna, bunu hürriyetçi yurtseverlik olarak tanımlamaktadır. El-Benna bu tip bir yurtseverliğin İslam’a göre çok önemli olduğunu vurgulamış ve bu görüşünü şu ayetlerle örneklendirmiştir: “İzzet ve şeref, ancak Allah’ın, Resulü’nün ve mü’minlerindir. Fakat münafıklar bunu bilmezler.”¹⁶⁸ “Allah, mü’minler aleyhine kâfirlere asla hakimiyet vermeyecektir.”¹⁶⁹

El-Benna ve Müslüman Kardeşler’in milli birlik ve milli kimlik meselelerine yaklaşımı da aynı doğrultudadır. Yani bu kavramlar İslami bir niteliğe sahip olmalıdır. Bu çerçevede, Mısırlılığın davalarında ayrı bir öneminin olduğunu ifade etmektedir. El-Benna’ya göre Mısır İslam vatanından bir parçadır ve bu yönüyle Mısırcılık davası gütmenin İslam’a davette bulunan bir düşünceyle uyuşmayan bir yanı bulunmamaktadır. Mısır için çalışmak Arap dünyasına, doğuya ve İslam alemine çalışmaktır.¹⁷⁰ El-Benna Mısır konusunda şu şekilde devam etmektedir:

¹⁶⁵ Hasan el-Benna, “Müslüman Kardeşler Davası”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 29.

¹⁶⁶ El-Benna, “Yurtseverlik”, s. 224-225.

¹⁶⁷ **A.e.**, s. 225.

¹⁶⁸ Kur’an i. 63.

¹⁶⁹ Kur’an i. 4.

¹⁷⁰ Hasan el-Benna, “Müslüman Kardeşler’in Davasında Milliyetçiliğin, Irkçılığın, Şarklılığın ve Cihanşümullüğün Yeri Nedir?”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset s. 384.

“Biz eski Mısır tarihine önem verilmesine, eski Mısırlılardan kalan medeniyet eserlerine ve çeşitli ilim ve bilgilere ehemmiyet verilmesine karşı değiliz. Biz, bir tarih, bir ilim vasıtası olarak Mısır’a karşı değiliz. Fakat biz, Allah’ın İslâm nuruna kavuşturduğu, İslâm ile izzet ve şerefini artırdığı, İslâm vasıtasıyla putçuluğun kirlerinden temizlediği, şirkin mikroplarından arındırdığı, cahiliyet âdetlerinden kurtardığı bu Mısır’ın; tekrar eski Mısır medeniyeti metodlarıyla idare edilmesine bütün gücümüzle karşıyız.”¹⁷¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, El-Benna’nın Mısır tasviri ve tahayyülü İslam’dan ve İslam tarihinden bağımsız değildir. El-Benna, İslam öncesi Mısır medeniyetini belirli yönleriyle kabul edebileceklerini belirtmektedir. Ancak bu durum Mısır’ın, kendi ifadesiyle “ilim ve tarih vasıtası” olmasıyla sınırlıdır. Söz konusu Mısır’ın yönetimi olduğunda, eski Mısır medeniyetinin İslam dışı yönetim biçimlerine kesinlikle karşı olduklarını özellikle vurgulamaktadır.

Bununla birlikte, el-Benna, milliyetçilik hususunda birçok eleştiri aldıklarını, bu husustaki en temel eleştirinin Müslüman Kardeşlerin milliyetçilik anlayışından şüphe edilmesi ve İslami düşünceleri benimsemelerinin samimi milliyetçi olmalarına engel teşkil etmesi olduğu ifade etmektedir.¹⁷² El-Benna bu eleştirilere cevap verirken bir yandan İslam yolundan şaşmayacaklarını dile getirmekte, diğer yandan da bu durumun milliyetçi olmalarına engel olmadığı görüşündedir. Hatta gerçek milliyetçilerin kendileri olduğu ifade eden el-Benna’ya göre vatan sevgisi ve vatana hizmet etmek Allah’ın emridir.

El-Benna Araplık ve Arap birliği konusundaki görüşlerini ifade ederken öncelikle “Arap” kelimesinin tanımını yapmaktadır. El-Benna kime Arap deneceğini şu hadisle izah etmektedir: “Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız birdir. Dininiz birdir. Araplık anne ve babadan Arap olmakla değil, Arapça konuşmaktır. Kim

¹⁷¹ A.e., s. 384.

¹⁷² Hasan el-Benna, “Milli Birlik, Arap Birliği ve İslâm Birliği Konularında Müslüman Kardeşler’in Görüşü”, **Risaleler 2**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 45-46. El-Benna’nın söz konusu eleştirilere verdiği cevapların bir kısmı şu şekildedir: “Her Müslümanın bulunduğu hududu koruması ve içinde yaşadığı vatanına hizmet etmesi farzdır. İşte bunun içindir ki, Müslüman kişi en samimi milliyetçi ve vatandaşlarına en faydalı bir insandır. Çünkü böyle olmak alemlerin Rabbi olan Allah tarafından farz kılınmıştır. Müslüman Kardeşler, vatanlarının menfaatini en çok sevenler ve milleti uğrunda kendilerini feda eden kimselerdir. Onlar bu aziz ve şerefli vatanları için her saadeti, izzet ve şerefi, ilerleme ve başarıyı candan dilerler... Müslüman Kardeşler, vatanlarını severler, milli birliği korumaya çalışırlar. Vatani için samimi, uğrunda kurban olan, onun için her saadeti ve üstünlüğü temenni ve niyaz eden bir insanı asla tenkit etmezler. Bir milliyetçi için böyle olmak kâfidir.” A.e., s. 46-47.

Arapça konuşursa o Arabdır.”¹⁷³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, el-Benna Araplığı, ırk ve soy bağlamından koparıp dil üzerinden tanımlamaktadır. Ayrıca bu tanımlamayı İslam peygamberi Hz. Muhammed’e referansla yaparak Arap olmaya İslami bir anlam da yüklemektedir. Daha sonra Arapların İslam açısından son derece önemli olduğunu vurgulayan el-Benna bu önemi “Araplar zelil olunca İslâm zelil olur”¹⁷⁴ hadisiyle dile getirmektedir. El-Benna Arap birliği hususundaki düşüncelerini ise şu şekilde dile getirmektedir:

“İslâm dini, Araplar biraraya gelmedikçe, gereken kalkınmaya ulaşmadıkça ilerleyemez. Arap vatanının her tarafındaki bir karış toprağı kendi yerimizden ve kendi vatanımızdan sayarız. Ne coğrafi hudutlar, ne de siyasi bölünmeler kalbimizdeki Arap İslâm birliğini parçalayamaz.”¹⁷⁵

El-Benna Arapların birleşmesini ve Arap birliğinin tesis edilmesini İslam’ın yeniden eski gücüne kavuşması açısından çok önemli görmektedir.¹⁷⁶ Öte yandan, bu birlik aynı zamanda Müslüman Kardeşlerin hedefine ulaşmasında önemli bir merhaleyi de oluşturmaktadır. El-Benna esasen Müslüman Kardeşler’in davasını “cihanşümül” bir dava olarak tanımlamaktadır.¹⁷⁷ El-Benna’ya göre “Cihanşümüllüğe ulaşmak için insanların ilk önce milliyetçilik düşüncesi ile birleşmeleri gerekiyordu. Böylece ilk çekirdekler saçılacak ve ilk adımlar atılmış olacaktır.”¹⁷⁸ El-Benna daha sonra insanların bu milliyetçilik fikrinden vazgeçeceğini ve büyük cemaatler oluşturacağını ve son olarak ise cihanşümüllüğün gerçekleşeceğini düşünmektedir.¹⁷⁹ Yani, söz konusu cihanşümüllük hedefine ulaşmada milli birlik, Arap birliği ve İslam birliği adım adım gerçekleşecek

¹⁷³ El Benna, “Müslüman Kardeşler’in Davasında Milliyetçiliğin, Irkçılığın, Şarklılığın ve Cihanşümüllüğün Yeri Nedir?”, s. 385.

¹⁷⁴ A.e., s. 385.

¹⁷⁵ A.e., s. 385.

¹⁷⁶ Bu konuya ilişkin El-Benna’nın düşünceleri şöyledir: “İslâmın izzet ve şerefini tekrar iade edebilmek için ve yeniden İslâm devleti kurabilmek için, Arapların birleşmeleri kaçınılmaz bir zarurettir. Bunun içindir ki, her Müslümanın Arap birliğini sağlamaya çalışması, yardımda bulunması ona bir vebodur. Çünkü İslâm, Araplar arasında doğmuş ve onlar yoluyla diğer milletlere yayılmıştır.” El Benna, “Milli Birlik, Arap Birliği ve İslâm Birliği Konularında Müslüman Kardeşler’in Görüşü”, s. 47.

¹⁷⁷ El-Benna, “Müslüman Kardeşler’in Davasında Milliyetçiliğin, Irkçılığın, Şarklılığın ve Cihanşümüllüğün Yeri Nedir?”, s. 383.

¹⁷⁸ A.e., s. 386.

¹⁷⁹ A.e., s. 386.

merhalelerdir. Bu doğrultuda El-Benna, milli birlik ve Arap birliği meselelerinin ardından İslam birliği hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İşte İslam, coğrafi hudutları tanımaz, ırk ayrımını kabul etmez, bütün Müslüman Kardeşler de bu birliğe kalpten inanırlar, Müslümanları bir araya getirmeye ve İslâm kardeşliğini kuvvetlendirmeye bütün güçleriyle çalışırlar. ‘Lâ ilâhe illallah, Muhammedün-resulullah’ diyen her Müslümanın bulunduğu yerin her karışının kendi vatanları olduğunu haykırırlar.”¹⁸⁰

Buradan noktadan hareketle, el-Benna İslam birliğinin tesisinin imkanı hakkında şunları söylemektedir:

“İslâm gelmezden önce de milletler parça parça idiler. Dilleri, dinleri hisleri, ümitleri ve acıları başka başkaydı. Fakat bunları İslâm birleştirdi ve yek vücut haline getirdi. İslâm aynı İslâmdır. Müslümanlardan yeniden birliğe davet edenler bulunursa, İslâm, eskiden olduğu gibi yeniden de Müslümanları birleştirecektir. Bir şeyi icad etmek onu iade etmekten daha zor olduğuna göre, İslâm birliğinin iadesi daha kolaydır.”¹⁸¹

El-Benna, milletlerin farklılığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, İslam, bu farklı unsurları birleştiren, tek bir çatı altında toplayan ve amaç birliği yapmalarını sağlayan yegane etkindir. Bu yüzden de daha önceki dönemlerde olduğu gibi, İslam dünyasında birliğin yeniden tesis edilebileceğinin mümkün olduğuna inanmaktadır. Peki İslam birliği nasıl bir birlik olmalıdır? El-Benna bu meseleye ilişkin Arap olsun veya olmasın Müslüman ülkelerden oluşan bir “İslâm Ülkeleri Birliği” kurulmasını savunmakta ve eklemektedir: “Böylece bu birlikle –Allah izin verirse– Birleşmiş İslâm Milletleri Teşkilâtının çekirdeğini atmış oluruz.”¹⁸²

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, El-Benna İslam birliği için tek bir merkezin mümkün olmadığını düşünmekte ve bir model önermektedir. Böyle bir model önermesi de el-Benna’nın zihninde ve Müslüman Kardeşlerin programında tek

¹⁸⁰ El-Benna, “Milli Birlik, Arap Birliği ve İslâm Birliği Konularında Müslüman Kardeşler’in Görüşü”, s. 47-48. El-Benna bu meseleye yaklaşımını yine Müslüman Kardeşler’den bir şairin dizeleriyle özetlemektedir: “İslâmдан başka vatan tanımam, vatanlıkta şamla Nil vadisi eşittir, Allah’ın ismi yad edilen her ülkeyi asıl vatanım sayarım.” **A.e.**, s. 48.

¹⁸¹ **A.e.**, s. 48-49.

¹⁸² Hasan el-Benna, “İslâm Nizamı Işığında Birliğimiz”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s.140.

bir evrensel İslam devleti fikrinin ya da klasik anlamıyla Panislamist bir düşüncenin olmadığına işaret etmektedir. Bu durum Müslüman Kardeşlerin hilafet meselesine ilişkin görüşlerinde de görülmektedir. Esasen Müslüman Kardeşler, hilafete çok ciddi bir önem atfetmekle ve hilafetin tekrar geri getirilmesinin gerekliliğine inanmakla¹⁸³ birlikte, hilafetin geri getirilmesine ilişkin şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Müslüman Kardeşler, halifeliği ve onu tekrar geri getirmeyi programlarının başında bulundurlar. Ancak iadesi için birçok ön hazırlıklar yapılmasının gerekli olduğuna inanırlar. Hilafeti tekrar geri getirmek için şu merhaleleri aşmak gerekir:

- 1) Bütün İslâm milletleri arasında kültürel, içtimai ve iktisadi yönlerden tam bir yardımlaşma ve işbirliği yapılması gerekir.
- 2) İslâm devletleri arasında paktlar, sözleşmeler ve toplantılar yapılması gerekir. İslam devletlerinin yaptıkları konferanslar bu hususta atılan güzel adımlardır.
- 3) Bunlardan sonra ‘İslâm Milletler Birliği’ kurmak gerekir. Müslümanlar, bunları yaptıktan sonra bir halifenin bayrağı altında toplanma imkânına kavuşmuş olurlar. Gerçekten halife, Müslümanların bir araya gelmeleri ve söz birliği yapmaları için en büyük vasıta¹⁸⁴dır.”

Görüldüğü gibi el-Benna, genel düşüncelerine paralel olarak, bu meselenin de belirli süreçlerden sonra gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Zira el-Benna, Müslüman Kardeşlerin hilafet konusundaki görüşlerini açıklarken hilafetin İslam birliği için çok önemli bir sembol olduğunu ifade etmesine rağmen, hilafetin tekrar geri getirilmesi için birçok ön hazırlık yapılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Hilafetin yeniden tesis edilmesi İslam devletlerinin aralarındaki işbirliği ve dayanışmaya bağlıdır. Öte yandan, el-Benna’nın zihnindeki ve ancak belirli aşamalardan sonra tesis edilebilecek olan hilafetin geleneksel İslam devleti anlayışındaki hilafetten farklı olduğu görülmektedir. Bu hilafetin, klasik Panislamizm düşüncesine dayalı ve farklı İslam unsurlarının tek bir devlet çatısı altında toplamayı öngören bir kurumdan daha ziyade bağımsız ve egemen devletlere sahip farklı İslam milletlerini temsil eden bir kurum olması düşünülmektedir. Zaten el-Benna, İslam devletlerinin işbirliği ve dayanışmasıyla birlikte, “İslâm Milletler

¹⁸³ Hasan el-Benna, “Müslüman Kardeşler’in Hilâfet Hususundaki Görüşleri”, **Risaleler 2**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 50.

¹⁸⁴ **A.e.**, s. 50.

Birliği” kurulması gerektiğini ifade etmekte ve bu ifaden de anlaşılacağı gibi, farklı İslam milletlerinin bağımsız birer devlet şeklinde örgütlenmeleri gerektiğine inanmaktadır.

Bu çerçevede, el-Benna’nın milli olan ile dini olan arasında bir karşıtlık gördüğünü ifade etmek güçtür. Aksine, milli olana dini bir anlam yüklemektedir. Elbette, El-Benna’nın ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara yönelik yaklaşımında, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal şartların etkisini de hesaba katmak gerekmektedir. Çünkü, El-Benna’nın Müslüman Kardeşler’in liderliğini yürüttüğü 1928-1949 arası yıllar, –her ne kadar 1922’de bağımsızlık ilan edilmişse bile– İngiliz askerlerinin Mısır’dan çekilmediği, dolayısıyla da İngiltere’nin sömürge sürecinin halihazırda devam ettiği bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde Müslüman Kardeşler için, hem fiili hem zihni açıdan sömürge yönetiminden kurtularak tam bağımsız olma düşüncesi siyaseten en önemli gündem maddelerinden biri olmuştur. Yabancı işgaline karşı verilen reaksiyon da doğal olarak hürriyet, bağımsızlık, vatan sevgisi ve vatanperverlik gibi temaların daha fazla ön plana çıkmasına yol açmış, hem bu temaların hem de söz konusu yapı, düşünce ve kavramın İslam’la bir şekilde uzlaştırılması çabasının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, el-Benna ve Müslüman Kardeşler’in ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlikle kurduğu benimseme ilişkisinde söz konusu bu şartların etkisi göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Ulus devlet ve milliyetçilikle olan irtibatı açısından ana akım İslamcı çizgide yer verilecek bir diğer isim Pakistanlı şair ve düşünür Muhammed İkbâl’dır. İkbâl (1873-1938), her ne kadar el-Benna gibi müspet ve menfi milliyetçilik ayırımına başvurmasa, hatta belirli bir noktaya kadar Panislamist düşüncelere sahip olsa da, Hindistan Müslümanlarından oluşan egemen bir (ulus) devlet fikrini savunması, hatta bu fikre öncülük etmesi ve bunun yanı sıra egemen Müslüman devletlerin oluşturacağı bir birlik fikrini formüle etmesi dolayısıyla, ulus devlet ve milliyetçilikle ilişkisi bağlamında ana akım İslamcı kategoride yer verilmesi gereken bir isimdir.

Gençlik döneminde Hint milliyetçiliğini içeren bazı politik bazı şiirleri bulunsa da, İkbâl Avrupa’da kaldığı 1905-1908 yılları arasındaki dönemde Hint

milliyetçiliğinden Panislamizme yönelmiştir.¹⁸⁵ İktbal'in Panislamist eserleri 1908'den 1938'deki vefatına kadar devam etmiştir. Bu eserlerinde siyaseti milliyetçilikten ayırıp daha çok din ve kültürle birleştirmiştir ki; bu aynı zamanda Batıdaki kilise ve devlet ikiliğini de reddetmesi anlamına gelmekteydi.¹⁸⁶

İktbal'in düşüncesinin merkezinde "tevhid" kavramı yer almaktadır. Bu tevhid kavramı yalnızca Allah'ın kendi doğasına değil aynı zamanda dünyayla irtibatına yöneliktir. Çünkü Allah evrenin tek yaratıcısı, sürdürücüsü ve hakimi olup Allah'ın iradesi veya yasaları yarattıklarına tüm boyutlarıyla hükmeder. Bundan dolayı da bu yasalar hayatın her alanına uygulanmalıdır. İktbal'in bu inancı, onun topluluğu dini-siyasi bir devlet olarak ele almasına ve Müslüman bir toplumda İslami yasaların üstünlüğüne inanmasına temel oluşturur.¹⁸⁷ Bu tevhid anlayışına göre İslam kardeşliğini ve İslam toplumunun birliğini sembolize eden merkez Kabe'dir. Bu çerçevede de İslam'ın ideal devleti hiçbir şekilde bölgesel, grupsal ya da etnik bir bağlılık üzerine bina edilemez. Bu ideal devlette kişisel egemenlik reddedilmekle birlikte hilafet de insanlık hizmeti olarak yer alacaktır. İktbal'in tasavvurundaki devlet evrensel İslam toplumunun ait olduğu ideal Müslüman bir devlet olup henüz gerçekleşmemiştir. İktbal, her ne kadar bu ideal devleti çağdaş ideolojilerin kavramlarıyla açıklamaya çalışsa da, genel anlamda Batı demokrasisini, ırksal eşitsizlik ve sömürgecilik üzerine inşa edildiği için eleştirmektedir.¹⁸⁸ İktbal'in düşünce dünyasında milliyet(çilik) fikri İslam'ın sonu anlamına gelmektedir. Çünkü, Müslümanlar tek bir ümmetten oluşmaktadır ve ümmet hiçbir şekilde toprağa bağlı olarak sınırlandırılmazdır. Etnik, bölgesel ya da grupsal bağlar İslam toplumunun ortak kimliği olmamakla birlikte Müslümanların birliği ancak ve ancak İslami köklere sahiptir.¹⁸⁹

Görüldüğü gibi, İktbal'in İslam'ın siyasal tasavvuruna ilişkin ideal düşünceleri öteden beri sahip olduğu tevhid anlayışı ve Panislamist yönelimleri doğrultusunda

¹⁸⁵ Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990, s. 173.

¹⁸⁶ **A.e.**, s. 191.

¹⁸⁷ Carimo Mohamed, "Islam' as The National Identity for The Formation of Pakistan: The Political Thought of Muhammad Iqbal and Abu'l 'Ala Mawdudi", **História**, C. 33, No: 1, Ocak-Haziran 2014, s. 322.

¹⁸⁸ Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, s. 192-194.

¹⁸⁹ Amna Afreen, "Iqbal's Islamic Political Ideas", **Al-Adwa**, C. 42, No: 29, 2014, s. 50.

gelişmiştir. Ancak, özellikle iki savaş arası dönemde Hindistanlı Müslümanların içerisinde bulunduğu durum, İktbal'i politik gerçekleri kabul etmeye zorlamıştır. İktbal'in milliyetçilik, ulus devlet ve milli kimlik gibi meselelere bakış açısının da bu politik gerçeklik ile belirli bir dönüşüm geçirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Esasen iki savaş arası dönemde bir yandan Hindistan İngiliz sömürgesi altında bulunmakla birlikte, diğer yandan Hindistan Müslümanları da kendilerini yönetme hususunda ciddi problemler yaşamaktaydı. Bu dönemde Hindistan'da Müslümanlar için iki temel politik tavır ortaya çıkmıştır. Bu tavırlardan ilki "Hindistan Ulusal Kongresi"ni destekleme yönündedir ki bu parti aktif siyaset yürüten bir siyasi partidir. Yine bu parti, önceliğini İngiliz sömürgesinden kurtulmaya vermiş ve anti-empyralist bir tavra sahiptir. Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nde yer alan Hindistanlı diğer Müslüman liderler ise (ki bunların başında Muhammed İktbal ve Muhammed Ali Cinnah gelmektedir), Hinduların egemen olduğu bir Hindistan'da azınlık halinde bulunan Müslümanların durumundan endişe duymakta ve en önemli mesele olarak İngiliz sömürgeciliğine karşı mücadele etmeyi değil Müslümanların en kısa süre içerisinde kendi cemiyetlerinin çıkarlarını korumasını ve geliştirmesini görmektedir.¹⁹⁰

İktbal, böyle bir politik atmosfer içerisinde 29 Aralık 1930 yılında, Allahabad'da gerçekleştirilen ve başkan olarak seçildiği Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nin 25. yıllık toplantısında yaptığı açılış konuşmasında Hindistan'ın kuzey batı kesiminde, Pencab, Kuzey-Batı Sınırı Eyaleti, Sind ve Belucistan bölgelerini içerisine alacak şekilde, Müslümanlar için bağımsız bir devlet tezini ilk kez ortaya atmıştır. İktbal konuşmasında Batılı ulus devlet modelinin Hindistan'da uygulanamayacağını, bunun mevcut haliyle Hindistan'ın sosyo-politik yapısına uygun olmadığını ve Müslümanlar için bağımsız bir devletin gerekliliğini şu sözlerle dile getirmiştir:

"Hindistan toplumunun birimleri, Avrupa ülkelerindeki gibi bölgesel değildir. Hindistan, farklı ırklara sahip insan gruplarında farklı dillerin konuşulduğu ve farklı dinlerin açıkça yaşandığı bir kıtadır. Onların davranışları, ortak bir ırk bilinciyle hiçbir şekilde belirlenemez. Hatta Hindular bile homojen bir grup formunda değildir.

¹⁹⁰ Mohomed, "Islam' as The National Identity for The Formation of Pakistan", s. 319.

Hindistan’da toplumsal grupların gerçeği dikkate alınmaksızın Avrupa demokrasi prensibi uygulanamaz. Bundan dolayı, Müslümanların Hindistan içinde bir Müslüman Hindistan oluşturma isteği, tamamen haklıdır.”¹⁹¹

İkbal, Hindistanlı Müslümanlar için ayrı bir devlet tezini temellendirirken İslam’ın hukuki, siyasi ve toplumsal boyutlarıyla genelde Müslümanların özelde ise Hindistanlı Müslümanların hayatlarını biçimlendirici bir role sahip olduğunu ya da başka bir ifadeyle İslam’ın Müslümanların toplumsal düzeninin merkezinde yer aldığını vurgulamaktadır. Milli bir politik kurum olarak Hindistan tasavvurunda ise Müslümanlar azınlık pozisyonuna düşeceği için İslam’ın ideal düzenin gerçekleştirme imkanı kalmamasından duyduğu endişeyi dile getiren İkbal, Hindistanlı Müslümanların hayatlarını bu şekilde sürdürmelerinin mümkün olmadığı görüşündedir.¹⁹² Bu düşünceleri çerçevesinde de Hindistan’da Müslümanların yoğunlukla yaşadığı bölgeleri içerisine alacak şekilde ayrı bir devlet tezini savunmaktadır.

İkbal’in ideal düşünceleri esasen daha Panislamist doğrultuda olmasına karşın, Hindistanlı Müslümanların içerisinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal şartlar onun bu düşüncelerindeki İslam’ın ideal siyasal toplum ve devletinin gerçekleşmesine izin vermemiştir. Bununla birlikte, söz konusu süreç onun bu düşüncelerinin dönüşmesine, en azından şartlara göre uyarlanmasına neden olmuştur. Yani, başka bir ifadeyle, bu durum İkbal’in yalnızca Hindistan içerisinde kurulacak ayrı bir devlet fikrine yönelmekle kalmamış, aynı zamanda, kendi Panislamist yaklaşımının tersi yönde olan ve egemen devletlere dayalı bir sistemin kabulüne götürmüştür:

“Şimdilik her Müslüman milletin kendi benliğinin derinliğine inmesi, canlı bir cumhuriyetler ailesi oluşturacak kadar hepsi sağlam ve güçlü oluncaya kadar, geçici bir müddet için herbirinin bakışını sadece kendine çevirmesi gerekir... Bu birliğin gerçekten tezahürü, ortak bir manevi beklentinin birleştirici bağıyla, ırk çatışmaları halledilmiş ve ahenkli kılınmış özgür bağımsız birliklerin çokluğundadır. Bana öyle geliyor ki, Tanrı yavaş yavaş İslam’ın hakikatini bize getiriyor. Bu hakikat ne

¹⁹¹ Muhammad Iqbal, “Presidential Address to the 25th Session of the All-India Muslim League”, 29 December 1930, (Çevrimiçi) <http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/address.htm>, 22 Nisan 2018.

¹⁹² Muhammad Iqbal, “Presidential Address to the 25th Session of the All-India Muslim League”.

milliyetçiliktir ne de emperyalizm, fakat Milletler Cemiyetidir (League of Naitons). Bu cemiyet sun'ı sınırları ve ırk farklılıklarını, üyelerinin toplumsal ufkunu sınırlamak için değil, sadece kolay atıfta bulunmak için tanır.¹⁹³

İkbal, düşüncelerinin en kapsamlı haliyle yer aldığı *İslam'da Dini Düşüncesinin Yeniden İnşası* adlı eserinde yer verdiği bu düşünceleriyle farklı ve egemen Müslüman devletlerin oluşturacağı bir milletler cemiyeti fikrini dile getirmiştir. Bu durum, onun klasik anlamıyla Panislamist eğilimlerinden uzaklaştığını ya da uzaklaşmak zorunda kaldığının açık göstergesidir. İkbal'in, el-Benna'ya benzer şekilde Batılı anlamıyla, yani seküler ve etno-merkezci bir milliyetçiliği reddettiği daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte, el-Benna'nın yaptığı gibi, milliyetçiliğin içini İslami bir şekilde doldurma yönünde özel bir çabası da yoktur. Ancak el-Benna'ya oldukça benzer şekilde, hem bağımsız egemen bir devletin gerekliliğine hem de esasen ulus devlet formatında olan söz konusu devletin İslami bir yönetim biçimine sahip olmasına inanmaktadır. Ayrıca, bir İslam birliği tesis edilecekse, bu birliğin formatının egemen devletlere dayalı milletler cemiyetine benzemesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar içerisinde bulunduğu şartlar el-Benna'nın içerisinde bulunduğu şartlara göre daha zorlayıcı olsa da, İkbal'in düşünceleri de İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı yeni düzene, yani milli alanlara bir şekilde dahil olma yönünde olmuştur.

1.3.2. Milliyetçiliğe ve Ulus Devlete Karşı Köklü Bir İtiraz: Radikal İslamcılık

İslamcılık içerisinde, daha önce ifade edildiği gibi, ana akım çizginin dışında kalan radikal isim ve hareketler de bulunmaktadır. Söz konusu radikal İslamcı isim ve hareketler, gerek ulus devleti, milliyetçiliği ve milli kimlikleri benimsemeye gerekse modernitenin getirdiği yaşam biçimlerine itiraz etmekte ve bunlara entegre olmayı reddetmektedir. Radikal İslamcı isim ve hareketlerin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlikleri benimsemeyi reddetmesinin temel nedeni bu yapı, düşünce ve

¹⁹³ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncesinin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar, 6. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2017, s. 196-197.

kavramların İslam'ın öngördüğü devlet ve toplum düzeniyle uyuşmadığını düşünmeleridir. Buna göre İslam dünyasının özellikle 20. yüzyılla birlikte karşılaştığı yeni düzene egemen olan ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlar İslam'ın ümmet tasavvuru ve İslamcılığın bu tasavvuruna dayalı birlik anlayışı ile taban tabana zıttır.

Radikal İslamcılığın söz konusu uyuşmazlığa dayalı fikirlerini ele almadan önce bu uyuşmazlığa temel oluşturan ve İslamcı düşünce içerisinde de önemli bir yer tutan ve birbiriyle doğrudan irtibatlı iki kavramı kısaca açıklamak gerekmektedir. Bunlar *ümmet* ve *Panislamizm* kavramlarıdır.

Ümmet kavramı, esasen hem Kuran'daki farklı kullanımlarından hem de İslam'ın erken dönemindeki Medine Vesikası örneğinde olduğu gibi, çeşitli etnik ve dini toplulukları nitelendirmek için kullanılmasından dolayı birkaç farklı anlama gelmekle birlikte, sonraki süreçte spesifik olarak Müslüman topluluğu ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir.¹⁹⁴ Başka bir ifadeyle, Müslüman toplumlar, İslam'ın yayılma süreci ilerledikçe, ayrıncı nitelikleriyle müstakil bir ümmet vasfı kazanmıştır. Yani, yaygın olan kullanımıyla ümmet “‘Hz. Muhammed’e iman edip tâbi olan kitleler’ (ümmet-i Muhammed)” anlamına gelmektedir.¹⁹⁵

Bununla birlikte, özellikle modernleşme sürecinde, Müslüman toplumların millet, milliyetçilik ve ulus devlet gibi kavramların meydan okuyuşuyla karşı karşıya kalmaları, Müslümanlar arasındaki birlik ve dayanışma fikrine atıfla ümmet kavramına daha fazla vurgu yapılmasına neden olmuştur.¹⁹⁶ Müslümanlar arasında

¹⁹⁴ Muhamad Ali, “The Concept of Umma and The Reality of The Nation-State: A Western and Muslim Discourse”, **Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures**, C. 2, No: 1, 2002, s. 42. Ümmet kavramı, esasen “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder”, “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” gibi anlamlara gelmektedir. Ümmet kavramı Kuran’da da farklı yerlerde 64 kez bu anlamlara gelecek şekilde geçmektedir. Bununla birlikte, “Hicretten sonra Hz. Peygamber’in Mekke müşriklerine karşı Medine halkının bağlılığını sağlamak için Ehl-i kitap dahil bu şehirdeki bütün gruplarla yaptığı antlaşmada (Medine vesikası) yahudi kabilelerinin müminlerle beraber “ümmet” diye zikredilmesi, bu kavramın kapsamı hakkında farklı görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır.” Buna karşılık başka bazı yazarlar Medine Vesikası’ndaki ifadenin daha çok “kabilevî” bir beraberliğe işaret ettiği yönünde görüş bildirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, “yahudilerin İbrâhimî gelenekten kaynaklanan bir inancı taşımaları dolayısıyla müminlerle bir arada anılıp antlaşmanın tarafı sayılmaları” doğal görünmektedir. Bkz.: Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, **İslam Ansiklopedisi Cilt 42**, 2012, s. 308.

¹⁹⁵ A.e., s. 308.

¹⁹⁶ Ali, “The Concept of Umma and The Reality of The Nation-State”, s. 42.

birlik ve dayanışmanın güçlendirilmesi yönünde ümmet kavramının giderek önem kazanması da özellikle Batılı milliyetçilik anlayışına karşı yeni bir düşünce ve siyaset biçiminin gelişmesine yol açmıştır. Bu düşünce ve siyaset biçimi Panislamizm ya da ittifad-İslam (İslam Birliği) olarak adlandırılmaktadır.¹⁹⁷ Panislamizm “Müslümanların hem düşünce ve his hem de siyaset ve devlet anlamında bir birlik vücuda getirmeleri, buna bağlı olarak bu birliği bozucu, engelleyici, geciktirici bütün faktörleri ortadan kaldırmaya çalışmaları” anlamına gelmektedir.¹⁹⁸ İslamcı düşüncenin önemli söylemlerinden birisi olan Panislamizm’in ortaya çıktığı tarih ile ilgili, tıpkı İslamcılık düşüncesinin kendisine ilişkin olduğu gibi, tartışmalar¹⁹⁹ olsa da, ortaya çıktığı dönemin 19. yüzyıl, ortaya çıkararak koşulların 19. yüzyıl koşulları olduğu açıktır. Söz konusu koşullarda da Panislamizm’in Batılı milliyetçi hareketlere karşı İslam dünyasındaki farklı etnik grupları bir arada tutmak ve bu doğrultuda ümmetin birlik ve dayanışmasını sağlamak için gelişen bir fikir akımı ve siyaset biçimi olduğunu ifade etmek mümkündür.²⁰⁰

¹⁹⁷ Panislamizm ve ittifad-ı İslam kavramlarının esasen aynı düşüncenin iki farklı dildeki ifade edilmiş biçimleri olduğunu belirten Türköne, bu kavramlar arasında gereksiz bir ayırımın söz konusu olduğunu, bunun nedenin de Avrupa merkezli yaklaşımla ve dahası Panislamizm’in ittifad-ı İslam’a karşı bir önceliğinin bulunduğu kabul edilmesi ile ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 209-210.

¹⁹⁸ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 38.

¹⁹⁹ İslamcılığın ortaya çıkışında olduğu gibi Panislamizm’in de ortaya çıkışı Afgani’ye isnat edilmektedir. Bu yaklaşımın eleştirisini yapan Türköne ise, bu fikrin ilk kez Yeni Osmanlıların yayınlarında kullanıldığını, iki ifadenin aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Türköne’ye göre Yeni Osmanlılar bu fikri teklif ederken Batılı “pan” hareketlerinden ilham almış ancak Panislamizm’in Türkçe karşılığı olan ittifad-ı İslam ibaresini kullanmıştır. Bunun kanıtı olarak da Osmanlı aydınlarının aynı dönemde “Panslavizm” ve “Pan Cermenizm” kavramları için “ittifad-ı Slav” ve “ittifad-ı Cermen” ibarelerini kullanmasını göstermektedir. Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 210-211. Bunun dışında Afgani’ye isnat edilen Panislamizm fikrinin niteliği ve amacına yönelik de tartışmalar mevcuttur. Daha önce ifade edildiği gibi, Keddie, Afgani’nin Panislamizm fikrinin milliyetçilik ile birlikte emperyalizme karşı bir cevap üretmek amacı taşıdığını belirtmiştir. Keddie, **An Islamic Response to Imperialism**, s. 39. Albert Hourani, Afgani’nin zihninde evrensel nitelikte tek bir İslam devleti kurmak gibi fikir olmadığını iddia etmektedir. Bkz.: Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798- 1939**, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 116. Benzer şekilde, Ayoob da Afgani’nin Panislamist fikirlerinin uluslararası bir nitelik taşımadığını ifade etmektedir. Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 134.

²⁰⁰ Panislamizm, Osmanlı siyasi hayatında ilk kez Sultan Abdülaziz döneminin son yıllarında kullanılmaya başlanmışsa da, bir politika haline Sultan II. Abdülhamid döneminde gelmiştir. Bu dönemle birlikte, Osmanlı sultanının “halife” ünvanını özellikle kullanması, yanı sıra hilafet makamının itibarının artırılması ve tahkim edilmesi söz konusudur. Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 28. Bu çerçevede, Sultan II. Abdülhamid Panislamizm politikası doğrultusunda hilafetin bir dış politika unsuru olarak devreye sokulduğunu ifade etmek mümkündür. Panislamizm ile ilgili farklı bakış açıları için ayrıca bkz.: Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization**, New York, Oxford University Press, 1990. Nikkie Keddie, “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, **The Journal of Modern History**, C. 41, No: 1, Mart 1969, s. 17-28.

Esasen bu fikir, Osmanlı'nın dağılmasından ve hilafetin ilga edilmesinden sonraki süreçte hem dayanaklarını hem de gerçekleştirilme şansını büyük ölçüde kaybetmiştir.²⁰¹ Buna karşın, klasik anlamıyla Panislamizm fikrinin, İslam'ın hilafete dayalı geleneksel siyasal sisteminin ortadan kalkmasından sonraki süreçte bazı İslamcı düşünürlerde canlı kalması ve bu düşünürlerin, İslam dünyasının ulus devletler sistemine intikal etmesine rağmen, milliyetçilik ve İslam'ın uyuşmaz doktrinlere sahip olduğunu savunmaya devam etmesi radikal İslamcılığın zeminini oluşturmuştur.

Ana akım İslamcılığın milliyetçilikle olan ilişkisinde, daha önce de ifade edildiği gibi, milliyetçiliğin bütünüyle reddedilmediği görülmekteydi. Bunun yerine, müspet ve menfi milliyetçilik ayrımı yapılmış ve milli yapı, düşünce ve kavramların içi İslami bir şekilde doldurulmaya çalışılmıştır. Buna karşın, radikal İslamcılığın milliyetçilikle olan ilişkisinde müspet ve menfi ayrımının söz konusu olmadığı ve milliyetçiliğin bütünüyle Batılı anlamıyla, yani seküler ve etno-merkezci bir fikir akımı olarak ele alındığı görülmektedir. Bu ele alış biçimi de, radikal İslamcı düşünürlerce milliyetçiliğin, İslam'ın Müslümanlar arasındaki birlik ve dayanışmaya dayalı ümmet tasavvuruna aykırı olarak yorumlamasına neden olmaktadır. Yani, başka bir ifadeyle, radikal İslamcı düşünürler milliyetçilik, ulus devlet ve milli kimlikleri benimsemenin İslam'ın birlik ve dayanışmaya dayalı ümmet tasavvuru ile bağdaşmadığını, bağdaşmasının da mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü bu tüm yapı, düşünce ve kavramlar İslam dünyasını bölücü ve ayrıştırıcı nitelik taşımaktadır.

Yanı sıra, Panislamizm düşüncesi doğrultusunda, birlik ve dayanışmayı merkeze alan evrensel bir ümmet anlayışına dayalı bir tasavvura sahip olmasından dolayı, radikal İslamcı düşünürler için mevcut uluslararası sistem de son derece sorunludur. Uluslararası sistemin egemen ulus devletlerin varlığına dayanması zaten başlı başına bir sorun teşkil etmektedir. Ayrıca, seküler hukuk üzerine kurulu verili sistem, İslam dünyasının zaten kötü olan durumunu daha da pekiştirmektedir.

²⁰¹ İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 39. Daha önce de ifade edildiği gibi, Panislamizm fikri sonraki süreçte farklı biçimlerle de olsa, genellikle İslam dünyasındaki egemen devletlerin oluşturacağı bir birlik şeklinde, İslamcı düşünürlerin zihninde bir ideal olarak varlığını sürdürmüştür. **A.e.**, s. 39.

Dolayısıyla bu yaklaşıma sahip düşünörlere göre mevcut küresel sistemin radikal bir şekilde değiştirilip, yeniden düzenlenmesi gerekmektedir.²⁰²

Milliyetçilik, ulus devlet ve milli kimlik gibi düşünce, yapı ve kavramları benimsemeyi reddeden ve bunlara köklü biçimde itiraz eden radikal İslamcılığın en önemli temsil isimlerinden biri Seyyid Kutup'tur (1906-1966).

1950'li ve 1960'lı yıllarda Mısır'daki Müslüman Kardeşler teşkilatının en önemli ideoloğu ve 1966'da Mısır yönetimi tarafından idam edildikten sonra da İslamcı düşünce üzerinde etkisi en fazla olan isimlerden biri olan²⁰³ Kutup'un 1965 yılında hapis hanedeyken yazmış olduğu ve İslamcı düşünce ve siyasetin çok daha radikal bir kavramsallaştırmasını temsil eden *Yoldaki İşaretler* adlı eseri, 20. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasındaki en marjinal hareketler de dahil birçok İslamcı grubun manifestosu haline gelmiştir.²⁰⁴

Kutup, 1951 yılında katıldığı Müslüman Kardeşlerin kurucusu ve 20 yıl gibi bir süre liderliğini yapan Hasan el-Benna ile aynı kuşaktandır hatta aynı tarihte doğmuştur. Her ikisi de Mısır'ın kırsal kesiminde yetişmiş, seküler üniversite eğitimi almış ve benzer şekilde Mısır hükümeti tarafından öldürölmüştür. El-Benna 1949 yılında suikaste uğramış, Kutup da 1966 yılında idam edilmiştir. Benzer arka planlara sahip olmakla birlikte, Kutup'un siyasi çizgisi el-Benna'dan farklı şekilde gelişmiştir. El-Benna'nın Müslüman Kardeşlere liderlik ettiği 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Kutup milliyetçi VAFD Partisinin bir üyesiydi.²⁰⁵

Kutup muhalif VAFD Partisi'nin aktif bir üyesi olmakla birlikte aynı zamanda Mısır Eğitim Bakanlığı'nda görev yapmaktaydı. Bir süre sonra Mısır'daki krallık rejimine muhalif olması nedeniyle bakanlıktaki amirleri ile arası açılmış ve istifanın eşiğine gelmiştir. İstifadan vaz geçirilen Kutup, Eğitim Bakanlığı'nda kalmakla birlikte bu süreçte biraz da hükümetin görevlerinden kurtulmak için –çok uzun soluklu olmasa da– dergi editörlüğü yapmış, edebiyat ve siyasi içerikli dergilerde yazılar yazmıştır. 1948 yılında, Kutup, Eğitim Bakanlığı tarafından, görünürde eğitim için olmakla birlikte, esasen Amerika'yı doğrudan tanımalarının

²⁰² Amjad dajani, "Islamic Nationalism vs Islamic Ummatism/al-Ummatya: Conceptualizing Political Islam", (Çevrimiçi) <https://www.soas.ac.uk/1mei/events/ssemme/file67881.pdf>, 5 Temmuz 2020.

²⁰³ Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, s. 73.

²⁰⁴ Brykczynski, "Radical Islam and the Nation", s. 3.

²⁰⁵ **A.e.**, s. 1-3.

onun resmi politikalara olumlu yönde daha fazla meyiletmesini sağlayabileceği ve gitgide daha fazla İslami boyut kazanan muhalif eylemlerden vazgeçmesine ikna edebileceği düşüncesiyle Amerika'ya gönderilmiştir. Ancak beklenilenin aksine Kutup'un Amerika izlenimleri oldukça negatif olmuştur. Kutup, 1951'de, Amerika'dan Mısır'a dönüşünden hemen sonra Müslüman Kardeşlere katılmış ve kısa bir süre sonra, 1953 yılında teşkilatın resmi yayın organında genel yayın müdürü olmuştur. 1952 yılında Mısır'da kendilerini "Hür Subaylar" olarak adlandıran bir grup asker kralı devirerek darbe gerçekleştirmiştir. Darbenin öne çıkan ismi General Muhammed Necip devlet başkanlığına getirilmesine karşın, esasen darbeyi perde arkasından Cemal Abdul Nasır ve onun kontrolündeki Devrimci Komuta Konseyi yönetmiş ve çok geçmeden yönetimi eline almıştır. Müslüman Kardeşler ilk etapta darbeyi olumlu karşılamakla birlikte –ki darbeden üç gün sonra Devrimci Komuta Konseyi'nin şeriat ilan etmesi gerektiğini ifade etmiştir-, konseyin çok geçmeden İslami bir devlet düzeninin aksine seküler bir düzen benimseyeceği belli olmuştur. 1954 yılında konsey, Büyük Britanya ile Süveyş Kanalı'ndaki İngiliz askerlerini çekmesine karşılık Mısır'daki ticari çıkarlarının artıran bir anlaşma imzalayınca Müslüman Kardeşler tarafından hain ilan edilmiştir. 1954 yılında Nasır kontrolündeki Konsey Müslüman Kardeşlerin feshedilmesine karar vermiş, hemen ardından Kutup'la birlikte 4000 kadar Müslüman Kardeşler üyesi tutuklanmış ve bunların birçoğu ölüm cezasına çarptırılmıştır. Kutup da 15 yıla mahkum edilmiştir.²⁰⁶

Kutup'un düşünceleri, el-Benna'dan daha farklı siyasi ve toplumsal şartlar altında gelişmiştir. Kutup'un düşüncelerinin, genel olarak İslamcı hareketlerin daha özelde ise Müslüman Kardeşlerin Hür Subaylar darbesinin hemen ardından kontrolü ele geçiren ve seküler bir Arap milliyetçisi Cemal Abdul Nasır'ın otoriter yönetimi tarafından sert bir şekilde bastırıldığı bir dönemde, söz konusu şartlara bir reaksiyon olarak geliştiğini ifade etmek mümkündür.²⁰⁷ Düşünceleri Nasır'ın zindanlarında ve ağır işkence altında şekillenen Kutup'a göre Mısır'da daha önce eşi benzeri görülmemiş bir zalimlikte bir grup yönetimi ele geçirmiştir. Bu zalim yönetim hem

²⁰⁶ A.B. al-Mehri, "Biography", *Milestones*, Ed. A.B. Al-Mehri, Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers, 2006. s. 7-9.

²⁰⁷ Ayoob, *The Many Faces of Political Islam*, s. 74

İslam'a düşmanlık gütmekte hem de İslami olmayan uygulamaları ile toplumu gitgide daha fazla çürüme ve yozlaşmaya götürmektedir. Bu şartlar altında, Kutup için Mısır'ın öncelikli sorunu artık yabancı işgali ya da sosyal adaletsizlik değil tam olarak bu zalim yönetimdir.²⁰⁸

Bu çerçevede, Kutup, hem Mısır yönetimi hem de İslam dünyasındaki diğer tüm yönetimler ile İslam öncesi Arap toplumunun tutumu arasında "cehalet" ve "inkar" gibi kavramlar bağlamında birebir benzerlik kurmuştur. Geçmiş ile yaşadığı dönem arasındaki bu mukayese, İslam öncesi Arap toplumunu tanımlamak için kullanılan ve Kur'an'da yer aldığı şekliyle "cahiliye" kavramının Kutup'un düşüncesinde merkezi bir yer tutmasını sağlamıştır.²⁰⁹ Cahiliye "özel olarak Araplar'ın İslam'dan önceki dini ve sosyal hayat telakkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eden bir terim" olmakla birlikte, "gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslami devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslam'dan önceki dönemine 'Cahiliye' veya 'Cahiliye çağı'" denmektedir.²¹⁰ Başta milliyetçi ve otoriter Mısır rejimi olmak üzere İslam dünyasındaki diğer tüm rejimleri cahiliye olarak tanımlayan Kutup'a göre bu yeni cahiliye çok derin tarihsel köklere sahiptir. Yeni cahiliyeyi temsil eden modern ve otoriter devlet, baskıcı araçlarıyla cahiliyeyi hem muhafaza etmekte hem de daha da geliştirilmektedir.²¹¹ Kutup, cahiliye kavramsallaştırmasını *Yoldaki İşaretler*'de şöyle açıklamaktadır:

"İslâm şu iki toplum türünden başkasını tanımaz: İslâmî toplum ve cahilî toplum. 'İslâmî toplum' akide ve ibadet, yasa ve düzen, ahlak ve sülûk olarak İslam'ın uygulandığı toplumdur... 'Cahili toplum ise İslâm'ın uygulanmadığı, akide ve düşüncesine, değer ve ölçüsüne, düzen ve yasına, ahlak ve sülûkuna Allah'ın hükmetmediği toplumdur. Namaz kılsa, oruç tutsa, kabeyi haccetseler de bu toplumun

²⁰⁸ Al-Mehri, "Biography", s. 11.

²⁰⁹ A.e., s.11.

²¹⁰ Mustafa Fayda, "Cahiliye", **İslam Ansiklopedisi Cilt 7**, 1993, s. 17.

²¹¹ Al-Mehri, "Biography", s.11.

kanunu İslâm şeriatı değilse, bu insanların kendilerini Müslüman olarak adlandırması, onu İslâm toplumu yapmaz.”²¹²

Kutup, İslam toplumunun ölçüsünü Allah’ın hükümlerinin (şeriatın) hayatın her alanında hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde tam anlamıyla uygulanması olarak belirlemektedir. Bu da Kutup’un düşünce dünyasının merkezinde cahiliye ile birlikte başka bir kavramın daha ön plana çıkmasını sağlamaktadır: “Hakimiyet (hakimiyyah)”. Hakimiyet kavramı, Allah’ın yeryüzündeki egemenliği anlamına gelmekle birlikte, cahiliye kavramından bağımsız değildir. Bu iki kavram, iki karşıt ve çatışan kutbu temsil etmektedir.²¹³ Kutup’a göre, cahiliye yalnızca bilginin zıddı anlamına gelmemektedir. Cahiliye, İslam’dan önce veya sonra bir dönemle ya da daha özelde bir coğrafya, ırk, toplum ve devletle de sınırlı değildir. Cahiliye, zaman ve mekan fark etmeksizin, Allah’ın en üst idari ve yasal otorite olmadığı herhangi bir durumu nitelendirmek için kullanılır. Buna göre cahiliye, Allah’ın hakimiyetinin antitezi olarak ortaya çıkmakta ve bu iki kavram hayatın her alanında (siyasi, ekonomik, toplumsal, ahlaki ve entelektüel) karşıtlıklar üzerinden yer almaktadır.²¹⁴

Bu doğrultuda Kutup, Allah’ın hükümlerinin uygulanmadığı tüm toplumları cahili toplum olarak nitelendirmektedir: “Müslüman toplumun dışında kalan her toplum, cahili toplumdur. Kısaca tanımlamak istersek şöyle diyebiliriz: İbadeti yalnızca Allah’a özgü kılmayan toplumdur. Bu, ibadet, itikat ve kanunlarda tevhidi olmayan bir görüntüye sahip değildir.”²¹⁵ Kutup’a göre “bugün yeryüzünde bulunan bütün toplumlar fiilen bu ‘cahili toplum’ tanımına girmektedir.”²¹⁶ Sosyalist, putperest, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarla birlikte kendini Müslüman zanneden toplumlar da cahili toplum sınıfına girmektedir.²¹⁷ Kutup’a göre cahili toplum tipi Allah’ın yeryüzündeki uluhiyyetini inkar etmekte ve “Gökte de, yerde de ilah olan

²¹² Seyyid Kutup, **Yoldaki İşaretler**, Çev. Mustafa Özel, 8. bs., İstanbul, Özgün Yayıncılık, 1999, s. 121.

²¹³ Sayed Khatab, **The Power of Sovereignty: The political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, New York, Routledge, 2006, s. 2.

²¹⁴ Sayed Khatab, **The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah**, New York, Routledge, s. 3.

²¹⁵ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 103-104.

²¹⁶ **A.e.**, s. 104.

²¹⁷ **A.e.**, s. 104-107.

O'dur"²¹⁸ ayetini yok saymaktadır. Dahası böyle bir toplum modeli "Egemenlik sadece Allah'ındır. Kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretti. Dosdoğru olan din budur"²¹⁹ ayeti uyarınca Allah'ın dini üzere olamaz. Bu tip bir toplum "Allah'ın varlığını kabul etse, insanların sinagog, kilise ve camilerde ibadet etmelerine izin verse bile, cahilî toplum olur."²²⁰

Kutup, daha önce de ifade edildiği gibi, Mısır'da yönetimi darbe ile ele geçiren ve seküler bir milliyetçi rejim tesis etmeye çalışan Nasır'ın otoriter politikalarını tecrübe etmiştir. Cahiliye kavramsallaştırmasını da büyük ölçüde bu siyasi ve toplumsal şartlar altında geliştirmiştir. Bu çerçevede de özelde Nasır rejimini olmakla birlikte genel olarak İslam dünyasına hakim olan tüm rejimleri cahiliye olarak nitelendirmiştir. Yani, cahiliye artık Kutup için belirli bir dönem ve coğrafya ile sınırlı değil, Allah'ın yasalarının hakim olmadığı tüm toplumlar için geçerlidir.

Kutup'un milliyetçilik, ulus devlet ve milli kimlik gibi düşünce, yapı ve kavramlara ilişkin görüşlerinin de, genel düşünceleri ile bütünlük içerisinde şekillendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Her şeyden önce, Kutup'un zihninde milliyetçilik seküler ve etno-merkezci, dolayısıyla da Batılı bir düşünce akımıdır. Ayrıca Batı sömürgeciliğiyle doğrudan bağlantılı, bundan dolayı iki dünya savaşının temel nedeni olan milliyetçilik, aynı zamanda evrenselliği de zayıflatan bir düşünce akımıdır. Çünkü milliyetçilikle şekillenen devletler sömürgeci olduklarından dolayı yalnızca kendi toplumlarına maddi kaynakları akıtmaktadır.²²¹ Oysa İslam'ın tavrı bu konuda nettir: "İslâm, bu bağınaz milliyetçilik fikrini reddetmekle sömürgeciliğin oluşma imkânlarını tâ en başından yok etmiştir."²²² Kutup'un ırkçılık ve milliyetçilik meselelerine karşı İslam'ın tavrının şöyle izah etmektedir:

"İslâm doğduğu günden itibaren ırkçılığa ve milliyetçiliğe dayanan her türlü hareketi reddederek, tüm insanlığı tek bir esasa bağlamıştır. Cinslerin ve ırkların birbirlerine üstünlüklerinin bulunmadığını, renk ve dillerdeki farklılıkların insanlar arasındaki

²¹⁸ Kur'an i. 43.

²¹⁹ Kur'an i. 12.

²²⁰ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 122.

²²¹ Seyyid Kutup, **İslam Toplumuna Doğru**, Çev. Ahmet Pakalın, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 2007, s. 109-110.

²²² **A.e.**, s. 110.

üstünlük açısından bir önem taşımadığını ilan etmiştir. Allah Teâlâ bu ırk farkını, insanların birbirleriyle tanışıp sevimeleri için var etmiştir. İslâm'a göre üstünlüğü belirleyen tek meziyet; Allah'tan hakkıyla korkmak, O'nun emirlerine itaat etmek ve O'nun kullarına güzellikle muamele etmektir.”²²³

Kutup'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, radikal İslamcı söylemde, ana akım İslamcılıkta, özellikle de Hasan el-Benna'da görülen müspet ve menfi milliyetçilik ayrımına, dolayısıyla da milliyetçiliğin İslamileştirilmesi gibi çabaya ve doğru biçimiyle milliyetçiliğin İslam'da yer aldığı gibi bir argümana rastlanmaz. Çünkü, Kutup'a göre İslam'da doğru milliyetçilik diye bir şey yoktur. Cahili bir düzen düşüncesini temsil ettiği için, Kutup milliyetçiliğe kategorik bir karşı çıkış içerisindedir: “Aşiret, kabile, kavim, milliyet, renk ve toprak asabiyyeti geri kalmışlık, düşüklük belirtisidir. İnsanlığın ruhsal düşümlere uğradığı dönemlerde ortaya çıkan cahilî bir olgudur. Allah Rasûlu (s.a.v.), yaydığı pis ve iğrenç kokudan dolayı ırkçılığı kokuşmuşluk olarak nitelemiştir.”²²⁴ Kutup'a göre İslam dini “insanları Allah'a bağlayan tek bir bağın olduğunu vurgulamak için gelmiştir.”²²⁵ Kutup şöyle devam etmektedir:

“Allah'a ait çok değil, bir tek hizb (parti, grup) vardır. Diğer hizbler şeytana ve tağuta aittir... Allah'a ulaştıran tek bir yol vardır. Diğer yollar kesinlikle ona ulaştırmazlar... İslâmî olan tek bir düzen vardır. Onun dışındakilerin hepsi cahildir... Tek bir şeriat vardır. O da İslâm Şeriatıdır. Diğerleri heva ve hevese dayanan düzenlerdir... Ve meydana çok değil, yalnızca tek bir hakikat vardır. Diğerleri sapıklıktır... Üzerinde İslâm devletinin kurulu bulunduğu, Allah'ın şeriatının egemen olduğu, hadlerinin uygulandığı Müslümanların birbirlerinin velileri olduğu tek bir dâr (ülke) vardır. O da dar-ül İslâm'dır. Onun dışındakiler dar-ül harptir.”²²⁶

Görüldüğü gibi, Kutup'un temelde ilahi hakimiyet ve cahiliye karşıtlığına dayalı keskin ayrımı, birçok meseleye bakışını da belirlemektedir. Bu açıdan kendi içerisinde bütünlük gösteren bu keskin ayrımları, onun vatan ve milliyet kavramlarına ilişkin de oldukça keskin görüşleri benimsemesini sağlamıştır. Kutup'a

²²³ A.e., s. 107.

²²⁴ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 162.

²²⁵ A.e., s. 152.

²²⁶ A.e., s. 152-153.

göre “Allah’ın şeriatının hakim olmadığı, onunla mensupları arasındaki ilişkilerin Allah esasına dayanmadığı yer Müslümana vatan olamaz.”²²⁷ Dahası, Müslüman kişiyi “İslâm ümmetinin, İslâm ülkesinin bir üyesi yapan akidesinin dışında bir milliyeti de yoktur. Müslümanın Allah’a imandan kaynaklananın dışında bir yakınlık bağı da yoktur.”²²⁸ Daha önce ifade edildiği gibi, milliyetçilik düşüncesine kategorik bir karşı çıkış içerisinde olan Kutup için, eğer ille de milliyet, vatan ve ülke gibi kavramlardan söz edilecekse, bunlar yalnızca İslam’la ve İslam’ın tam anlamıyla hakim olması ile anlamlıdır. Vatan ve ülke, doğrudan doğruya Allah’ın hükümlerinin uygulandığı toprak parçası (dar-ül İslam) iken milliyet de yalnızca akidedir. Yani, milliyet, Müslümanın Allah’a olan inancı ve bu inancın gereği olan hayat tarzı dışında hiçbir bağlılığa tekabül etmemektedir.²²⁹

Bunun yanı sıra, Kutup’a göre “İslâm toplumu evrensel bir toplumdur. Bu toplum coğrafi sınırlarla bağlanmayan, milliyetçi ve ırkçı görüşlerden uzak olan bir toplumdur.”²³⁰ Kutup’un bu noktada evrenselci ve doğrudan ümmet birliğini merkeze alan ya da başka bir ifadeyle Panislamist bir yaklaşım sergilediğini ifade etmek mümkündür. Kutup ümmet tanımını şu şekilde genişletmektedir:

“İslâm ümmeti, üzerinde İslâm’ın bulunduğu bir toprak parçası değildir. Tarihin bir kesitinde atalarının, İslâm’a uygun bir sistemle yönetildiği, yaşadığı bir ulus da değildir. İslâm ümmeti, hayatlarını, düşüncelerini, konumlarını, sistemlerini, değerlerini, ölçülerini, kısaca herşeylerini sadece ve sadece İslami yöntemden alan bir insan topluluğudur.”²³¹

²²⁷ A.e., s. 154.

²²⁸ A.e., s. 154.

²²⁹ Kutup bunu şu şekilde ifade etmektedir: “İslâm sadece budur. Toprak, ulus, neseb, akrabalık, kabile, aşiret değil, yalnızca odur; Dar-ül İslâm. İslâm, insanları göğe uzansınlar diye toprak bağlarından, yüceler yücesine yükselsinler diye kan prangalarından kurtarmıştır. Müslümanın özlemini çektiği, savunduğu vatan bir toprak parçası değildir. Müslümanın tanıdığı ulus, egemen ulus, değildir. Müslümanın aşireti sığındığı, savunduğu kan bağından ileri gelen aşiret değildir. Müslümanın bayrağı, aziz bildiği, uğruna şehid olduğu bayrak, herhangi bir kavmin bayrağı değildir... Zafer diğer bayrakların değil, akide bayrağının altındandır. Cihad başka amaçlar için değil, yalnızca Allah’ın dini ve şeriatı galib gelsin diyedir. Herhangi bir ülkeyi değil, belirtilen şartlar dahilinde İslâm ülkesini savunmaktır. Ne bir ganimet, ne bir şöret, ne bir toprak ya da ulus, ne de çoluk çocuk için değil, sadece Allah için... Ülke, Allah’ın koyduğu akidenin, hayat düzeninin, şeriatın hükmettiği yerdir. İnsana layık olan ülke budur. Milliyet, akide ve hayat tarzıdır. Ademoğullarının layık olduğu temel bağ budur.” Bkz.: A.e., s. 161-162.

²³⁰ Kutup, **İslam Toplumuna Doğru**, s. 107.

²³¹ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 10-11.

Bu çerçevede “gerçekten Allah’ın seçilmiş milleti, aralarında çeşitli milliyet, kavim, renk ve ülke farkları bulunan Allah’ın (c.c.) bayrağının gölgesinde yaşayan İslâm ümmetidir... ilk safında Arap Ebû Bekir’in, Habeşli Bilal’in, Bizanslı Suheyb’in, İranlı Selman’ın bulunduğu ve sonraki nesillerin izlediği bu muhteşem çizginin hakim olduğu ümmetin milliyeti akide, ülkesi dar-ül İslâm, hakimi Allah, anayasası da Kur’an’dır. Bu yüce ülke, milliyet ve akrabalık anlayışı Allah’a davet erlerinin gönüllerine egemen olması gereken anlayıştır.”²³²

Kutup’un, Hasan el-Benna ve Muhammed İkbal gibi ana akım İslamcı kategoride yer verilen düşünürlerde olduğu gibi, her İslam ülkesinin öncelikle kendi bağımsızlığını elde etmesi ve sonraki süreçte belirli aşamalardan sonra egemen ulus devletlere dayalı İslam Birleşmiş Milletleri ya da federatif birlikler şeklinde bir birlik oluşturması yönünde bir düşüncesi yoktur. Daha doğrusu, Kutup’un böyle bir gündemi yoktur. Çünkü böyle bir gündem ancak egemen ulus devletlerin kabulüne dayanmaktadır. Oysa Kutup, daha önce de ifade edildiği gibi milli alanlara ait tüm yapı, düşünce ve kavramlara kategorik bir karşı çıkış içerisindedir. Bu yüzden de egemen ulus devletin kendisi olduğu gibi ulus devletlerin varlığına dayalı bir İslam Birliği fikri Kutup için anlamlı değildir. Kutup’un yöntemi farklıdır. Kutup için tek çözüm yolu cahili düzeni devirip yerine Allah’ın hükümlerinin uygulanacağı bir İslam devleti kurmaktır. Bu da, ancak ve ancak uzun vadeli bir ideolojik ve örgütsel çalışmayla ve adanmış öncü Müslümanlar eliyle gerçekleştirilebilir:

“Günümüzde kimileri, İslâm’ı sunarken bazen ‘İslâm demokrasisi’ bazen ‘İslâm sosyalizmi’ bazen de dünyada egemen olan ekonomik, siyasal ve hukukî düzenlerin sadece ‘bazı İslâmî düzenlemelere’ ihtiyacı olduğunu söyleyerek İslâm’ın gerçek yüzünü gizlemektedir. Hayır!.. Konu büsbütün farklıdır. Yeryüzüne yayılmış bulunan bu cahiliyeden, İslâm’a geçiş geniş ve uzun bir süreçtir. İslâmî yaşam biçimi, bugünün ve dünün cahiliye yaşam biçimlerinden büsbütün farklıdır. İnsanlığın karşı karşıya kaldığı bu sıkıntılı durum; düzen ve kurumların bazı birimlerinde yapılacak eksik ve yüzeysel düzenlemelerle bir çözüme kavuşturulamaz. İnsanlığın kurtuluşu ancak bu geniş ve uzun süreçle, yaratıkların yöntemlerinden Yaratan’ın yöntemine, beşeri

²³² A.e., s. 163.

düzenlerden beşerin Rabbinin düzenine, kulların egemenliğinden kulların Rabbinin egemenliğine geçişin sağlandığı süreçle başarılabilir.”²³³

Kutup, İslam ile modern ideolojilerin sentezinin oluşturacağı bir düzeni kesinlikle reddetmektedir. Ayrıca, verili düzenin İslamileştirilmesi ya da İslami düzenin bazı eksiklerinin giderilmesi gibi bir yöntemi benimsememektedir. Bu da onu evrensel İslam devleti gibi devrimci bir fikre götürmektedir ki bu aynı zamanda Panislamist bir yönelimdir. Bu devrimciliği ve evrenselciliğiyle milli alanlara ait tüm yapı, düşünce ve kavramlara kategorik bir şekilde karşı çıkmıştır, bu tavrı ile de İslamcılık içerisinde radikal çizgiyi temsil etmektedir.

İslam’ın milliyetçilikle ilişkisini tartışan ve hem Batılı anlamda milliyetçiliğin hem de Müslüman milliyetçiliğinin reddedilmesi gerektiğini savunan bir diğer radikal İslamcı isim Ebu’l Ala El Mevdudi’dir (1903-1979). Mevdudi, 20. yüzyılda İslam düşüncesini sistematik bir şekilde yorumlayan ve çağdaş ihya hareketlerinin yükselmesinde son derece etkili olan düşünürlerin (Kutup ile birlikte) başında gelmektedir. Onun, İslamcı düşünceye yaptığı en önemli katkılardan biri olan ve “İslam devleti” kavramsallaştırmasında da ifadesini bulan, ihyacı düşünceleri Seyyid Kutup gibi düşünürleri ciddi bir biçimde etkilemiştir.²³⁴ Mevdudi, geleneksel bir aileden gelmekle ve ilk eğitimini de geleneksel okullarda almakla birlikte daha sonra modern ilimleri öğrenmek için geleneksel eğitimi terk etmiştir. Kendi çabalarıyla İngilizce öğrenip Batı düşüncesini çalışın Mevdudi 1921-1924 yılları arasında İslam halifeliğini muhafaza etmek amacıyla kurulan *Hilafet Hareketi*²³⁵ içerisinde yer almıştır.²³⁶ Mevdudi meslek olarak gazeteciliği tercih etmiş, 1924-1927 yılları arasında Hint Uleması Cemiyeti’nin gazetesi olan *el-Camia*’nın editörlüğünü yapmıştır. Mevdudi 1932 yılında, esasen başkalarının kurup yürüttüğü *Tercüman-Kur’an* dergisi ile irtibat kurmuş, 1933 yılında derginin tek sorumlusu haline gelmiş

²³³ A.e., s. 172.

²³⁴ S. Veli Rıza Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, Çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000, s. 10-11.

²³⁵ İslam halifeliğini korumak amacıyla Hindistan’da kurulmuş Hilafet hareketi hakkında. Bkz.: Gail Minault, **The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India**, New York, Columbia University Press, 1982. Khursheed Kamal Aziz, **Hint Hilafet Hareketi: Belgelerle (1915-1933)**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2014.

²³⁶ S. Veli Rıza Nasr, **Cemaat-i İslâmî**, Çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1998, s. 16

ve kısa dönemli bazı kesintiler dışında kendi görüşlerinin yer aldığı bu dergiyi ömrünün sonuna kadar yayınlamıştır.²³⁷

Mevdudi'nin ihyacı düşüncelerinin gelişiminin Hindistanlı Müslümanların iki savaş arası dönemde içinde bulunduğu durumla doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Mevdudi, başlangıçta ihyacı olamamakla birlikte, Hilafet Hareketi'nin 1924'te dağılmasının ardından 1920'ler boyunca Müslümanların Hindistan'da gitgide felakete dönüşen durumuna tanıklık etmiş ve 1930'larla birlikte bu felaketten kurtulmanın tek çaresi olarak İslam'a yönelmeyi görmüş ve ihyacı bir yaklaşımı benimsemeye başlamıştır.²³⁸ İngiliz yönetimindeki Hindistan'da iki savaş arası dönemde Müslüman topluluğun belirginleşen iki temel politik tavrı söz konusu olduğu ve tavrılardan ilkinin İngiliz yönetiminden kurtulmaya çalışan Hindistan Ulusal Kongresi'ni, diğerinin ise Müslümanlar için ayrı bir devlet talebinde bulunan "Tüm Hindistan Müslüman Birliği"ni desteklemek olduğu daha önce ifade edilmişti.²³⁹ Hindistanlı Müslümanların hızla kutuplaşması Mevdudi'nin görüşlerinin daha da netleşmesine neden olmuştur. Mevdudi söz konusu bu iki taraftan hiçbirisinin içerisinde yer almamıştır. O'na göre Müslümanlar söz konusu bu mücadelede güç kazanmak için bozulmamış, saf İslam'a dönmeli ve ayrıca Hint hakimiyetini reddedip bütün bir Hindistan için mücadele etmeliydi. Bununla birlikte, her ne kadar 1940'lara kadar Müslümanların Hindistan'daki siyasi durumunun belirsizliğine son verip bütün Hindistan'ın İslam hakimiyetine girmesi amacıyla çalışmışsa da 1940'lara gelindiğinde Hindistan'ın bölünmesi nerdeyse kaçınılmaz hale gelmiş ve Mevdudi de bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu çerçevede, ilk etapta Mevdudi'nin en sert eleştirileri Kongre'yi destekleyen Müslümanlara yönelik olmakla birlikte bu eleştiriler özellikle 1940 yılında Müslüman Birliği'nin Hindistan'da Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde bağımsız devletler kurulmasını öngören Lahor tasarısını kabulünden sonra Cinnah'ın liderliğindeki Müslümanlar Birliğine doğru yönelmiştir.²⁴⁰

²³⁷ Charles, J. Adams, "Mevdudi ve İslam Devleti", **Güçlenen İslam'ın Yankıları**, Ed. John L. Esposito, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989, s. 120-121.

²³⁸ Nasr, **Cemaat-i İslâmî**, s. 19.

²³⁹ Mohomed, "Islam' as The National Identity for The Formation of Pakistan", s. 319.

²⁴⁰ Nasr, **Cemaat-i İslâmî**, s. 19-21.

Mevdudi'nin 1941 yılında Lahor'da bir grup insanla birlikte kurup lideri olduğu Cemaat-i İslami²⁴¹, bölünmeyi ve Pakistan'ın kurulmasını kaçınılmaz hale getiren Lahor kararının hemen ardından Müslüman birliğine muhalif bir yapılanma olarak ortaya çıkmıştır.²⁴² Hindistan'da kurulmuş olan Cemaat-i İslami, 1947'de bölünme gerçekleşip Pakistan kurulduktan sonra, her iki ülkede de ayrı örgütler haline gelmiş, Mevdudi de bu süreçte Pakistan'a göç ederek Pakistan'daki örgütün liderliğini üstlenmiş ve 1972 yılına kadar bu liderlik görevini sürdürmüştür. Temel amacı "insan hayatına özgü kapsamlı bir sistemin Allah'a ibadet ve resullerinin yol göstericiliğine dayanarak kurulması" olan Cemaat-i İslami, Mevdudi için Hindistanlı Müslümanların içinde bulunduğu ikilemden kurtulmanın yolu olarak görülen "salih cemaat" kavramına katkı sağlamak gayesiyle kurulmuştur.²⁴³

Mevdudi'nin Pakistan hareketine yönelik muhalefeti, 1940'lara gelinceye kadar bölünmeye karşı olması ve tüm Hindistan'ı İslam'ın hakimiyeti altında birleştirmeyi umması ile alakalı olmakla birlikte, 1940 Lahor tasarısıyla Pakistan'ın kurulması kesinlik kazanınca daha farklı bir boyuta taşınmıştır. Bu muhalefetin temel nedeni Mevdudi'nin Müslüman Birliği'nin seküler eğiliminden duyduğu kuşkuyla ilgilidir. Mevdudi, Hindistan'da ayrı bir devlet kurmayı düşünen Müslümanlar için İslam'ın Kemalist Türkiye'de ve Şah Pehlevi İrani'nda düştüğü durum adeta bir uyarı niteliği taşıdığını düşünmekteydi. Bu çerçevede, seküler siyaseti tekfir eden ve kavmiyetçiliği çok sert şekilde eleştiren Mevdudi, aynı zamanda Müslüman milliyetçiliği düşüncesinin de karşısında yer almaktaydı. Çünkü Pakistan hareketinin öncüsü Müslüman birliği esasen seküler ideolojilere dayalı bir hareketti ve kitleleri ancak İslam'a başvurarak yönlendirebiliyordu. Bu da kaçınılmaz olarak milliyetçiliği İslam'a bağlı hale getirmekte ve nitekim Müslüman milliyetçiliği üretmekteydi. Müslüman birliğine çok sert şekilde eleştiriler yönelten Mevdudi, son kertede 1947'deki bölünmenin hemen ardından Pakistan'a geçmiş ve teorize ettiği İslam devletinin Pakistan'da gerçekleşmesi için ömrünün sonuna kadar mücadele vermiştir.²⁴⁴

²⁴¹ Cemaat-i İslami hakkında özel bir çalışma için bkz.: S. Veli Rıza Nasr, **Cemaat-i İslâmî**, Çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1998.

²⁴² **A.e.**, s. 21.

²⁴³ Adams, "Mevdudi ve İslam Devleti", s. 125-127.

²⁴⁴ Nasr, **Cemaat-i İslâmî**, s. 20-22

Mevdudi'nin düşünce dünyasında diğer İslamcı düşünürlerde olduğu gibi din ve siyaset ayrılmaz bir bütündür. Mevdudi'ye göre "İslâm'ın baş karakteristiği dini ve dünyevi hayat arasında hiçbir fark tanımamasıdır."²⁴⁵ Mevdudi'nin sistematik olarak dinle siyaseti, akide ile toplumsal hareketleri bütünlük içerisinde formüle etmesi İslam'ı ideolojiye dönüştürmesine kolaylıkla imkan sağlamıştır.²⁴⁶ Bu çerçevede, Mevdudi'nin politik düşüncelerinin temelinde Kur'an'ın hukukun ve anayasanın tek kaynağı olduğu anlayışı bulunmaktadır. Buna göre her ne kadar insana ilahi hükümlerle sınırlanan belirli bir seçim özgürlüğü verilmişse de hukuk ve anayasaya ilişkin nihai otorite Allah'a aittir.²⁴⁷ Mevdudi bunu şu şekilde izah etmektedir:

"İslam'ın temel prensibi şudur: Hiç kimse kendi hakimiyeti adına kanun yapmaya hak kazanmamıştır. Bu hak sadece Allah'a aittir. İnsanlar fert ve cemaat olarak bütün uluhiyet ve yasama haklarından, diğer insanlar üzerine hakimiyet kurma girişimlerinden vazgeçmelidirler. Hiçbir ferdin ve grubun kendince yasa yapma ve emir verme hakkına sahip olmasına izin verilmemelidir. Kendilerini yasa koyucu ve emir verici mevkiine oturtanlara itaat etmek mecburiyeti kabul edilmemelidir. Ve hiçbir fert onlara katlanmaya da mecbur değildir."²⁴⁸

Bu formülasyonu Mevdudi'yi söz konusu düşüncelerinin hayata geçirilebileceği sistem olan ve hem kendisi ile özdeşleşen hem de İslamcı düşüncenin seyri üzerinde çok ciddi bir etki yaratan kavramsallaştırmaya götürmüştür: "İslam Devleti". Mevdudi'ye göre temel özelliği dini ve dünyevi hayat arasında tam bir bütünlük arzetmesi olan İslâm'ın siyasete ilişkin iddiasını ortaya koyması, dahası sosyal ilişkileri kendi değer ve öğretisiyle biçimlendirmesi gerekmektedir.²⁴⁹ Bu çerçevede İslam'ın siyasete ilişkin iddialarını gerçekleştirebilmesi için İslam devletinin varlığı bir zorunluluktur. İktidar merkezleri kontrol altına alınmadığı sürece İslam'ı tam anlamıyla hayata geçirmek ve İslami dirilişi sağlamak mümkün

²⁴⁵ Ebu'l Ala el-Mevdudi, **The Islamic Way Of life**, Leicester, Islamic Foundation, 1986, 9.

²⁴⁶ Nasr, **Cemaat-i İslâmî**, s. 23-24.

²⁴⁷ Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, s. 266.

²⁴⁸ Seyyid Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, **İslam'da Siyasi Sistem**, Çev. Ahmet Seçkin, 4. bs., İstanbul, Özgün Yayıncılık, 1999, s. 30.

²⁴⁹ Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, 174.

değildir.²⁵⁰ Mevdudi, İslam'ın yalnızca Müslümanların özel hayatlarını değil aynı zamanda kamusal hayatı da kontrol etmesi gerektiğine inanmakta ve bunun da şeriatın Müslümanların toplumsal hareketleri üzerindeki kontroölünü ve dahası İslam ile siyasetin daha fazla kaynaşmasını güçlendireceğini düşünmektedir.²⁵¹ Mevdudi, zaruri olduğunu düşündüğü İslam devletinin temel vasıflarını şöyle izah etmektedir:

“1- Hiçbir şahıs, sınıf veya grup, hatta bir bütün olarak devletin kapsamı, hakimiyet talebinde bulunamaz. Hakim-i mutlak, sadece Allah'tır. Diğerleri O'nun sadece kullarıdır.

2- Allah, yegane kanun koyucudur. Ve mutlak kanun yapma O'na aittir. İnsanlar tamamen bağımsız olarak kanun yapma yetkisine sahip değildir. Ne de Allah'ın koyduğu herhangi bir kanunu değiştirebilirler. Bu kanun yapmak veya kanunu değiştirmek arzusu ilahî kanunlarla aynı doğrultuda olsa dahi.

3- İslâmî devlet bütün yönleriyle Peygamber (s.a.s.) vasıtasıyla bildirilen Allah'ın koyduğu kanunlara göre kurulmuş olmalıdır. Ancak böyle bir devleti idare eden hükümet, Allah'ın kanunlarını yürürlüğe koyan, siyasi bir faaliyet içinde bulunduğu için itaat edilmeye izinlidir. Bu itaat Allah'ın kanunları yürürlükte kaldığı müddetçe geçerlidir. Hükümette bulunan siyasiler Allah'ın gönderdiği kanunlara uymazlarsa, müslümanlar onların emirlerine itaat etmeyeceklerdir.”²⁵²

Mevdudi'ye göre “Kur'anî devletin amacı yalnızca halkın birbirini istismarını engellemek değil, onların özgürlüğünü çok yönlü korumaktır.”²⁵³ Bu doğrultuda, en temel özelliği hakimiyetin yalnızca Allah'a ait olması ve hiçbir kulun bunu değiştirme yetkisine sahip olmaması olan İslam devleti, Kur'an'da buyurulduğu şekilde dengeli toplumsal adalet sistemini yaygınlaştırmayı amaçlamaktadır. Dahası, bütün kötülük odaklarını ortadan kaldırmayı ve yine Kur'an'da bildirilen ilahi, rabbani ve adil örnekleri hayatı her alanına hakim kılmayı hedeflemektedir.²⁵⁴ Hiçbir yönetim biçimi ve teori, İslam devletini izah edemez. İslam devleti evrensel ve kuşatıcı bir yaklaşıma sahiptir. Faşist veya komünist yönetim biçimlerine benzetildiği iddia edilse dahi, İslam devletinin, insanın manevi ve ruhsal yönlerine

²⁵⁰ A.e., 175.

²⁵¹ A.e., 175.

²⁵² Mevdûdi, **İslam'da Siyasi Sistem**, s. 32.

²⁵³ A.e., s. 43.

²⁵⁴ A.e., s. 43.

verdiği değer düşünülecek olursa, materyalist felsefeye dayalı bu yönetim biçimleri ile ilgisinin olmadığı aşikardır. Ayrıca, İslam devletinde bireyin hürriyeti kaldırılmamış olup, diktatörlük de yoktur.²⁵⁵

Mevdudi İslam devletinin diğer önemli bir özelliğinin de ideolojik bir devlet olduğunu ifade etmekte ve bunu şöyle izah etmektedir: “Kur’an ve sünnetin dikkatli ve dakik bir değerlendirmesinden anlaşılan, İslâm’da devlet bir ideolojiye dayanır. Onun gayesi dayandığı ideolojiyi kurmaktır. Devlet ıslah hareketidir. Daha iyi duruma getirmek için değişiklik ve düzeltmeleri yapacaktır.”²⁵⁶ Mevdudi’ye göre İslam devleti kurucu bir misyona sahiptir. Yani İslam devleti, İslamlaşmanın nihai sonucu olan bir ütopya değil, aksine İslamlaşmanın başlangıcı ve bu sürecin yürütücüsüdür.²⁵⁷

Mevdudi, İslam devletinin yönetim biçiminin, Kur’an’da tarif ve tasvir edildiği gibi, “hilafet” olduğunu ifade etmektedir. Çünkü her alanda kanuni üstünlük ve hakimiyet yalnızca Allah’a aittir. İslam’da bunun dışında bir hakimiyet biçimi meşru değildir. İnsan, bu devlette İslam’ın siyasi sistemini uygulamak için vekil tayin edilmiştir. Bu vekalet yani halifelik insana gerçek anlamda bir hakimiyet hakkı vermemektedir. Halife, değiştirmesi mümkün olmayan ilahi kanunla sınırlandırılmış bir yetkiyi kullanmaktadır.²⁵⁸

Milliyetçilik, ulus devlet ve milli kimlik gibi meseleler, Mevdudi’nin özellikle Pakistan’ın kuruluşuna kadar süre zarfında en önemli gündem maddelerini oluşturmaktadır. Her ne kadar Pakistan kurulduktan sonra özellikle Cemaat-i İslami sistem içine çekilmişse ve Mevdudi de İslam devleti kavramsallaştırmasını Pakistan’da uygulamak için mücadele etmişse de, Pakistan’ın kuruluşuna kadar olan süreçte Mevdudi bu yapı, düşünce ve kavramların kategorik bir şekilde reddedilmesini savunarak radikal bir tavır sergilemiştir.

Gençliğinde bir dönem Hint milliyetçisi olmakla birlikte, bu dönem çok kısa sürmüştü ve Mevdudi çok geçmeden milliyetçiliğe ilişkin oldukça olumsuz kanaate varmıştır. Bu süreçte birkaç ana etken etkili olmuştur. Her şeyden önce, Mevdudi,

²⁵⁵ A.e., s. 44.

²⁵⁶ A.e., s. 45.

²⁵⁷ Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 177.

²⁵⁸ Ebû’l A’lâ El-Mevdudî, **İslâm’da Devlet Nizamı**, Çev. Rasim Özdenören, Ankara, Hilal Yayınları, t.y., s. 25-26. Ebu’l Ala el-Mevdudi, **Hilâfet ve Saltanat**, Çev. Ali Genceli, 3. bs., t.y., İstanbul, Hilal Yayınları, s. 30-31.

1924'te hilafetin ilga edilmesinin, bir taraftan Batıcı ve milliyetçi Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin tezgahları, diğer taraftan Batılı devletlerle işbirliği içerisinde olan Arap milliyetçilerinin Osmanlı'ya karşı ayaklanmalarını neticesinde gerçekleştiğini ve bunun da İslam'a bir ihanet olduğunu düşünmekteydi. Bu durum onun milliyetçiliği ve Batıcılığı ciddi bir şekilde sorgulamasına neden olmuş ve Mevdudi milliyetçilik gibi bir düşüncenin İslam'ı muhafaza etmede asla başarılı olamayacağı sonucuna varmıştır. Bunun yanında, Mevdudi, özellikle 1920'lerle birlikte Gandhi liderliğindeki Hindistan milliyetçisi Kongre partisinin yürüttüğü politikaların yalnızca Hinduların çıkarlarını koruyan ve onların faydalarına olan bir istikamete doğru yöneldiğine tanıklık etmiştir. Bu süreç onun Müslümanların Hindistan'daki durumunu düzeltmek için İslam'a ve İslam düşüncesinde ihya anlayışına yönelmesinde etkili olmuştur.²⁵⁹

Bu çerçevede Mevdudi, milliyetçiliği ve İslam'ı birbiriyle uzlaşması asla mümkün olmayan iki sistem olarak ele almaktadır: “Milliyetçiliğin anlam ve özüne şöyle üstünkörü bir bakış atmak bile bir kişinin, ruh ve hedefleri itibarıyla İslam'la milliyetçiliğin birbirine tamamen zıt olduklarını anlaması için yeterli olacaktır.”²⁶⁰ Mevdudi, bu tezatı şu şekilde izah etmektedir:

“İslam insanı insan olarak ele alır. Bütün insanlığa iman ve ahlaki esas alan ve hepsini buna davet eden toplumsal bir adalet ve inanç sistemi kurar. Daha sonra da her insanı, bu düzeni kabul eden kim olursa olsun, eşit kabul eder. İster iktisadî veya politik, ister vatandaşlık veya kanunî hak ve görevler alanında ya da başka herhangi bir konuda olsun, İslam'ın ilkelerini kabul eden kişiler, milliyet veya ırkları, sınıf veya ülkelerinden ötürü hiçbir ayırım tarafından bölünmezler.”²⁶¹

İslam'ın, insanları bölen değil birleştiren ve milli aidiyetlerin dolayı herhangi bir konuda ayrımcılığa tabi tutmayan bir yaklaşımının olduğunu ifade eden Mevdudi'ye göre milliyetçilik ise, “en basitinden milliyetçinin kendi milliyetini diğer bütün milliyetlerin üzerinde tutması” demektir ve “milliyet temeline dayanarak insanı insandan ayırır.”²⁶² Mevdudi, İslam'ın insana sağladığı eşitlik fikrinin

²⁵⁹ Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 44-45.

²⁶⁰ Ebu'l-A'la El-Mevdudi, “Milliyetçilik ve İslam”, **Değişim Sürecinde İslam**, Ed. John Esposito, John Donohue, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 98.

²⁶¹ **A.e.**, s. 98.

²⁶² **A.e.**, s. 99.

milliyetçilikte asla mümkün olamayacağını belirtmektedir. Çünkü milliyetçilik, saldırganlık barındırmasa bile, kendi milliyetini ve bununla ilişkili çıkarları her şeyden üstün tutmayı gerektirmektedir. Bu da milliyetçiliğin ayrımcılık fikrini körüklemesine neden olmaktadır.²⁶³ Mevdudi'ye göre, “dışarıdan gelen her şeyi kötüleyip, kendi anayurdunun ürünü olan bütün her şeyi yüceltmek milliyetçiliğin anayasasıdır... Dışarıdan alınan din dahi olsa, tamamen ortadan kaldırılmalı ve bir milliyetçiye kendi milli tarihinin ‘Cahiliye Dönemi’nden miras kalmış bütün dini gelenekler övülmeli ve ululanmalıdır.”²⁶⁴

Mevdudi'nin düşünce dünyasında da Seyyid Kutup'a benzer şekilde, milliyetçiliğin tek bir anlamı vardır. O da Batılı, dolayısıyla seküler ve etno-merkezci milliyetçiliktir. Bu yüzden Mevdudi'nin zihninde de ana akım İslamcı söylemin tipik müspet ve menfi milliyetçilik ayrımına yer yoktur. Çünkü, milliyetçilik ve milli kimlik gibi düşünce ve kavramların İslam'la bağdaşması mümkün değildir. Öte yandan, daha önce ifade edildiği gibi, her ne kadar kavramsallaştırdığı İslam devleti düşüncesini 1948 sonrası Pakistan'da hayata geçirmek için mücadele etmişse de, Mevdudi'nin İslam devleti düşüncesi esasen evrensel bir niteliğe sahiptir. Çünkü, Mevdudi için hem İslam hem de hedeflediği sistem evrenseldir:

“İslam'ın nihai hedefi, ırk ve milliyete dayalı önyargılar zincirinin kırılacağı ve bütün insanlığın herkes için eşit haklar ve eşit fırsatlarla tek bir kültürel ve siyasi sistemde birleştirileceği ve de insanların karşılıklı olarak birbirlerinin maddi ve manevi yararlarına destek olup, katkıda bulunmalarını sağlamak için, düşmanca rekabetin yerini dostça işbirliğine bırakacağı bir dünya devletidir.”²⁶⁵

Mevdudi'ye göre İslam'ın hedeflediği sistem milliyetçiliğin dar kalıplarından kurtulmuş, dayanışma ve işbirliği fikrine dayalı evrenselliğin gerçek anlamda hayata geçirildiği bir dünya devletine dayanmaktadır. Bu açıdan Mevdudi'nin, Seyyid Kutup gibi, açık bir şekilde Panislamist bir fikri savunduğu görülmektedir.

Bu bölüm dahilinde öncelikle, din ve milliyetçilik arasındaki ilişki analiz edilmiş, dinin millet ve devlet inşa süreçlerinde belirli biçim ve düzeylerde yer aldığı

²⁶³ A.e., s. 99.

²⁶⁴ A.e., s. 101.

²⁶⁵ A.e., s. 98.

ve bunun da din ve milliyetçilik arasındaki ana akım ilişki biçimi olduğu ortaya konmuştur. Bununla birlikte, modern milliyetçiliğe, ulus devlete ve milli kimliklere köklü şekilde itiraz eden, bunları benimsemeyi reddeden radikal dini gruplar olduğu da farklı örnekler ile gösterilmiştir. Ayrıca, din ve milliyetçilik arasındaki etkileşimin dünya genelindeki birçok din için geçerli olduğu, İslam'ın bunun istisnası olmadığı ve bu etkileşimin dini doktrine dayalı bir akım olan İslamcılık için de anlamlı olduğu iddiasından hareketle, Türkiye dışındaki, özellikle de Mısır ve Pakistan'daki İslamcı isim ve hareketlerin modern milliyetçilik ve ulus devlet karşısında sergilediği tavır din ve milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda da, İslamcılığın modern milliyetçilikle ve ulus devletle olan ana akım ilişkisinin, bu düşünce ve yapıyı benimseme yönünde olduğu belirli isim ve hareketler üzerinden gösterilmiştir. Buna mukabil, modern ulus devlete, milliyetçiliğe ve milli kimliklere köklü bir şekilde itiraz eden, bunları benimsemeyi reddeden radikal İslamcı isim ve hareketlerin de olduğu yine belirli isim ve hareketler üzerinden ortaya konmuştur.

Türkiye dışındaki İslamcılığın modern milliyetçilik ve ulus devletle olan ilişkisinin din ve milliyetçilik ilişkisi bağlamında ele alınması, Türkiye İslamcılığının ulus devlet ve milliyetçilik karşısında sergilediği tavrın analiz edilmesi için belirli bir perspektif sağlamıştır. Çalışmanın ikinci bölümde, Türkiye İslamcılığının Türkiye'deki milliyetçilik ve devlet anlayışı karşısındaki tavrı, söz konusu bu perspektif doğrultusunda ele alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE İSLAMCILIĞI ve ULUS DEVLET-MİLLİYETÇİLİK-MİLLİ KİMLİK İLİŞKİSİ

Çalışmanın birinci bölümünde, I. Dünya Savaşı'nın ardından İslam'ın hilafete dayalı geleneksel siyasal sisteminin ortadan kalktığı, İslam dünyasının ulus devletler sistemine intikal ettiği ve İslam ülkelerinin daha önce hiç tecrübe etmediği yeni bir sistemle karşılaştığı ifade edilmiş, bu doğrultuda, İslamcılığın, bu yeni düzen içerisinde modern ulus devletle ve milliyetçilikle 20. yüzyıl boyunca kurduğu irtibat, din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Öte yandan, yine bir İslam ülkesi olan Türkiye'nin de diğer İslam ülkeleriyle benzer bir tarihsel tecrübeyi yaşadığını, yani ulus devletler sistemine intikal ederek yeni bir düzenle karşılaştığını, hatta hilafet merkezi olması nedeniyle, bu süreci daha da travmatik bir şekilde geçirdiğini ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, çalışmanın ikinci bölümünde, Türkiye İslamcılığının bu yeni düzen içerisinde ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan irtibatı incelenecektir. Çünkü, çalışmanın üçüncü bölümünde gösterileceği gibi, söz konusu yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisi, Türkiye İslamcılığının etno-politik içeriğe sahip milli bir mesele olan Kürt sorununa yaklaşımının analiz edilmesi için merkezi bir öneme sahiptir. Peki, Türkiye İslamcılığının modern ulus devletle ve Türk milliyetçiliğiyle ilişkisi nasıl gelişmiştir? İslam dışındaki dinlerde görülen ve Türkiye dışındaki İslam coğrafyası için anlamlı olan din-milliyetçilik ilişkisi, Müslüman bir nüfusa ve mirasa sahip olan Türkiye için de anlamlı mıdır? Türkiye İslamcılığının modern ulus devletle ve milliyetçilikle olan ilişkisi, din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ele alınabilir mi? Yani, Türkiye dışındaki İslamcı hareketlerin modern ulus devletle ve milliyetçilikle, din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde kurduğu ilişki biçimleri, Türkiye İslamcılığı için de anlamlı mıdır?

İlerleyen başlıklarda gösterileceği gibi, dünya genelindeki farklı dinlerde benzer bir şekilde gelişen ve Türkiye dışındaki İslam coğrafyası için de anlamlı olan

din-milliyetçilik ilişkisi, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte bir ulus devlet olarak inşa edilme süreci başlayan Türkiye için de anlamlıdır. Yani, tüm sekülerleştirme politikalarına rağmen, Türkiye'de de Cumhuriyet'in ilanından sonra İslam ve milliyetçilik arasında gelişen ilişkinin bir dahil olma ilişkisi şeklinde geliştiğini, İslam'ın Türkiye'deki millet ve milli kimlik inşa sürecinde belirli biçim ve düzeyelerde yer aldığını, özellikle 1950 sonrası dönemde Devlet'in İslam'a açtığı alan büyümesine paralel olarak, Türk milli kimliğinin önemli bileşenlerinden biri haline geldiğini ifade etmek mümkündür. Öte yandan, yine ilerleyen başlıklarda gösterileceği gibi, Türkiye dışındaki İslamcı hareketlerin modern ulus devletle ve milliyetçilikle, din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde gelişen ilişki biçimleri, Türkiye İslamcılığı için de anlamlıdır. Bu noktadan hareketle, Türkiye İslamcılığının ulus devletle ve milliyetçilikle olan ilişkisini, İslam'ın Türk milliyetçiliği ve milli kimliğiyle olan ilişkisi çerçevesinde ele almak mümkündür. Bu doğrultuda, İslam ile Türk milliyetçiliği ve milli kimliği arasında gelişen ilişkinin, özellikle Türkiye İslamcılığının ana akım çizgisinin ulus devletle ve milliyetçilikle kurduğu benimsene ilişkisinde belirleyici olduğunu, buna karşın, Türkiye İslamcılığı içerisinde de ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramları benimsemeyi reddeden, bunlara kategorik bir şekilde karşı çıkan radikal İslamcı isim ve hareketlerin olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Yani, Türkiye dışındaki İslamcılıkta olduğu gibi, Türkiye İslamcılığı içerisinde de *ana akım* ve *radikal* İslamcılık ayrımı yapmak mümkündür.

Bu çerçevede, ikinci bölüm dahilinde öncelikle İslam'ın Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile olan ilişkisinin Cumhuriyet dönemi boyunca nasıl geliştiği ele alınacak, ardından Türkiye İslamcılığının devletle/ulus devletle, Türk milliyetçiliği ve milli kimliğiyle nasıl bir irtibatının olduğu bu ilişki ekseninde ele alınacaktır.

2.1. CUMHURİYET'İN DEVLET, MİLLET ve MİLLİ KİMLİK İNŞASINDA İSLAM

Dinin ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan irtibatında görülen ana akım ilişki biçimi, birinci bölümde gösterildiği gibi bir benimsene ilişkisidir. Yani din, doğrudan ya da dolaylı, güçlü ya

da zayıf olarak ulus devletlerin ve milletlerin inşa sürecinde yer almış ve milli kimliklerin bir bileşeni olmuştur. Ayrıca, yine birinci bölümde, bu durumun dünya genelindeki birçok din için geçerli olduğu ve İslam'ın da bunun istisnası olmadığı, İslam dünyasındaki çeşitli İslamcı isim ve hareketler üzerinden ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, I. Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasını izleyen süreçteki *Kurtuluş Savaşı*'nın ardından 24 Temmuz 1923'te imzalanan *Lozan Antlaşması* ile resmen bağımsız bir devlet olarak kurulan ve büyük ölçüde Müslüman nüfusa ve mirasa sahip olan Türkiye de bu durumun istisnası değildir. İlerleyen satırlarda da gösterileceği gibi, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi boyunca, özellikle de 1950 sonrası dönemde, devletin –laiklik ilkesi sınırları çerçevesinde– İslam'a açtığı alanın büyümesine paralel olarak, İslam da gitgide Türk milli kimliğinin önemli bir bileşeni haline gelmiştir/getirilmiştir. Katı bir laiklik politikası çerçevesinde etno-seküler bir milliyetçilik anlayışının hakim olduğu 1930'lar paranteze alınırsa, genel olarak, Cumhuriyet'in millet ve milli kimlik inşasının İslam'ı dışarıda bırakmadığı görülmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin bağımsız bir devlet olarak kurulmasını sağlayan *Kurtuluş Savaşı* döneminin (1919-1922) itici gücünün esasen *İslam* olduğunu ve kurtuluş savaşının İslami söyleme dayalı bir zeminde yürütüldüğünü ifade etmek mümkündür. Yine bu dönemde, *milletin* etnik değil dini eksende tanımlandığını, dolayısıyla da farklı etnik toplulukları kapsayan ve Müslümanlardan oluşan bir millet anlayışının söz konusu olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.¹ Amasya Genelgesi'nde, Erzurum ve Sivas Kongrelerinde kabul edilen hükümlerin ifadesini bulduğu ve bağımsızlığın temelini oluşturan *Misak-ı Milli*, “çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu, dinde ve kültürde müttehit yeni Türkiye'nin sınırlarını belirliyordu.”² Buna göre, söz konusu sınırlar imparatorluğun Osmanlı-Müslüman çoğunluğunun yaşadığı topraklara göre tayin edilirken, Arapların yaşadığı topraklar dışarıda bırakılmıştır.³ Ayrıca, Kurtuluş Savaşı'nın yürütücüsü olan *Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti*'nin (ARMHC) nizamnamesinde de Misak-ı Milli

¹ Şener Aktürk, “Religion and Nationalism: Contradictions of Islamic Origins and Secular Nation-Building in Turkey, Algeria, and Pakistan”, *Social Science Quarterly*, C. 96, No: 3, Eylül 2015, s. 788.

² Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 93.

³ *A.e.*, s. 126.

ilkeleri onaylanmakta ve millet, İslam'a referansla tanımlanmaktadır.⁴ Bu çerçevede, genel anlamda kurtuluş savaşının da içerisinde yer aldığı I. Meclis dönemini, milli kimliğin sınırlarının dini eksende olduğu bir dönem, bu dönemde bahsi geçen milletin de, içerisinde yalnızca Türklerin değil, Kürtler, Lazlar ve Çerkezler gibi farklı etnik grupların bulunduğu (Arapların dışındaki) Müslüman milleti olduğunu ifade etmek mümkündür.⁵

Kurtuluş savaşı döneminde hakim olan İslam merkezli millet ve milli kimlik anlayışına karşın, bu dönemin ardından Türkiye'de farklı bir süreç gelişmiştir. 1923 sonrası dönemde Türkiye'de adım adım bir Tek Parti rejimi tesis edilmiş ve bu Tek Parti yönetimi 1950 yılına kadar devam etmiştir.⁶ Otoriter Tek Parti rejiminin egemen olduğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılı, milli ve seküler bir devlet-toplum olarak inşa edilmeye çalışıldığı bu dönemde, söz konusu Tek Parti yönetiminin siyasi programının ideolojisi "Kemalizm" olmuştur.⁷ Kemalizm'in kuruluş esasını, "İslâm ve onunla yoğrulmuş geleneğe karşı radikal bir sekülerizm, etnik heterojenliğe karşı etnik olmasa da kültürel homojenliği öneren özümsemeci bir milliyetçilik ve her şeyi içine alıp, hiçbir şeyi dışarda bırakmak istemeyen bir devlet-bürokrasi fikri" oluşturmaktadır.⁸ Esasen, "Tek-parti rejiminin millet ve milliyetçilik anlayışının" genel itibarıyla "kültürel" bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkünse de, 1930'lu yıllarla birlikte, "ırkçı" bir nitelik kazandığını ifade etmek gerekir.⁹ Bu çerçevede de, 1920'lerin ikinci yarısından itibaren, özellikle de 1930'larda ve 1940'ların ilk yarısında Kemalist kadrolar tarafından katı bir laiklik anlayışının

⁴ Mesut Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 90-91. Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 127. Cemiyetin nizamnamesi için bkz.: Mete Tuçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**, 7. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015, s. 349-355.

⁵ Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 126-128.

⁶ Tek Parti rejiminin tesis edilme sürecine ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz.: Mete Tuçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

⁷ Mesut Yeğen, "Kemalizm ve Hegemonya?", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm**, Ed. Ahmet İnsel, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 63-64.

⁸ **A.e.**, s. 58.

⁹ "Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi, 'Vatandaş Türkçe Konuş!' kampanyaları, askerî okullara girmenin 'Öz Türk ırkından' olmak şartına bağlanmış olması, Türk ırkının antropolojik özellikleri konusundaki araştırmaların teşvik edilmesi, 1927 Şark Islahat Planı, 1934 tarihli İskân Kanunu, 1935 tarihli Tunceli Kanunu, Trakya'daki 1934 Yahudi pogromları, 1942-1943 Varlık Vergisi" gibi uygulamalar bu durumun ispatı olarak gösterilebilir. Ergun Özbudun, **Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 101.

benimsendiği ve bu doğrultuda da etno-seküler bir Türk milli kimliği inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir.¹⁰

Bu inşa sürecinde birçok köklü reform yapılmıştır. Bu reformların en önemlilerinden biri kuşkusuz 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat kanunudur. Bu kanun ile dini eğitim veren okullar kapatılmış ve bütün eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış, aynı zamanda Şeriye ve Evkaf Vekaleti kaldırılmış ve hilafet ilga edilmiştir. Böylece, özellikle hilafetin ilga edilmesiyle birlikte, zaten 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasıyla başlayan dinin siyasi meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarılması süreci büyük ölçüde tamamlanmıştır. Ayrıca, 1926'da İsviçre medeni kanununun ve İtalyan ceza kanununun kabul edilmesiyle de dinin hukukun kaynağı olmaktan çıkarılması ve Türkiye'nin laik bir devlet haline gelmesi için önemli adımlar atılmıştır.¹¹ Yine bu süreçte neredeyse tamamı doğrudan ya da dolaylı olarak dinle irtibatlı olan birçok reform gerçekleştirilmiştir. Şapka İktisası Hakkında Kanun (1925), Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun (1925), Beynelmilel Erkamın (Rakamların) Kabulü Hakkında Kanun (1926), Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun (1928) kabul edilmiş, bunun yanı sıra, şer'i mahkemeler lağvedilmiş (1924), hafta tatili Cuma gününden Pazar gününe alınmış (1935), alafranga saat kabul edilmiş (1925), takvim değişikliği yapılmış (1926), Arapça ve Farsça okul programlarından çıkarılmış ve anayasadan "Devletin dini din-i İslâmdır" ibaresi çıkarılmıştır (1928).¹² Son olarak ise, 1937'de laiklik ilkesi anayasa koyulmuştur.

Bu köklü reformlarla Batılı ve seküler bir ulus devlet inşa çabasına rağmen, Kemalist Tek Parti yönetiminin İslam'ı bütünüyle bastırıp ortadan kaldırmayı amaçladığı söylenemez. Kemalist kadrolarca yapılamaya çalışılan İslam'ı öncelikle siyasi ve hukuki olarak bir meşruiyet kaynağı olmaktan çıkararak kamusal hayatın dışına itmek olmuştur. Bununla birlikte, 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat

¹⁰ Bu dönemde, Taha Parla'nın ifadesiyle, "Cumhuriyet'in şefleri ve alt-şefleri, Gökalp'in milliyetçiliğini aşarak, bu tür bir dışlayıcı etnik milliyetçiliğin ideolojisini yapmışlardır." Taha Parla, **Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u**, 3. bs., İstanbul, Deniz Yayınları, 2008, s. 201.

¹¹ Aktürk, "Religion and Nationalism", s. 791.

¹² İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam** 1, 7. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 31-32.

Kanunu kapsamında kaldırılan Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle de, Kemalist Tek Parti yönetimi, bir yandan İslam'ı kontrol altında tutarken, diğer yandan İslam'dan pragmatik olarak yararlanmaya devam etmiştir. Yani, erken Cumhuriyet döneminde İslam'ın ortadan kaldırılmaya çalışıldığını değil, denetim altına alınarak ve rasyonelleştirilerek, aynı zamanda nüfusu homojenleştirme işlevi görecektir. Bu süreçte İslam'ın belirli bir biçimde yer aldığı söylemek yanlış olmaz. Bu süreçte İslam'ın belirli bir biçimde yer alması ile kastedilen, Tek parti yönetiminin İslam'ın Sünni yorumuna dayalı, modernleşme sürecine de uygun şekilde, hurafelerden arındırılmış, akılcı bir din anlayışını tercih etmesidir. Belirli bir düzeyde yer alması ile kastedilen ise, İslam'ın siyasi ve hukuki meşruiyet kaynağı olması yerine, millet inşası sürecinde nüfusu homojenleştirme ve türdeşleştirme işlevi görmesidir.

Bu çerçevede, nüfusu homojenleştirme ve türdeşleştirme politikalarının en belirgin örneklerden biri erken Cumhuriyet döneminde Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleştirilen nüfus mübadelesidir. 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan "Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol" ile "Türk topraklarında yerleşmiş Rum Ortodoks dininden Türk uyrukları ile, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyruklarının 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak zorunlu mübadelesine" karar verilmiştir.¹⁴ Sözleşmenin 2. maddesi gereği İstanbul'da yaşayan Rumlar ile Batı Trakya'da yaşayan Müslümanlar bu mübadelenin dışında bırakılmıştır. Zorunlu mübadele 1923 Ekimi ile 1924 sonuna kadar devam etmiş, "bu dönemde 130 bin Rum Ortodoks Türk vatandaşı Yunanistan'a göç ederken, 384 bin Müslüman Yunan vatandaşı Türkiye'ye" gelmiştir.¹⁵

Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleştirilen bu mübadeleye hangi unsurların dahil edilip hangilerinin dışarıda bırakılacağı konusunda esas alınan kriter her iki taraf için de dil veya ırk değil, *din* olmuştur. Buna göre, Türkiye'deki

¹³ Sinem Gürbey, "Islam, Nation-State, and the Military: A Discussion of Secularism in Turkey", **Secular State and Religious Society: Two Forces in Play in Turkey**, Ed. Berna Turam, New York, Palgrave Macmillan, 2012, s. 40.

¹⁴ Yücel Bozdağlıoğlu, "Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Sonuçları", **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, No: 180, Ocak 2014, s. 19.

¹⁵ Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 132.

Ortodoks Hıristiyanlar Türkçe konuşmalarına rağmen Yunanistan'a gönderilirken, Yunanistan'daki farklı etnik kökenlere mensup (Boşnak, Arnavut, Pomak gibi) Müslüman unsurlar Türkçe bilmemelerine rağmen Türkiye'ye gelmiştir. Mesela, Karaman'daki Türkçe konuşan Ortodoks Türkler söz konusu mübadele kapsamında Yunanistan'a zorunlu göre tabi tutulmuş, buna karşın, ısrarlı taleplerine rağmen Moldova'daki Ortodoks Gagavuz Türklerinin Türkiye'ye göç etmesine izin verilmemiştir.¹⁶ Mübadelede esas alınan kriterin dil veya ırk değil de din olması, Kemalist Tek Parti yönetiminin millet ve milli kimlik inşa sürecindeki nüfusu türdeşleştirme ve homojenleştirme politikalarında önemli rol oynamıştır. Esasen seküler düzlemde yürütülmeye çalışılan bu süreçte dinin devreye sokulması, elbette hiçbir zaman “de jure” bir niteliğe sahip olmamışsa da, milli hedeflerin gerçekleştirilmesi için pratikte oldukça işlevsel olmuştur.¹⁷

Katı laiklik anlayışı ve etno-seküler bir milli kimlik inşa çabalarıyla geçen 1930'lu yıllardan sonra, 1940'ların ikinci yarısından itibaren devletin İslam'a ilişkin politikalarında görece bir yumuşama olduğunu ve özellikle de 1950 sonrası dönemde İslam'la olan ilişkisinin daha fazla geliştiğini ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, 1950-1980 arası dönemde, iktidara gelen merkez sağ partilerin eliyle, devletin İslam'a daha fazla alan açıldığı görülmektedir. Demokrat Parti (DP) döneminde dini alanda gerçekleştirilen icraatlara bakıldığında bu durum kolaylıkla görülmektedir. Söz konusu dönemde, her şeyden önce, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çok ciddi bir gelişim gösterdiğini ve büyüdüğünü söylemek gerekmektedir.¹⁸ Bunun yanı sıra, bu dönemde, ezan yeniden Arapça okunmaya başlanmış, dini radyo programlarına yeniden izin verilmiş, ilkokulların müfredatına isteğe bağlı din dersi konulmuş, laik eğitim sistemine uygun bir şekilde imam-hatip liseleri açılmış ve Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Elbette, devlet tarafından İslam'a belirli bir alanın açılması, İslam'ın siyasi bir ideoloji olarak kullanıldığı anlamına gelmemekteydi. Zaten, bu icraatların hiçbirinin “laik devleti tasfiye etmeye yönelik” olduğu da söylenemez. DP'nin yaptığı esasen, laiklik

¹⁶ Gürbey, “Islam, Nation-State, and the Military”, s. 42-43. Dov Waxman, “Islam and Turkish National Identity: A Reappraisal”, **The Turkish Yearbook Turkish Yearbook of International Relations**, C. 30, 2000, s. 10.

¹⁷ Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 134.

¹⁸ Tanıl Bora, **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, 6. bs., İstanbul, Birikim Yayınları, 2009, s. 125.

ilkesinin sınırları dahilinde kalarak ve İslam'ı yine kamusal hayatın dışında bırakarak, dini ve kültürel unsurlara alan açmaktı. Bununla birlikte, söz konusu uygulamalarla DP'nin, İslam'a ve geleneksel kültür öğelerine, "ülkenin resmi siyaseti bağlamında" meşruiyet kazandırdığını da özellikle belirtmek gerekir.¹⁹

1960 darbesini takip eden süreçte, Adalet Partisi'nin (AP) de, selefi DP ile benzer bir din politikası izlediğini ifade etmek mümkündür. Genel anlamda, AP'nin politikası da, laiklik ilkesinin sınırlarını aşmamış ve bu açıdan İslam'ın aslında kamusal alandan dışlanması devam etmiştir. Partinin genel başkanı Süleyman Demirel'in "kışla, okul ve caminin siyasete karışmadığı... vatandaşın dinine, inanç ve ibadetine saygılı olan bir Türkiye istiyoruz"²⁰ ifadeleri aslında bu durumu özetlemektedir. Bununla birlikte, Demirel'in "din, devlet mekanizması içinde örgütlendiğinden, Müslümanlar devletin dinî vazifelerini yerine getirmesini beklemektedir"²¹ ifadeleri aslında AP'nin İslam'a ilişkin politikasının muhafazakar seçmeninin taleplerini karşılamaya yönelik olduğunu göstermektedir. Nitekim, AP, tarikatlarla ve cemaatlerle, özellikle de Nur Cemaatiyle oy eksenli ilişkiler kurmuş, bunun yanı sıra iktidarda olduğu dönemde birçok imam-hatip okulunun açılmasını sağlamıştır.²²

İktidarlar eliyle, devlet nezdinde İslam'a 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren daha fazla alanın açılmasının yansımaları, aynı zamanda siyaset ve düşünce planında da kendini fazlasıyla göstermiştir. Devletin İslam'a "daha sistemli ve fazla yatırım" yapmasına paralel biçimde, "siyasi ve ideolojik düzlemde", İslam'ı "milli kimliğin aslî unsurları" içerisinde gören yaklaşım da ciddi bir gelişim göstermiştir.²³ Bu çerçevede, temelleri 1950'lerde atılan ve "İslâmı millî homojenliği kuvvetlendirecek bir unsur olarak değerlendirenlerden birincil milliyet unsuru olarak görenlere kadar uzanan" bir alanı kapsayan "milliyetçi-muhafazakar" söylemin, 1960'larda ve 1970'lerde iyice belirginleştiğini ifade etmek mümkündür.²⁴ Mesela, sağ yelpaze içerisinde Türklük ile İslam'ı buluşturan ve "Türk-İslam sentezi" gibi bir

¹⁹ Ümit Cizre, **Muktedirlerin Siyaseti: Mekez Sağ-Ordu-İslamcılık**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 93-94.

²⁰ **A.e.**, s. 97.

²¹ **A.e.**, s. 97.

²² **A.e.**, s. 99.

²³ Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, s. 125.

²⁴ **A.e.**, s. 127.

fikrin oluşmasını sağlayan milliyetçi muhafazakar söylemin ifadesini bulduğu en önemli mecralardan biri 14 Mayıs 1970’de kurulan Aydınlar Ocağı’dır.²⁵ Aydınlar Ocağı tarafından 1970’ler boyunca savunulan “Türk-İslâm sentezi” fikrine göre, “Türklük ve Müslümanlık milli kimliğin eşit derecede iki önemli unsurudur.” Bu yüzden, “eğitimin amacı ‘Müslüman Türk’ü inşa etmektir’.”²⁶

İslam’ın 1950’lerden itibaren özellikle de 1960’lar ve 1970’lerde, milliyetçi-muhafazakar söylemin milliyetçilik anlayışında ve milli kimlik kurgusunda, belirli biçim ve düzeylerde yer aldığını ifade etmek mümkün olmakla beraber, aynı durumun resmi milliyetçilik için geçerli olduğu söylemek için henüz erkendir. İslam, 1950-1980 arası dönemde, özellikle de 1960’ların sonlarından itibaren, AP ve diğer sağ partiler tarafından komünizme karşı kullanılan “en etkili silah” olmuştur.²⁷ Yine bu süreçte milliyetçi muhafazakar söylem, resmi ideolojiyi her geçen gün daha fazla “hegemonize” etmiş olmakla birlikte, dinin resmi ideolojiye eklenmesi 1980 darbesini izleyen süreçte gerçekleşmiştir.²⁸ Daha önce, 1970’lerde Aydınlar Ocağı tarafından savunulan Türk-İslam sentezi fikri, askeri rejim tarafından da benimsenmiş, devlet merkezli bir Türk-İslam bilinci oluşturmak için desteklenmiştir.²⁹ Mesela, 1960’larda ve 1970’lerde solun yükselişiyle birlikte Marksizm’in üniversitelerdeki artan etkisine önlem olarak, 1980 askeri rejimi, Türk-İslam sentezi fikrinin yansıtılacağı öncelikli alan olarak eğitimi tercih etmiştir. İslami değerlerin yeniden kamusal eğitime entegre edilmesiyle milli birliğin güçlendirileceği düşüncesiyle, askeri rejim tarafından 1982 anayasasında ilk ve orta dereceli okullarda din dersleri zorunlu hale getirilmiştir.³⁰ Yani, İslam’ın, darbeyi gerçekleştirenler tarafından “toplumsal istikrarı ve devlete sadakati güçlendirici bir unsur” olarak resmi ideolojiye eklendiğini ifade etmek yanlış olmaz. Buna göre,

²⁵ İbrahim Kafesoğlu başkanlığında kurulan Aydınlar Ocağı’nın kurucu üyeleri arasında, Nevzat Yalçıntaş, Ahmet Kabaklı ve Muharrem Ergin gibi isimler yer almıştır. Etienne Copeaux, **Tarih Dersi Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 84.

²⁶ Nuray Mert, **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Selis Kitaplar, 2007, s. 79.

²⁷ Cizre, **Muktedirlerin Siyaseti**, s. 98.

²⁸ Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, s. 127.

²⁹ Waxman, “Islam and Turkish National Identity”, s. 18.

³⁰ **A.e.**, s. 19.

“dindarlık” resmi milli kimliğin bir dayanağı olurken, dini söylem de “milli birlik ve beraberlik” anlayışının önemli bir parçası haline getirilmeye çalışılmıştır.³¹

2.2. CUMHURİYET’İN DEVLET, MİLLET ve MİLLİ KİMLİK İNŞASI KARŞISINDA TÜRKİYE İSLAMCILIĞI

Çalışmanın birinci bölümünde Türkiye dışındaki İslamcılığın ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan irtibatı, din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ele alınmış ve bu çerçevede iki tip İslamcılığın olduğu ortaya koyulmuştur: Ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık. Öte yandan, Türkiye dışındaki İslamcılığın ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla kurduğu ilişki biçimlerinin Türkiye İslamcılığı için de anlamlı olduğunu ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla irtibatı açısından Türkiye İslamcılığı içerisinde de, *ana akım İslamcılık* ve *radikal İslamcılık* ayrımını yapmak mümkündür.

Türkiye dışındaki örneklerde olduğu gibi, Türkiye İslamcılığının ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan irtibatında yaygın olarak görülen, yani ana akım olan ilişki biçiminin bunları benimsemek yönünde olduğunu ifade etmek mümkündür. Türkiye İslamcılığının ana akım çizgisinin ya da başka bir ifadeyle ana akım Türkiye İslamcılığının Türkiye’deki devlet aygıtıyla, Türk milliyetçiliğiyle ve milli kimliğiyle kurduğu benimseme ilişkisinde belirleyici olan temel faktör, devletin İslam’la kurduğu ilişki ve bu ilişki ekseninde gelişen İslam-milliyetçilik-milli kimlik ilişkisidir. Bir önceki başlıkta gösterildiği gibi, katı laiklik anlayışının hakim olduğu 1930’lar paranteze alındığında, İslam, Cumhuriyet’in millet ve milli kimlik inşa sürecinde belirli biçim ve düzeylerde yer almış, dahası, 1940’lı yılların ortalarından itibaren devletin İslam’a açtığı alanın büyümesine paralel olarak, İslam da gittikçe Türk milli kimliğinin önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Bu doğrultuda, devletin İslam’a açtığı alanın büyümesinin ve İslam’la olan ilişkilerinin gelişmesinin, buna paralel şekilde İslam’ın gittikçe Türk

³¹ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, s. 127.

milli kimliğinin önemli bir bileşeni haline gelmesinin, ana akım Türkiye İslamcılığının devleti, Türk milliyetçiliğini ve milli kimliğini benimsemesinde belirleyici olduğunu ifade etmek mümkündür

Öte yandan, yine Türkiye dışındaki İslamcı hareketlerde ve isimlerde olduğu gibi, Türkiye İslamcılığı içerisinde de, özellikle 1970'lerin ikinci yarısından itibaren bir takım faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan *radikal* İslamcı isim ve hareketler bulunmaktadır. 1980'ler ve 1990'larda düşünce ve yayın hayatında önemli bir canlılık gösteren radikal İslamcılık, İslam'la ve İslam'ın öngördüğü siyasal-toplumsal düzenle bağdaşmadığı gerekçesiyle, Türkiye'deki verili ulus devleti, Türk milliyetçiliğini ve milli kimliğini benimsemeyi reddetmekte, dahası bu yapı, düşünce ve kavramlara kategorik bir şekilde karşı çıkmaktadır.

2.2.1. Ana Akım Türkiye İslamcılığı

Cumhuriyet'in ilanından sonra başlayan Tek Parti dönemi, Türkiye İslamcılığının durgunluk yaşadığı bir dönem olmuştur. Bununla birlikte, Türkiye İslamcılığı, 1940'ların ikinci yarısından itibaren, özellikle de 1950'de DP'nin iktidara gelmesiyle oluşan iklimde yeniden yaşam alanı bulmuştur. Yeniden yaşam alanı bulmaya başladığı 1940'ların ortalarından itibaren, Türkiye İslamcılığının ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisinde yaygın olarak görülen tavrın, bunları benimsemek yönünde olduğu ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, çok partili siyasi hayatın başlamasından itibaren, Türkiye'nin siyasi ve düşünce hayatında yeniden aktif bir şekilde yer almaya başlayan İslamcılık akımının ana akım çizgisinin ya da başka bir ifadeyle ana akım İslamcılığın milliyetçilikle ve muhafazakarlıkla yoğun bir alış verişi içerisinde olduğu, zaman zaman bu ideolojilere eklemlendiği ve genel itibarıyla Türkiye sağında içerisinde konumlandığı söylemek yanlış olmaz.

Ana akım İslamcılığın Cumhuriyet dönemi boyunca Türkiye'deki devlet aygıtıyla, Türk milliyetçiliği ve milli kimliğiyle kurduğu benimseme ilişkisinin devlet-İslam ilişkisi ve yine bu ekseninde gelişen İslam-milliyetçilik-milli kimlik ilişkisi çerçevesinde geliştiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü, daha önce ifade edildiği gibi, Türkiye'de devlet, laik bir niteliğe sahip olmakla birlikte,

Cumhuriyet'in ilanından itibaren İslam'la belirli bir ilişki içerisinde olmuş, İslam Cumhuriyet'in millet ve milli kimlik inşasında belirli biçim ve düzeylerde yer almıştır. Dahası, özellikle 1950 sonrasında, devletin İslam'la ilişkisi geliştikçe ve İslam'a açtığı alan büyüdükçe, İslam, Türk milli kimliğinin gitgide önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Bu noktadan hareketle, Cumhuriyet dönemi boyunca ana akım İslamcılığın devletle, Türk milliyetçiliği ve milli kimliğiyle olan ilişkisinin, devletin dine açtığı alanla doğru orantılı bir görüntü sergilediğini ifade edilebilir. Yani, özellikle 1950 sonrası dönemde, devlet, siyasi iktidarlar eliyle, İslam'a alan açtıkça/açtığı ölçüde, başka bir ifadeyle İslam'la barıştıkça/barıştığı ölçüde, İslamcılık da devlete yaklaşmış ve devleti daha fazla benimsemiş; bu ilişki çerçevesinde İslam, gitgide milli kimliğin bileşenleri arasında daha başat bir konuma geldikçe/geldiği ölçüde, İslamcılık da Türk milli kimliğini benimsemiş, milliyetçilik ve muhafazakarlıkla eklenmiştir.

Türkiye İslamcılığının milliyetçilikle olan ilişkisi aslında Cumhuriyet'in ilanından önce başlamıştır. Çalışmanın birinci bölümde gösterildiği gibi, İslam dünyasında milliyetçiliğe ilişkin ilk tartışmalar, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tahtavi, Afgani ve Reşid Rıza gibi isimler tarafından yapılmıştır. Türkiye özelinde ise, Yeni Osmanlılara kadar geri götürmek mümkün olmakla birlikte, İslamcıların milliyetçilik meselesi üzerine oldukça hararetli tartışmalar yürüttüğü dönemin II. Meşrutiyet yılları olduğunu ifade etmek mümkündür. Birçok “siyasi, sosyal ve kültürel” akımın ortaya çıktığı ve farklı fikirlerin tartışılma imkanını bulduğu bu dönemde, İslamcılar ve Türkçülerin de ilk kez birbirinden “ayrı/bağımsız siyasi/entelektüel gruplar” şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir.³² Bununla birlikte, esasen 1912/1913 dönümüne kadar İslamcılar ve Türkçüler arasında, çok ciddi tartışmaların olduğunu söylemek güçtür. Hatta, Türkçülerin İslamcıların yayın organlarına, İslamcıların Türkçülerin yayın organlarına katkı verdikleri görülmektedir. İslamcılar ve Türkçüler arasındaki milliyetçilik tartışmalarının hararetlenmesinin temel nedeni ise Osmanlı İmparatorluğu'nun milliyetçilik eksenli ayrılıkçı hareketlerle karşı karşıya kalması olmuştur. Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları ve Arnavutluk'un bağımsızlığına kavuşması gibi gelişmeler neticesinde

³² Gökhan Çetinsaya, “İslamcılıktaki Milliyetçilik”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 420.

İmparatorluk dahilindeki siyasi şartların değişmesi, İslamcılarının ve Türkçülerin arasındaki milliyetçilik tartışmalarının ayyuka çıkmasına sebebiyet vermiştir.³³ 1912/1913 dönümüyle birlikte, başta dönemin önde gelen İslamcılarından olan Mehmet Akif (Ersoy), olmak üzere, birçok İslamcı ismin milliyetçiliğe çok ciddi eleştiriler yönelttiği görülmektedir. İslamcı cenahın milliyetçilik özelinde Türkçü cenahla girdiği tartışmaların ve bu ekseninde Türkçülere yönelttiği eleştirilerin, elbette Kur'an'a ve İslam Peygamberi'nin bazı hadislerine dayanan "teorik/teolojik" boyutları olmakla birlikte, daha önce ifade edilen siyasi şartlardan kaynaklı olarak, daha çok "devletin bekasından duyulan iç ve dış siyasi endişelere" ilişkin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü İslamcılar için, Arnavut ve Arap ayrılıkçı hareketlerinin ortaya çıktığı bir dönemde "Türkçülükle" uğraşmak "yeryüzündeki son İslâm devletini" dağılmaya sürükleyecektir.³⁴

Bu çerçevede, II. Meşrutiyet döneminde meseleye ilişkin en ciddi tartışmalarından biri Babanzade Ahmet Naim tarafından başlatılmıştır. Ahmet Naim'in böyle bir tartışma başlatmasının zeminini ise, Şeyhülislam Musa Kazım'ın *İslam* dergisinde yayınlanan "İslâm ve Terakki" başlıklı yazısında "uhuvvet" (kardeşlik) meselesini anlatırken İslâm'da "iddia-yı kavmiyet ve cinsiyet" in yani milliyetçiliğin ve ırkçılığın kesinlikle yasakladığını ifade etmesi, daha sonra ise o dönemin aydınlarından olan Nüzhet Sabit'in *Takib ve Tenkid* dergisinde Musa Kâzım'ın söz konusu yazısını gündeme getirerek *İslâm* dergisinden "Kavmiyet davası ne ölçüde ve hangi şekli yasaklanmıştır?", "Ben Arabım, benden daha Arabı yoktur" diye bir hadis var mıdır, varsa eğer bu hadisin anlamı nedir?", "Türkçe veya Çince konuşan bir Müslüman, 'Türküm, Çinliyim' demekle kavmiyet davasında bulunmuş olacak mı?", "Yoksa maksat diğer kavmiyetleri zelil ve aşağı görmemek midir?" gibi bazı sorulara cevap verilmesini istemesi oluşturmuştur. İslam dergisinin bu sorulara cevap vermemesi üzerine Ahmet Naim meseleye dahil olmuş, "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet" başlıklı yazısını 23 Nisan 1914 tarihinde *Sebilürreşad* dergisinde yayınlamıştır.³⁵ Ahmet Naim'e göre "milliyetçilik ve ırkçılık" davası, Müslümanların

³³ A.e., s. 421.

³⁴ A.e., s. 420.

³⁵ İsmail Kara, "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet'in Esas Meselesi Ne İdi?", **Babanzâde Ahmet Naim: Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, Ed. M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, s. 197-199.

“cehalet sebebiyle Avrupa’dan ödünç aldığı” son derece “zararlı” ve hatta “İslâm’ın varlığı için kanser kadar öldürücü bir yabancı bidattir.”³⁶ Dahası, “ırkçılık davası... ser’an kötülenmiş ve reddedilmiştir... bir cahiliyet devri davasıdır... İslâmın kıvamı ve devamlılığına, Müslümanların refah ve saadetine en büyük darbedir.”³⁷ Ayrıca, neredeyse “bütün İslâm diyarı küfür diyarına dönüşmüşken buradaki bir avuç Müslümanın ‘ben Türküm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim’ gibi iddia ve sebeplerle birbirine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri... cinnettir.”³⁸

Ahmet Naim’in söz konusu yazısı, Nüzhet Sabit’in sorularına verilen cevapları içermekle birlikte, esasen Türkçülere hitaben yazılmıştır. Ahmet Naim, Türkçüleri “halis Türkçü” ve “Türkçü-İslâmcı” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bununla birlikte, Ahmet Naim, “‘yeni bir iman’ ile ‘yeni bir kavim’, ‘yeni bir millet’ meydana getirmek” iddiasında ve “aşılacak istedikleri şey, açıkça dinsizlik mefkûresi” olan halis Türkçülerle tartışmayı “abes” bulduğunu ifade ederek esas muhatabının ise “ne serden, ne yardan geçemiyor” olan Türkçü-İslâmcılar olduğunu net bir şekilde belirtmiştir.³⁹ Bu çerçevede, Ahmet Naim, Türkçü-İslâmcıların, “Türklük camiası İslâm camiasını takviye eder”, “asabiyet davası İslâma mugayir değildir” ve “iki mefkure bir diğerine zarar vermez, bir diğerini tamamlar ve vücut bulmasını kolaylaştırır” gibi düşünceleri benimseyerek yanıldığını ifade etmiştir. Ahmet Naim’e göre bu, “dini iman”ın yanında bir de “milli iman” ikame etmektir.⁴⁰ Ahmet Naim yazısında “kardeşlerimiz” diye hitap ettiği Türkçü-İslâmcılara “Allah tarafından yasaklanmış yollardan maksada ulaşmak mümkün değildir”, “İslâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslâm dairesini hiçbir zaman kuşatamaz. Çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez” gibi bazı tavsiyelerde bulunmakta ve “Türklerin yüzünü Kâbe’den Turan’a çevirmekten vazgeçiniz”, “iki zıddı birleştirmek hayalinden vaz geçiniz de her şeyden önce şu çifte mefküreyi atınız. Mantikî bir hareket olmak üzere ya açıktan açığa müfrit arkadaşlarınız gibi ‘halis Türkçü’ olunuz

³⁶ Babanzade Ahmet Naim, “İslam’da Dâvâ-yı Kavmiyyet”, **İslâm’da İrkçılık ve Milliyetçilik Yoktur**, Babanzâde Ahmed Naim, Haz. Fahrettin Gün, İstanbul, Beyan Yayınları, 2018, s. 48.

³⁷ A.e., s. 50.

³⁸ A.e., s. 50-51.

³⁹ A.e., s. 52-55.

⁴⁰ A.e., s. 56-57.

ki bunu size tavsiye etmek asla hatır ve hayalimden geçmez, yahut dobra dobra “İslâmcı” olunuz” çağrısını yapmaktadır.⁴¹

II. Meşrutiyet dönemi boyunca İslamcılar ve Türkçüler arasında milliyetçilik tartışmaları devam etmiş olmakla birlikte, 1916’daki Arap isyanının ve I. Dünya Savaşı sonunda tüm Arap topraklarının yitirilmesinin ardından İslamcı cenahın Türkçü cenaha yönelik eleştirilerinin de son bulduğu ve İslamcılardan “Türkçülüğe/milliyetçiliğe” yönelik “İslâm’ı dışlamadığı takdirde” herhangi bir karşı çıkışın olmadığı ifade edilebilir.⁴² Aslında, savaş sonunda İmparatorluk dahilinde ortaya çıkan tablo, hem İslamcılar hem de Türkçüler için büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. İslamcıların umutlarını yitirmelerine neden olan temel etken “Arap milliyetçiliğinin gelişimi ve Arap isyanı” olurken, savaş sırasında Rusyanın çökmesiyle “Pantürkizm ya da Panturanizmin”, önce yükselmesi, daha sonra Mondros Mütarekesi ile düşmesi, Türkçülerin hayallerinin sona ermesine neden olmuştur. Mütareke ve kurtuluş savaşı dönemi boyunca, dönemin şartları da göz önünde bulundurulduğunda, İslamcıların “milliyetçilik fikrine” ilişkin herhangi bir eleştirisinin olmadığı görülmektedir. Hatta, İslamcılar, İslam’ın ve milliyetçiliğin birbirini desteklemesi ve güçlendirmesi gerektiğini savunmuştur.⁴³

Tek Parti dönemi nihayete erip çok partili hayat başladığında ise, her ne kadar belirli noktalarda Meşrutiyet dönemi tartışmalarıyla benzerlikler gösterse de, İslamcı cenahtaki milliyetçilik tartışmalarının zemininin farklılaştığı görülmektedir. Meşrutiyet döneminin tartışma zeminini çok uluslu bir imparatorluk oluşturmakta ve tartışmaların merkezinde ise, daha önce ifade edildiği gibi, “hilafet merkezi” olan ve “İslam’ın son kalesi” olarak görülen Osmanlı’yı ayakta tutmak gayesi bulunmaktaydı. Oysa, 1950’li yıllarda söz konusu tartışmaların zemini artık “ulus devlet” olmuş ve İslamcılık da artık “ulus devlet içinden” konuşmaya başlamıştır.⁴⁴ Bu açıdan, Cumhuriyet döneminde ana akım Türkiye İslamcılığının ulus devlet ile bir ontolojik bir sorunu olduğu ve ulus devlete kategorik bir şekilde karşı çıktığı söylenemez. Ana akım İslamcılık için Türkiye’de resmi ideolojiden kaynaklanan bir *müesses nizam sorunu* bulunmaktadır. Yani, ana akım İslamcılığa hakim olan

⁴¹ A.e., s. 65-68.

⁴² Çetinsaya, “İslamcılıktaki Milliyetçilik”, s. 420.

⁴³ A.e., s. 431-432

⁴⁴ Mert, **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, s. 123.

düşünce, Tek Parti dönemindeki sekülerleştirme politikalarına karşı biriken muhafazakar tepkinin yansıması olarak, “Cumhuriyet’in revizyonu düşüncesi” olmuştur.⁴⁵

Cumhuriyet döneminde artık ulus devlet içerisinde konuşmaya başlayan ana akım İslamcı çizgi tarafından, daha önce ifade edildiği gibi, milliyetçilik fikrine kategorik bir karşı çıkışın olmadığı, aksine, ana akım İslamcılık için milliyetçiliğin belirli biçimlerinin *makbul* olduğu görülmektedir. Bu çerçevede, ana akım İslamcılığı da içine alan muhafazakar düşüncenin ve siyasal söylemin, “dini sembollere yer veren alternatif bir milli kimlik ve milliyetçilik” ürettiğini ve “seküler ulus kimlik oluşturmak konusundaki tıkanmanın” önünü açtığını ifade etmek mümkündür. Bu da, genelde muhafazakarlık özelde İslamcılık açısından bakıldığında, “ulus devlete sadakati” pekiştirmiş, tersinden düşünüldüğünde de milli kimliği belirli ölçülerde “dindarlaştırmıştır.”⁴⁶ Öte yandan, ana akım İslamcılık için makbul bir milliyetçiliğe ulaşmanın yolu *müspet* ve *menfî* milliyetçilik ayrımı yapmaktır. Buna göre, menfî yani ana akım İslamcılık açısından *kabul edilemez* olan milliyetçilik tipi, dini dışarıda bırakan, seküler milliyetçiliktir. Buna karşın, müspet yani *doğru* olan milliyetçilik tipi ise İslam ile mecedilmiş milliyetçiliktir.⁴⁷ İslami unsurları içeren doğru milliyetçilik anlayışı, ana akım İslamcılığın milli kimlik kurgusunda da kilit bir rol oynamakta, İslam’ın önüne geçmemek kaydıyla, ırk ve kavim gibi kavramlara da bu milli kimlik kurgusu içerisinde yer açmaktadır. Bu noktadan hareketle, İslami öğelerle donatılmış doğru bir milliyetçilik anlayışının, ana akım İslamcı çizginin Türk milli kimliğini içselleştirmesini kolaylaştırdığını ve son kertede *Türk-İslam sentezi* düşüncesini benimsemesini sağladığını ifade etmek mümkündür. Esasen

⁴⁵ A.e., s. 123.

⁴⁶ A.e., s. 123.

⁴⁷ Cumhuriyet dönemi boyunca ana akım İslamcılık içerisinde oldukça yaygın olarak başvurulan bu ayrım, esasen Said Nursi’ye aittir. Said Nursi “fikir-i milliyet”i ikiye ayırmaktadır. Buna göre, milliyetçilik fikrinin “bir kısmı menfidir, şeametlidir, zararlıdır; başkasını yutmakla beslenir, diğerlerine adavetle devam eder, müteyakkız davranır. Şu ise, muhasamet ve keşmekeşe sebebidir.” Said Nursi’ye göre, İslam, “kat’î bir surette menfî bir milliyeti ve fikir-i unsuriyeti” kabul etmemektedir. Öte yandan, Said Nursi’ye göre İslam kardeşliğini pekiştirecek, İslam’a hizmet edecek ve yardımlaşmayı güçlendirecek bir milliyetçilik tipi de bulunmaktadır: “Müsbet milliyet, hayat-ı içtimaiyenin ihtiyac-ı dâhilisinden ileri geliyor; Teavüne, Tesanüde sebep-dir; menfaatli bir kuvvet temin eder; Uhuvvet-i İslâmiyeyi daha ziyade teyid edecek bir vasıta olur.” Bu müspet milliyetçilik fikri, “İslâmiyet’e hâdim olmalı, kal’a olmalı, zırhı olmalı.. yerine geçmemeli.” Çünkü, “İslâmiyet’in verdiği Uhuvvet içinde bin Uhuvvet” bulunmaktadır.” Bediüzzaman Said Nursi, **Mektubat**, 6. bs., İstanbul, Sözler Yayınevi, 1994, s. 308-310.

milliyetçi-muhafazakarlığa ait olan bu sentez içerisinde, ana akım İslamcılık için hakim unsurun *İslam* olması gerekir. Hatta, İslam, milli kimliğin esas tanımlanma ölçütü olmalı ve Türklük İslam'ın önüne geçmemelidir.⁴⁸

Milliyetçiliğe ve milli kimliğe ilişkin bu yaklaşıma ana akım İslamcılığın farklı isim, yayın ve hareketlerinde rastlanmaktadır. Mesela, 1950'ler ve 1960'lar boyunca ana akım İslamcılığın en önemli mecralarından biri olan *Sebilürreşad* dergisinde menfi-müspet milliyetçilik ayrımı ve milli kimlikle dinin iç içe geçişi net bir şekilde görülmektedir. 1948'de dergiyi yeniden yayına çıkararak ve 1966 yılına kadar yayınlamayı sürdüren, aynı zamanda Meşrutiyet dönemi İslamcılığının da temsil isimlerinden bir olan Eşref Edip (Fergan)'ın (1882-1971) menfi-müspet milliyetçilik ayrımı “dinsiz Türkçülük” ve “Müslüman Türkçülük” şeklinde tezahür etmektedir. Buna göre, “dinsiz Türkçülük yerine Müslüman Türkçülük kaim olursa yeni Türkocakları hakikî surette milli bir müessese halini alır, milleti yabancılaştırmağa ve soysuzlaştırmağa değil, hüviyeti milliyesini muhafazaya, manevi varlığını yükseltmeğe cidden büyük hizmet etmiş olur.”⁴⁹ Eşref Edip, milliyetçilik fikrine değil, milliyetçiliğin dini, yani İslam'ı dışarıda bırakan, seküler biçimine şiddetle karşı çıkmaktadır. Eşref Edip için “hakikî Türkçü olmanın bir neticesi de samimî dindar ve müslüman olmaktır.” Çünkü, çok küçük bir azınlık dışında, Türk milleti Müslümandır. “Bir milletin mukaddesatına bağlananların, o milletin en mukaddes saydığı din duygusuna karşı hissiz ve kayıtsız kalmaları imkansız” olduğu için “hem Türkçü hem dinsiz olmak bir tezdad ve tenakuz teşkil eder.”⁵⁰ Eşref Edip'in düşüncesinde milliyet ve din, yani Türklük ve İslam, bir terkinin de ötesindedir ve adeta iç içe geçmiştir: “Milliyeti vücuda getiren unsurların hepsine din karışmıştır.”⁵¹ Yani, genel anlamda, Eşref Edip'in çabasının İslam'ı milli

⁴⁸ Burhanettin Duran'ın da ifade ettiği gibi, “İslamcılığın, eklemlendiği ideolojik uğraklarla olan ilişkisini nasıl meşrulaştırdığına bakıldığında, İslâm'ın bu uğraklarda hakim unsur olduğunun düşünüldüğü görülür.” Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmıcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 136-137.

⁴⁹ Eşref Edip Fergan, “Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük”, **Sebilürreşad**, C. 2, No: 44, 1949, s. 401.

⁵⁰ **A.e.**, s. 402.

⁵¹ **A.e.**, s. 402.

kimliğin yani Türklüğün tanımlanmasında temel ölçüt haline getirmek yönünde olduğunu ifade etmek mümkündür.⁵²

İslamcılığı milliyetçilikle ve muhafazakarlıkla buluşturan en önemli isimlerden, bu çerçevede de ana akım İslamcı düşüncenin en önemli ideologlarından biri olan Necip Fazıl Kısakürek'in (1904-1983) de menfi-müspet milliyetçilik ayrımı yaptığı açık bir şekilde görülmektedir. Menfi-müspet milliyetçilik ayrımı, Necip Fazıl'ın düşüncesinde, esasında birçok meseleye yaklaşımına sirayet eden “madde” ve “ruh” ayrımı vasıtasıyla, “sahte milliyetçilik” ve “gerçek milliyetçilik” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre, sahte milliyetçilikler, meseleyi yalnızca ırk ve kavim boyutuna indirgeyerek milliyeti “hor ve kaba madde plânında” değerlendirir, Türk'ü yalnızca “fırlak kemikler, çekik gözler, dar alınlar ve kirpi saçlar kadrosunda” arar. Oysa “İslâm inkılâbında milliyet görüşü, kendisini sahte milliyetçiliklerin tersine zarf değil mazruf, kap değil muhteva, madde değil ruh, mekân değil zaman işi telâkki eder.”⁵³ Necip Fazıl için söz konusu ruhun kaynağı İslam'dır. Temel ölçü olarak İslam'ı kabul eden Necip Fazıl, milliyetçiliği de İslam'la sınırlamakta ve bu şekilde “gerçek milliyetçilik”e ulaşmaktadır: “İslâm inkılâbında milliyetçilik görüşü, Müslümanlıkla mahdut, o sınırlı milliyetçiliktir ki, bu sınırın en küçük mikyasına kendisini hudutsuz ve başıboş bilen hiçbir milliyetçilik ulaşamaz, ve böyleleri bizimle uyuşamaz.”⁵⁴ Necip Fazıl için “milliyetçiliğin, bu ölçü dışında bütün alevli tezahürleri... ham ve yobaz bir putçuluktan başka bir şey değildir.”⁵⁵

Öte yandan, Necip Fazıl'ın düşüncesinde, madde ve ruh ayrımı ile ulaşılan sahte ve gerçek milliyetçilik ayrımında ırk ve kavmiyet meselesi ötelenmemekte, aksine savunulan gerçek milliyetçilik anlayışında bunlara yer açılmaktadır. Çünkü madde, ancak ruhla anlamlıdır. Ruhsuz bir maddenin hiçbir anlamı ve kıymeti bulunmadığı için, madde planında değerlendirilen ırk ve kavmiyet de, ancak bir ruhla yani İslam'la anlamlı ve sınırlıdır. Necip Fazıl bu konuda İslam Peygamberi'nin “kişi kavmini sevdiği için suçlandırılamaz” anlamına gelen hadisini kalkış noktası yapmakta ve “milliyet görüşü, her şeyi ana vahidine bağlandıktan sonra, o ruh

⁵² Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 439.

⁵³ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, 16. bs., İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, s. 234.

⁵⁴ **A.e.**, s. 235.

⁵⁵ **A.e.**, s. 236.

vâhidini en iyi aksettiren yahut en iyi aksettirmeye memur olan zarf, kalıp ve madde ölçüsü olarak da (daima bu kayıt altında) kendi ırkını mecnuncasına sever” ifadelerini kullanmaktadır.⁵⁶ Necip Fazıl, buradan hareketle, ırkını ve kavmini sevmek noktasında “izinli” bir milliyetçilik anlayışına ulaşmaktadır: “Böylece İslâm inkılâbında milliyet mefkûresi, ırk, kavim ve soy ifadesiyle de Peygamberine lâyük olma cehd ve müsabakasının eseridir ki, her türlü ırk ve kavim sınırını kuşatan ve aşan Müslümanlığı şadedecek; ve ana ölçüye bir kere bağlandıktan sonra en ileri haklara kadar kazancı, izinli milliyetçiliğin ta kendisi olacaktır.”⁵⁷ Necip Fazıl, “gerçek” ve “izinli” olarak nitelendirdiği milliyetçilik anlayışının aynı zamanda “geriye doğru değil”, “ileriye doğru” bir milliyetçilik olduğunu ifade etmektedir: “Biz tarih plânında fişkırmımıza zemin teşkil eden ırk ve toprak şartlarını geride bırakmış; her türlü ırk ve toprak hakikatine ilgili, fakat her türlü ırk ve toprak yobazlığına düşman, ileri bir görüş ve anlayış içinde milliyetçiyiz.”⁵⁸ Böylece Necip Fazıl, müspet milliyetçilik anlayışını, “gerçek”, “izinli” ve “ileriye doğru” olarak formüle etmektedir.

Böyle bir milliyetçilik anlayışı içerisinde ırk ve kavim kavramlarına, aslında daha özelde Türklüğe özel bir yer açan Necip Fazıl’ın milli kimlik anlayışı Türklük ile İslam’ın terkiibinden oluşmaktadır. Bu Türk-İslam terkiibinin ağır basan tarafı ya da kendi ifadesiyle “ana ruh”u İslam’dır: “Türk, bizim nazarımızda... bellibaşlı bir iman, mukaddesat, tefekkür, tahassüs, hayal, hatıra, meşrep, eda ve lisan birliğinin ördüğü, tek nüshalı ve şahsiyetli bir ruh nescinden ibarettir.”⁵⁹ Türklük, ana ruha bağlı, yani İslam’a tabidir: “Vâhitlerden ilki, ırk ve kavim seviyesinin üstünde, bütün insanlar çapında ve hâkim; öbürü de yalnız ırk ve kavim kadrosunda ve tâbidir.”⁶⁰ Necip Fazıl’ın Türk kimliğine ilişkin yaklaşımı en açık bir şekilde “eğer gaye Türklükse mutlaka bilmek lazımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türktür”⁶¹ cümlesinde ifadesini bulmaktadır. Necip Fazıl’ın, milli kimlik olarak Türklük ile sorunu olmadığı, aksine bunu desteklediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ancak, Necip Fazıl için asıl mesele bu Türk milli kimliğinin nasıl tanımlanacağıdır. Necip

⁵⁶ A.e., s. 234.

⁵⁷ A.e., s. 235.

⁵⁸ A.e., s. 399.

⁵⁹ A.e., s. 399.

⁶⁰ A.e., s. 400.

⁶¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, 24. bs., İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2017, s. 145.

Fazıl'a göre milli kimlik olarak Türklüğün başat ögesi İslam'dır, İslam olmalıdır: "İşte bizim milliyetçiliğimiz; İslâm'a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliği!.. Ve işte cihan ölçüsünde milliyetçilik!..."⁶²

Esasen 1980 öncesi dönemde oldukça belirgin olan ve 1980 sonrası popülerliğini kısmen kaybeden İslam'ın Türk milliyetçiliğiyle meczedilmesi düşüncesine, sonraki dönemlerde de bazı ana akım İslamcı düşünürler arasında rastlamak mümkündür. Sadık Albayrak'ın daha geç bir tarihli "Şu Bizim Türkler" başlıklı yazısı, Türk milliyetçiliğine İslam'da yer açan ve böylece İslam'la Türk milliyetçiliğini buluşturan müspet milliyetçilik anlayışına iyi bir örnektir. Albayrak, başta Pakistanlılar olmak üzere, İslam dünyasının son yüzyılda, Türkiye'ye çok büyük değer verdiğini ifade etmektedir. Öyle ki; "Balkanlar ile Rumeli'den, Kafkaslar ile Kırım'dan kopan Müslüman seli, Anadolu'yu mesken, aslî yurd edinmiş, gelip dam kurmuştu." Ancak, Türkiye toplumu "ırkçı duygularla... açmazlara ve sağlıksız sapmalara" kurban edilmiş ve sonrasında birçok "etnik ve ırkçı akımlar" ortaya çıkmıştır. Albayrak'a göre bunun temel nedeni "Türk milliyetçiliğinin bir din davası yoktur" düsturunun benimsenmesi, "üniter yapıyı sağlayan; millî, dinî, ahlakî ve töresel bütün değerler" in göz ardı edilmesi ve bu doğrultuda politikaların üretilmesidir.⁶³

1970'lerden itibaren ana akım İslamcılığın Türkiye siyasetindeki en önemli temsilcisi olan *Milli Görüş* hareketinin milliyetçilik meselesiyle yakından irtibatlı olduğunu ifade etmek mümkündür. Esasen Milli Görüş hareketinin, 1980 öncesi dönemin klasik milliyetçi-muhafazakar çizgisinden farklı bir pozisyonda yer alma iddiasında olduğunu, bu çerçevede de, milliyetçi-muhafazakar çizgiden farklı olarak, İslami tonu daha baskın bir söyleme sahip olduğunu ve "ümmeçi çizgiye" daha yakın olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak, hareketin milliyetçilikten tamamen uzaklaşmış olduğu da söylenemez.⁶⁴ Hareketin İslam'la milliyetçiliği meczeden söylemi, Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kuruluş beyannamesinde açık bir şekilde görülmektedir: "Bugün, daima Hak'ka bağlılıkta, Hak'kı tutmakta, iyiyi destekleyici,

⁶² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 400.

⁶³ Sadık Albayrak, "Şu bizim 'Türkler'...", *Yeni Şafak*, 20 Temmuz 2001.

⁶⁴ Ahmet Ayhan Koyuncu, *İslamcılık ve Demokrasi*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2018, s. 101.

kötüyü men edici hüviyetiyle insanlık tarihinin en ulvi mahreki üzerinde yürüyen Büyük milletimizin... yeniden ulvi ve şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtulması için füzelerin ateşlendiği gündür.”⁶⁵ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, hareket bir yandan İslami söylemi merkeze alırken, diğer yandan ise “büyük milletimiz”, “ulvi ve şanlı tarih” gibi ifadelerle milliyetçi referanslara da başvurmuştur. Öte yandan, Milli Görüş hareketinin milliyetçilik meselesiyle irtibatında *millilik* söyleminin kilit bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür. Hareketin kurucu lideri Necmettin Erbakan (1926-2011), genel olarak söylemlerinde Türklüğe özel olarak bir vurgu yapmamış ve “milliyetçi” ifadesini tercih etmemiştir, bunun yanı sıra, millet kelimesini, bilinçli bir şekilde, eski anlamıyla yani ümmet ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bununla birlikte, Erbakan, “bin yıllık tarih” gibi söylemleriyle, Osmanlı geçmişini sahiplenerek etno-kültürel göndermeler yapmaktan da çekinmemiştir.⁶⁶ Erbakan’ın, “İslâm Birleşmiş Milletleri, İslâm Ortak Pazarı, İslâm Ortak Para Birimi, İslâm Ortak Kültür Birliği ve İslam Birliği kurulması” gibi hedef ve söylemleri kapsayan millilik anlayışı, bir yönüyle “İslami terminoloji bağlamındaki millet kavramına güçlü bir vurgu” yapmaktadır. Erbakan’ın millilik anlayışı, diğer yönüyle ise, “‘İslam milleti’ içerisinde” Türkiye’ye özel bir yer açmaktadır. “Türk vurgusu”, Erbakan için “İslâm’a hizmet etme nispetinde” olup, “bu nispette önem kazanmaktadır.” Bu açıdan da, Erbakan’ın millilik anlayışının sınırlarını “tarihsel olarak Selçuklu ve Osmanlı mirasına sahip Müslümanların geneli oluşturur.”⁶⁷

Hareketin milliyetçilikle olan irtibatını siyasetteki tercihlerinde de görmek mümkündür. Milli Selamet Partisi (MSP), 1980 öncesi dönemin sağ-sol kutuplaşmasında, daha önce ifade edildiği gibi, üçüncü yolu temsil etme iddiasında olmuştur. Bunun yanı sıra, komünizm karşıtlığı konusunda diğer sağ partiler kadar hararetli değildir, hatta 1973 seçimlerinin ardından Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile koalisyon kurmuştur. Ancak 1975-1977 arasında 1. Milliyetçi Cephe hükümetinde doğrudan yer alarak ve 1977-1978 arası dönemde 2. Milliyetçi Cephe hükümetine

⁶⁵ Ruşen Çakır, “Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 758.

⁶⁶ Bora, **Cereyanlar**, s. 470.

⁶⁷ Işıl Arpacı, **Türk Siyasetinde Erbakan**, İstanbul, Kopernik Kitap, 2017, s. 117-118.

dışarıdan destek vererek “sağ” kampta yer almıştır.⁶⁸ 1980 sonrası dönemde ise, Refah Partisi (RP) adıyla yeniden siyaset sahnesindeki yerini alan Milli Görüş hareketinin, bu süreçte İslamcılığın da daha müstakil bir akım olarak gelişimine paralel olarak, özellikle 1990'lara doğru, önceki döneme kıyasla daha farklı bir “siyasal-düşünsel söylem” geliştirdiği, milliyetçiliğe daha mesafeli olduğu ve daha İslamcı bir pozisyonu benimsediği söylenebilir.⁶⁹ Bu süreçte, RP ve Milli Görüş, bir yandan “ümmeççi” perspektifini daha da netleştirirken, diğer yandan “adil düzen” söylemiyle de “dünyada olup bitene karşı çıkan” ve “mazlumdan yana” bir tavra sahip olmuştur. Bununla birlikte, RP, 1991 genel seçimlerinde, Alparslan Türkeş'in liderliğini yaptığı, daha sonra Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) adını alacak olan Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve Aykut Edibali'nin lideri olduğu İslahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile seçim ittifakı yapmış ve “yeniden sağcılaşıma” sürecine girmiştir.⁷⁰

Milliyetçilik fikrine paralel olarak, Türkiye'deki ana akım İslamcılığın en önemli ve tipik özelliklerinde biri de *Osmanlıcı* olması ve bununla doğrudan ilişkili olarak, *İslam birliği* konusunda *Türk ve/veya Türkiye merkezli* bir tasavvura sahip olmasıdır. Ana akım İslamcılığın Osmanlı hassasiyetinin, bir yönüyle, Cumhuriyet'in “seküler-Batıcı kültür devrimine” ve Tek Parti dönemindeki “Batılı-seçkin” politikalara karşı duyulan tepkinin bir tezahürü, diğer yönüyle de “Türkiye'nin Batı karşısındaki yenilgi ve ezikliğini, parlak geçmişle telafi gayretinin” bir parçası olduğu ifade edilebilir.⁷¹ Öte yandan, ana akım İslamcılığın Türk ve/veya Türkiye merkezli İslam birliği tasavvuruna göre, Türkiye, “İslam dünyasının ve birliğinin yegâne potansiyel önderi” konumundadır. Hatta, Osmanlı'nın varisi olması nedeniyle

⁶⁸ A.e., s. 472-474.

⁶⁹ Mert, **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, s. 125-126.

⁷⁰ Ruşen Çakır, “Milli Görüş Hareketi”, s. 760. Aslında Erbakan'ın pek sıcak bakmadığı bilinmekle beraber, bazı üst düzey parti yöneticilerinin, eğer ittifaka gerçekleşmezse, RP'nin samimiyetinin sorgulanacağı, mecliste yer alamamasından dolayı daha kötü bir döneme gireceği, dahası, marjinalleşerek “Kürt partisi” durumuna düşeceği” gibi kaygılarla ısrarcı olması neticesinde, söz konusu ittifak gerçekleşmiştir. Fehmi Çalmuk, **Erbakan'ın Kürtleri: Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası**, İstanbul, Metis Yayınları, 2001, s. 44-45. Öte yandan, bu ittifakın oluşmasında Aydınlar Ocağı'nın ciddi bir etkisi olduğunu ifade etmek mümkündür. A.e., s. 42.

⁷¹ Mert, **Merkez Sağın Kısa Tarihi** s. 127.

ve hilafet tartışmaları da hukuki boyutuyla düşünüldüğünde, bu önderlik Türkiye'ye tarihi bir "misyon" olarak yüklenmektedir.⁷²

Osmanlıcı vurgunun en belirgin olduğu ana akım İslamcı hareketlerden biri Milli Görüş'tür. Daha önce de ifade edildiği gibi, hareketin lideri Erbakan'ın millilik anlayışı tarihsel olarak "Selçuklu ve Osmanlı mirasının bileşimini" içermektedir.⁷³ Bununla birlikte, hareketin ilk siyasi partisi olan MNP'nin kuruluş beyannamesinde, partinin kuruluşuna ilişkin yer alan "bugün; bundan bin sene önce şahlanıp haçlı ordularını göğsünde söndüren, beş yüz sene önce gemileri karadan yürüten, dört yüz sene önce Viyana kapılarını zorlayan, yarım asır önce Çanakkale ve İstiklal Harbimizin şaheserlerini meydana getiren Milli ruh yeniden şahlanıyor, coşuyor" ifadelerden de bu durum anlaşılmaktadır.⁷⁴ Öte yandan, Milli Görüş hareketinin İslam birliği meselesine yaklaşımı ya da başka bir ifadeyle "ümmeçilik" anlayışı, ana akım İslamcılığın bu konuda sahip olduğu tasavvura paralel ve aynı zamanda bu tasavvurun bir parçası olarak, daha önce ifade edildiği gibi, Türk ve/veya Türkiye merkezlidir. Buna göre, Türkiye, İslam dünyasına en görkemli günlerini yaşatan Osmanlı'nın varisidir. Bu yüzden, İslam dünyasının eski görkemli günlerine kavuşup yeniden yükselişe geçmesine liderlik edebilecek ülke de Türkiye'dir.⁷⁵ Erbakan, "maddi ve manevi kalkınmasını sağlamış, dış politikada ve ekonomide tek taraflı bağımlılık ilişkisinden kurtulmuş, ülke zenginliğinin toplumun tüm katmanlarına adil olarak dağıtıldığı, inanç ve düşünce özgürlüğünün tam olarak temin edildiği, yaşanabilir ve büyük Türkiye öncülüğü ve liderliğinde İslâm Birliğinin kurulmasını" savunmuş ve "bu yolla önce İslâm ülkelerine ardından da bütün insanlığa 'saadet' getirmeyi" hedeflemiştir. Yani, Erbakan için "insanlığın saadetini sağlamanın anahtarı, Büyük Türkiye'dir."⁷⁶

⁷² Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, s. 136.

⁷³ Arpacı, **Türk Siyasetinde Erbakan**, s. 119.

⁷⁴ Çakır, "Milli Görüş Hareketi", s. 758.

⁷⁵ Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, s. 136. Hatta, bazı İslamcı çevreler için İslam dünyası da söz konusu liderliğe vakıf "tek gücün Türkiye olabileceğinin ayırdındadır" ve dünyadaki tüm Müslümanlar "Erbakan'a/Türkiye'ye bakmaktadır." Bu çerçevede, Erbakan'ın İslam ülkeleri arasındaki işbirliğine yönelik girişimi, "Türkiye kaynaklı olduğu için" son derece önemlidir. Çünkü, "İslam kartı", Türkiye'nin "bölgesel büyük güç", dolayısıyla da "etkin" haline gelmesini sağlayacak "bir dış politika stratejisine" sahip olmasını mümkün kılabilir. **A.e.**, s. 136-137.

⁷⁶ Arpacı, **Türk Siyasetinde Erbakan**, s. 120.

Ana akım İslamcılık içerisinde Osmanlıcı vurgunun en bariz biçimiyle görüldüğü isimlerden biri de kuşkusuz Necip Fazıl'dır. Öyle ki, Necip Fazıl'a göre "biz Osmanlı İmparatorluğundan evvel, dünyanın yaratılışından evvelki fezâ gibi, belki başsız ve sonsuz, fakat kalıpsız ve ifadesiz, hususiyle henüz ruhunu kubbeleştirmemiş mücerret bir hareket kaynaşmasından, helezonvarî bir akıştan başka bir şey değiliz... Osmanlı İmparatorluğuyla yaşamaya başlamış bulunuyoruz."⁷⁷ Öte yandan, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'sunun "dar mânasıyla yeniden kurulması ve ayağa kaldırılması gereken Müslüman Türkü ve Türkiye'yi (geriye doğru Osmanlıyı)" ifade ettiğini söylemek yanlış olmaz.⁷⁸ Çünkü, geçmişi "Nuh Peygamber'in oğlu Yafese'e kadar" uzanan Türk ırkı, "Doğu ve Batı hesaplaşmasında topyekûn Doğunun mümessili" olmuş ve "Türk, Osmanlı İmparatorluğu kadrosunda, Doğuyu Araplardan sonra en büyük iş ve hamle plânına" çekmiştir.⁷⁹ "Türk... Doğuyu, Araptan sonra İslam'ın bayrağı altında Batının merkezine kadar ulaştırmak cehdi ve hâlâ Doğunun en canlı milleti olmak haysiyetiyle onun baş örnekliliğini" elinde bulundurmaktadır. Bu yüzden, Necip Fazıl için "Doğu'ya, iflası ve ihyasiyle önder olmak", Türk için hem bir haktır hem de tarihi bir sorumluluktur.⁸⁰ Zaten, "böyle bir zuhur ancak Türkten beklenilebilir, Türkte bozulan ancak Türkte düzelebilir, Türkte düzelince de her yerde düzelir ve her yeri düzeltir."⁸¹ Ayrıca, "eğer Şarka doğru hepsi adına mutlaka rehber bir millete, Garba doğru da en hâkimleri ve lâyıkları önünde bazı haklarına ve faydalarına inandırmış bir 'fasl-ı müşterek' devlete ihtiyaç varsa, bu Türkiye'den başka kim olabilir?"⁸²

Osmanlıcı bir vurguyla beraber, Türk ve/veya Türkiye merkezli İslam birliği düşüncesine sahip bir başka isim Sezai Karakoç'tur. Necip Fazıl ile kıyaslandığında, aslında Karakoç'un milliyetçilik fikrine çok daha mesafeli bir pozisyona ve ümmet merkezli bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Karakoç, "İslam'ı milliyetçi-muhafazakar" çizgiden çıkararak "alternatif medeniyet perspektifine oturtmayı"

⁷⁷ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 68.

⁷⁸ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, 3. bs., İstanbul Dergah Yayınları, 2019, s. 131-132.

⁷⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 67.

⁸⁰ *A.e.*, s. 48.

⁸¹ *A.e.*, s. 473.

⁸² *A.e.*, s. 439-440.

amaçlamıştır.⁸³ Bu doğrultuda, “medeniyet söyleminde” temellendirdiği “ümmeçi yaklaşımı” ile Karakoç, “milli sınırlar ötesindeki İslam ümmetine” güçlü referanslar yapmış ve “Müslümanların yeni bir devlet modeli geliştirmesi gerektiğini” savunmuştur.⁸⁴ Karakoç’a göre, “bu ufak ufak devletçiklerle, bu vaktiyle Avrupalıların, suni olarak, adeta cetvelle çizdikleri uydurma sınırlı devletçiklerle” hiçbir yere varmaları mümkün olmayan “İslam Ülkeleri”, en kısa sürede, “yeni bir devlet, medeniyet, kültür, ülke anlayışı modelini geliştirmek zorundadırlar.”⁸⁵ Karakoç’un önerdiği model “Büyük İslâm Konfederasyonu”dur. Karakoç’a göre, “Rusya’da, Çin’de, Hint’te ve ülkeleri işgal edilen her yerde, her haktan mahrum, hor ve hakir durumda” olan Müslümanlar, hemen kendine gelmeli, “Doğu Asya’da Doğu İslâm Federasyonunu, Ortadoğu’da Orta veya Merkez İslâm Federasyonunu ve Afrika’da Batı İslâm Federasyonunu ve daha sonra bu federasyonları sinesinde toplayan Büyük İslâm Konfederasyonu’nu” kurmalıdır. Şayet Müslümanlar bunu başarıp, “buna kültür temeli olarak, geçmişte olduğu gibi, insanlık amaçlı islâm ülküsünü canlandırıp ruhlarda ateşleyemezlerse, bu hayat memat çözümüne eremezlerse, ölüm, yok olma ve esaret, mukadderdir.”⁸⁶

Bununla birlikte, Karakoç, İslam birliği tasavvurunu Osmanlı bir tonda dile getirmektedir. Buna göre “cografî adla siyasî adı, bölge adıyla devlet adını birbirine kanştırmamak gerekir.” Mesela “Lübnan, Suriye, Ürdün, v.b., cografî yerlerdir; böyle olması devlet olmalarına yetmez.” Geçmişte, “Ortadoğu’da bugünkü anlamda bile, devlet denilebilecek devlet, Osmanlı Devleti’ydi.” Eğer, “Ortadoğu’da İslam ülkeleri, hep birleşip yeni bir devlet kurmazlarsa, Babil esaretinden beter ve ne zaman biteceği bilinemez korkunç bir esarete düşmeleri kaçınılmaz olacaktır.”⁸⁷ Ayrıca, Karakoç’un tasavvur ettiği İslam Birliği, son kertede Türk ve/veya Türkiye merkezli olup, Türkiye’nin öncülüğünde gerçekleşmelidir. Karakoç’a göre “İslâm Dünyasının, Türklük Âleminin, Ortadoğunun merkezi, tabiî ve tarihi başkenti İstanbul’dur”, dahası, “Şam ve Bağdat, Ankara’yı değil İstanbul’u dinler.” Öte yandan, “Türkiye, var olmak için, büyük atılışlara girmeli, bütün İslâm devletlerini

⁸³ Bora, **Cereyanlar**, s. 449. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz.: Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı”, s. 150.

⁸⁴ **A.e.**, s. 143-144.

⁸⁵ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham IV: Kuruluş**, 3. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2008, s. 105.

⁸⁶ **A.e.**, s. 106

⁸⁷ **A.e.**, s. 105.

bir çizgide toplamalı, Afrika'nın, Arabistan'ın Pakistan'ın, Endonezya'nın katılacağı bir birliğin içinde, hatta önünde olarak dünya siyasetine belli başlı bir Bölge Lideri sıfatıyla katılmalıdır.” Türkiye'nin dünyadaki bu “gerçek” yerini alma ve “İstanbul'u İslâm ve Asya-Afrika Dünyasının İdare Merkezi yapma işinin başlangıcı” ise “Onu başkent ilân etmek olacaktır.”⁸⁸

Osmanlıcı ve Türk ve/veya Türkiye merkezli bakış açısının, 1980 sonrası dönemde de ana akım İslamcı düşünce içerisindeki hakimiyeti devam etmiştir. Mesela, Ahmet Davutoğlu için “Osmanlısızlaşma”, dünya tarihçiliği için “anlamsızlaşma” demek olduğu gibi, Türkiye için de bir çeşit “tarihsizleşme” anlamına gelmektedir. Osmanlı'nın varisi olarak Türkiye'nin Osmanlı'nın mirasını yeniden değerlendirmesi gerek “medeniyet aidiyeti”, gerek “kültürel kimliği”, gerekse de “siyasi/stratejik yönelişi” açısından kaçınılmaz bir zorunluluktur. Davutoğlu'na göre “bizler yeni bir asrın eşiğinde hem medeniyet aidiyeti ve kültürel kimlik konusunda ciddi çelişkiler yaşayan hem de stratejik yöneliş bakımından ciddi bir tıkanıklık yaşayan toplumumuzun önünü açma sorumluluğunu taşıyoruz.” Dolayısıyla, Türkiye'nin her şeyden önce yapması gereken “tarih ve mekan bilinci”ni yeniden kurmaktır. Bu tarih bilincinin ekseninde de Türkiye'nin mirasını devraldığı “Osmanlı” yer almaktadır.⁸⁹ Öte yandan, Davutoğlu, toplumları “gelecek muhayyilesi açısından” üçe ayırmaktadır. Bunlar “kendilerini tarihin belirleyici öznesi olarak gören”, “bu öznenin belirlediği tarihi akışın nesnesi olmayı kaçınılmaz bir kader gibi kabullenen” ve “kendilerine tarihin öznesi olma rolünü biçtikleri halde nesnesi olmaktan kurtulamayan” toplumlardır. Davutoğlu'na göre “ilk iki grubun konumları ve psikolojileri anlaşılabilir derecede net ve yalın” olup, asıl “derin bunalımlar” üçüncü grupta yoğunlaşmaktadır. Türkiye toplumu ise bu üçüncü grubun “en çarpıcı misali”dir. Çünkü, Türkiye, iki yüz yıldır Batılılaşma gayretleriyle “öznelerin arasına katılmak” istemekte, ancak, başaramamaktadır. Ayrıca, her seferinde kapıları Türkiye'nin yüzüne kapatanlar Türkiye'ye “sıradan bir pazar ve kültürel bir nesne” olmasını öğütlemektedir. Bununla birlikte, Türkiye'de ise “öznelerce nesne konumuna itilenler... özne oluşun mayası olacak olan toprağın ruhu ve toplumun tarihi genetiği ile bütünleşmek” yerine onu yok etmeye

⁸⁸ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, 9. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018, s. 213.

⁸⁹ Ahmet Davutoğlu, “Osmanlı'sız Dünya Tarihi Olmaz”, **Yeni Şafak**, 27 Ocak 1999.

çalışmaktadır. Oysa, Türkiye'nin ruhuna tarihte yeniden "var" olmasının gerekliliği üflenmiştir ve bu "sorumluluğun bunalımını yaşamak", Türkiye'ye sıradan bir "nesne" oluşu öğütleyen "çağdaşlığın rahatlığından" daha iyidir. Çünkü, "İstiklal Savaşı'nda" Türkiye'nin "var" oluşunu kanıtlayanlar, "Amerikan mandacılığının çağdaşlığına sığınanlar değil, Anadolu topraklarının özne yüklü ruhuna sığınanlar olmuştur."⁹⁰

Osmanlı'ya ilişkin oldukça benzer bir bakış açısına sahip başka bir isim Yusuf Kaplan'dır. Kaplan'a göre, bu toplum, "bu coğrafyaya müslümanlık adına ve müslümanlık için" yerleşmiş, "emperyalist güçlere karşı" bu coğrafyayı, "müslümanlık adına" korumuş ve bu coğrafyaya "Müslümanlığın" bu toluğa "bahşettiği ruhla kan ve can" vermiştir.⁹¹ Osmanlı, "İslam medeniyetinin tek, en son ve en güçlü temsilciliği" rolünü ve misyonunu üstlenmişti.⁹² Osmanlı'nın Avrupalı güçler tarafından çökertilmesi ise, "İslam medeniyetinin fiilen yok edilmesi" anlamına gelmekteydi. Her ne kadar erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı'nın "iddiaları" ve "misyonu" sahiplenilmemiş olsa da, Türkiye toplumunun "Osmanlı'nın iddialarından ve misyonundan" vazgeçmesi mümkün değildir. Çünkü bu toplumun "kimliğini, kolektif hafızasını, anlam haritalarını oluşturan temel kök paradigmaları", toplumun "zihin kalıplarına, davranış biçimlerine yön ve şekil verecek kadar" kök salmıştır ve hala canlılığını korumaktadır. Bunu başta ABD olmak üzere, tüm Batılılar gayet iyi bilmekte ve bu yüzden de, Türkiye'nin Osmanlı'nın yaptığı gibi, "bugün veya yarın müslümanlığın iktidar aygıtlarını tanımlayacak ve belirleyecek bir konuma gelmesini önlemek için" Türkiye'yi kuşatmaktadır⁹³ ve dahası, "Türkiye'nin oynaması gereken tarihi rolü oynamasını" engellemek için çalışmaktadır.⁹⁴

⁹⁰ Ahmet Davutoğlu, "Tarihte 'Var' Oluşun Sırrı ve Sorumluluğu", **Yeni Şafak**, 23 Eylül 1998, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmetdavutoglu/tarihte-var-oluun-sirri-ve-sorumluluğu-2027849>, 10 Ağustos 2020.

⁹¹ Yusuf Kaplan, "İhanet ve Kuşatma Çemberi", **Yeni Şafak**, 21 Haziran 1999, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/ihanet-ve-kuatma-cemberi-42517>, 5 Ağustos 2020.

⁹² Yusuf Kaplan, "Türkiye'nin 'Tarihî Rolü'nü Tersine Çevirmek", **Yeni Şafak**, 17 Kasım 1999, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/turkiyenin-tarih-rolunu-tersine-cevirmek-44861>, 5 Ağustos 2020.

⁹³ Yusuf Kaplan, "İhanet ve Kuşatma Çemberi".

⁹⁴ Yusuf Kaplan, "Türkiye'nin 'Tarihî Rolü'nü Tersine Çevirmek".

Türkiye İslamcılığının ana akım çizgisinin, muhtelif temsil isimlerin fikirlerinde de görüldüğü gibi, Cumhuriyet dönemi boyunca Türkiye'deki devlet aygıtıyla, Türk milliyetçiliği ve milli kimliğiyle büyük ölçüde bir benimseme ilişkisi kurduğunu, bununla beraber, Osmanlıcı ve Türk/Türkiye merkezli bir tasavvura sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Bir sonraki başlıkta, Türkiye'deki radikal İslamcılığın bu meseleye yönelik yaklaşımı ele alınacaktır.

2.2.2. Türkiye'de Radikal İslamcılık

Türkiye'deki ana akım İslamcılığın, bir önceki başlıkta izah edildiği gibi, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla belirli biçimlerde bir benimseme ilişkisi kurduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Türkiye İslamcılığı içerisinde de ana akım çizginin dışında kalan radikal İslamcı isim ve hareketler bulunmaktadır. Aslında radikal İslamcılığın Türkiye'deki varlığı çok eski olmayıp, 1970'li yılların ikinci yarısına kadar Türkiye'de radikal İslamcı bir isim veya hareketten söz etmek pek mümkün değildir.⁹⁵ Radikal İslamcılık, bir takım etkenlere bağlı olarak, 1970'li yılların ortalarından sonra ortaya çıkmış ve şekillenmeye başlamış, 1980'ler ve özellikle de 1990'lar boyunca Türkiye'deki düşünce ve yayın hayatında önemli bir canlılık göstermiştir. Türkiye'deki radikal İslamcılığın ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerin başında tercüme eserlerin etkisinin geldiğini ifade etmek mümkündür. 1960'ların ikinci yarısından itibaren İslam dünyasındaki bazı İslamcı isimlerin eserlerinin Türkçe'ye çevrilmeye başlandığı görülmektedir. Bu dönemde bazı eserleri Türkçe'ye çevrilen isimler arasında özellikle Mısır merkezli Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın 1950'li ve 1960'lı yıllardaki ideoloğu olarak ön plana çıkan Seyyid Kutup ve Hindistan-Pakistan merkezli Cemaat-i İslami Teşkilatı'nın kurucusu olan Ebu'l Ala el-

⁹⁵ Bu durumun tek istisnası olarak *Hizbu't Tahrir* hareketi ve bu hareketin 1960'larda Türkiye'deki sorumlu ismi olan Ercüment Özkan gösterilebilir. *Kurtuluş Partisi* anlamına gelen Hizbu't Tahrir, 1952 yılında Takiyeddin en-Nebhani tarafından kurulan Ürdün merkezli bir partidir. Hiçbir zaman "resmî bir statü" elde edememiş olan Hizbu't Tahrir, Müslümanların birleşerek "hilafete dayalı bir İslam devleti" kurmaları gerektiği fikrini savunmaktadır. Alev Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 157-159. 1963 yılında Hizbu't Tahrir ile ilişki kurmaya başlayan Özkan, zaman içerisinde hareketin Türkiye sorumlusu olmuştur. Özkan 1967'de bu yüzden tutuklanmış, dört yıl hapis cezası almış ve cezaevi sürecinden sonra ise Hizbu't Tahrir hareketinden ayrılmıştır. **A.e.**, s. 178-179. Hizbu't Tahrir hareketi, hareketin Türkiye kolu ve Ercüment Özkan'ın bu hareketle ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz.: **A.e.**, s. 157-181.

Mevdudi, Türkiye'deki radikal İslamcılık üzerinde en fazla etkili olan iki isim olarak ön plana çıkmaktadır.⁹⁶ Çalışmanın birinci bölümünde yer verilen Kutup'un *Cahiliye-Hakimiye* ve Mevdudi'nin *İslam Devleti* kavramsallaştırmalarının Türkiye'deki radikal İslamcılık üzerinde büyük tesiri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Öte yandan, bu iki ismin dışında, eserleri Türkçe'ye çevrilen isimler arasında Ali Şeriati, Fethi Yeken ve Said Havva gibi isimleri de zikretmek gerekir. Tercüme eserlerden beslenen Türkiye'deki radikal İslamcı isim ve hareketler, 1970'ler 1980'ler dönümü itibariyle "Darül Harb-Darül İslam, cihat, tağut, belami hicret, biat" gibi kavramları tartışmaya⁹⁷ ve böylece verili sisteme köklü eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Öte yandan, yine bu dönemde Türkiye'deki radikal İslamcılık üzerinde etkili olan bir diğer faktörün 1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi olduğunu ifade etmek mümkündür. İran'daki devrim, İslam dünyasındaki diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'de de "büyük bir heyecan" yaratmıştır. Bu devrimin gerçekleşmesi, İslamcı çevrelerde "İslâm'ın mevcut iki kutuplu –liberal ve sol– çerçevenin dışında bir alternatif olduğu düşüncesine" neden olmuştur.⁹⁸

1970'lerin sonuna doğru şekillenmeye başlayan radikal İslamcılığın 1980'lerde ve özellikle de 1990'larda gelişim göstererek Türkiye'deki düşünce ve yayın hayatında önemli bir canlılık göstermesine imkan sağlayan başka bir faktör de, birbiriyle bağlantılı olarak küreselleşme ve postmodernizm tartışmaları ile bu tartışmalara paralel olarak kimlik politikalarının yükselmesi olmuştur. Aslında Soğuk Savaş döneminin sona ermesini takip eden 1990'lı yıllar, yalnızca İslamcılığın değil, genel anlamda moderniteye dönük eleştirileri kapsayan ve "otantiklik" iddiasına sahip kimlik politikalarının dünya genelinde yükselişe geçtiği bir dönem olarak dikkat çekmektedir.⁹⁹ Bu süreçte, küreselleşmenin hızlanması mevcut üst kimliklerde parçalanmaya, bununla birlikte, etnik ve dini alt kimliklerin yükselmesine yol açmış, böylece İslamcılık da "alternatif bir kimlik" olarak önceki dönemlere göre daha fazla ön plana çıkmıştır.¹⁰⁰ Öte yandan, "postmodern dönem" olarak da adlandırılan

⁹⁶ Bora, **Cereyanlar**, s. 456.

⁹⁷ Hulusi Şentürk, **İslamcılık: Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset**, 2. bs., İstanbul, Çıra Yayınları, 2011, s. 461.

⁹⁸ Koyuncu, **İslâmcılık ve Demokrasi**, s. 103.

⁹⁹ Haldun Gülalp, **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 9.

¹⁰⁰ Koyuncu, **İslâmcılık ve Demokrasi**, s. 105.

1990'lar, "modernizmin sorgulandığı, modernizmin ortaya attığı kimlikler ve kültürler yerine 'sahiciliğin' (otantikliğin) savunulduğu ve çeşitlilik adına 'geleneksel' diye bilinen kültürel kaynakların yeniden harekete geçirildiği" bir dönem olmuştur.¹⁰¹ Bu dönemde, modernizmin içerisine girdiği "kriz" hali, "İslamcı eleştiri için elverişli koşullar" yaratmıştır.¹⁰² Yani, postmodernizmin modernizme yönelik köklü eleştirilerinin İslamcılık için önemli bir imkan sağladığını ve bu dönemde İslamcılarının postmodernizm literatüründen ciddi bir şekilde istifade ettiğini ifade etmek mümkündür.¹⁰³ Bu çerçevede, radikal İslamcılarının 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca "Batı modernizminin eleştirel bir okumasını yaparak modernizme alternatif üretmeye çalışmakta" olduğu görülmektedir.¹⁰⁴ Radikal İslamcılık, bu süreçte "alternatif bir İslami model" oluşturmak için "modernlik karşıtı bir tutum" benimsemiş ve "Batı modernleşmesi ve medeniyetinin günahkâr yan ürünleri" olarak gördüğü "tüetime, çürümüşlüğe, milliyetçiliğe ve yozlaşmaya karşı büyük çaplı bir sorgulama" içerisine girmiştir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Gülalp, **Kimlikler Siyaseti**, s. 116.

¹⁰² **A.e.**, s. 133.

¹⁰³ Koyuncu, **İslâmçılık ve Demokrasi**, s. 105.

¹⁰⁴ Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 54.

¹⁰⁵ **A.e.**, s. 107. Batı'ya ve moderniteye dönük radikal İslamcı eleştirel tavrı ortaya koyan isimlerin en başında İsmet Özel'i zikretmek gerekir. İlk baskısı 1978'de yayınlanan *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* isimli eserinde "Gökâlçî medeniyet-kültür ayrımını" reddeden Özel, yalnızca İslamcılığın değil, aslında o zamana kadar Türkiye'de mevcut olan diğer tüm ideolojilerin "modernlik meselesi karşısındaki formüllerini reddeder." Bora, **Cereyanlar**, s. 451. Özel'e göre, "Batı'nın maddî yani teknik gücü karşısında yılgınlık", özellikle "Batı medeniyetinin İslâm ülkelerine baskıda bulunduğu dönemlerde yaygınlık kazanan" ve Müslümanların zihinlerini hala meşgul eden bir "hastalık"tır. Bu "yılgınlık" birçok düşünürün bir "çıkış yolu" olarak "çağın (yani Batı'nın) maddî gücünün esası olan teknolojiyi benimseyelim ama onun ahlâkî ve fikrî değerlerini kendimizden uzak tutalım" şeklinde bir "çözüm" üretmesine neden olmuştur. Oysa "bu yaklaşım, aslında meseleyi hiç anlamamaktan doğan bir ifadedir." İsmet Özel, **Üç Zor Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma**, 10. bs., İstanbul, TİYO Yayıncılık, 2019, s. 95. Özel için "İslâm değerlerinin", çağın "bilim ve teknik kafasıyla birleşip beraber yaşayacağını ummak bir avuntudan ibarettir." Çünkü, Özel'e göre, bugüne "hâkim olan bilim ve teknik, Batı'da belli bir dönemde belirlenmiş bir kafa yapısının uzantısı" olup, "belli bir toplumsal yapısının sinesinde gelişmiş, vasıfları İslâm'a taban tabana zıt bir sınıf eliyle gücünü dünya ölçüsünde yaymıştır." Yani, Müslümanların "açıkça ve şuurla" idrak etmesi gereken husus, "Batı'nın inancı, felsefesi, bilimi ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümünden, kabul edilecekse yine tümünden kabul edilmesi gerekeceğidir." Bu yüzden, Müslümanların "hem o müesseseleri reddedip hem de o müesseselerin ürünü olan teknik ve bilimsel yapıyı" hayatlarına uyarlamaları mümkün değildir. **A.e.**, s. 95-96. Öte yandan, Batı'ya ve moderniteye yönelik radikal İslamcı eleştirel tavrın kendini gösterdiği önemli bir mecranın da Ali Bulaç ve Abdurrahman Arslan gibi isimler tarafından 1993-1995 yılları arasında yayınlanan *Bilgi ve Hikmet* dergisi olduğunu ifade etmek gerekir.

Bu çerçevede, 1970'lerin sonlarına doğru Türkiye sağından ayrılmaya başlayan Türkiye'deki radikal İslamcılığın, Batı'ya ve moderniteye dönük köklü eleştirilerine paralel olarak, ana akım İslamcı çizginin aksine, verili ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramalara kategorik bir şekilde karşı çıktığı ve bunları benimsemeyi reddettiği görülmektedir. Çünkü, ilerleyen satırlarda da gösterileceği gibi, radikal İslamcı isim ve hareketler, söz konusu yapı, düşünce ve kavramların, İslam'la ve İslam'ın siyasal-toplumsal tasavvuruyla bağdaşmadığını, dahası, bağdaşmasının da mümkün olmadığını savunmaktadır. Başka bir ifadeyle, radikal İslamcılara göre, İslam'ın öngördüğü siyasal-toplumsal düzenle milliyetçiliğe ve ulus devlete dayalı siyasal-toplumsal düzen arasında doktriner bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Bu doğrultuda, yine ilerleyen satırlarda da gösterileceği gibi, radikal İslamcılık için Türkiye'nin ve aslında tüm İslam dünyasının içerisinde bulunduğu sorunlu durumdan kurtuluşu, ancak ve ancak bir *İslam Devleti* kurmak, *ümmet toplumu* inşa etmek ve nihai olarak *İttihad-ı İslam*'ı gerçekleştirmek ile mümkündür.

Radikal İslamcıların milliyetçiliğe ilişkin görüşlerine yer vermeden önce, meseleyle ilgili anlam ve kavram kargaşasının önüne geçmek adına birkaç hususun altını özellikle çizmek gerekmektedir. Bunlardan biri radikal İslamcıların genel anlamda milliyetçilik meselesini nasıl algıladığıdır. Radikal İslamcıların milliyetçiliği algılama biçimlerinde ön plana çıkan birbiriyle bağlantılı birkaç özellikten söz edilebilir. Buna göre, milliyetçiliğin radikal İslamcılar tarafından genel anlamda *Batılı*, *seküler* ve *etno-merkezci* bir ideoloji olarak ele alındığını ifade etmek mümkündür. Radikal İslamcılar için milliyetçiliğin Batılı olması, hem Batı'da ortaya çıkan, dolayısıyla Batı merkezli ve İslam dünyasına yabancı olan hem de Batılı emperyalist devletlerin İslam ümmetini parçalamak için İslam dünyasına ihraç ettiği bir ideoloji olduğu anlamına gelmektedir. Etno-merkezci olması ise, milliyetçiliğin, ideolojisi olduğu topluluğu, yani *milleti*, etnik köken merkezli inşa etmesiyle ilişkilidir. Öte yandan, meseleye yönelik bir diğer önemli husus da, bununla bağlantılı olarak, radikal İslamcıların milliyetçiliği nasıl adlandırdığıdır. İlerleyen satırlarda görüleceği gibi, radikal İslamcılarının çoğu, *millet (nation)* ve *milliyetçilik (nationalism)* hakkında görüş bildirirken *ulus*, *ulusçuluk* veya *kavim*, *kavmiyetçilik* kelimelerini kullanmaktadır. Esasen, radikal İslamcılarının bu ifadelerle kastettiği

Türkiye’deki ve Türkçe’deki yerleşik kullanım biçimiyle millet ve milliyetçilik olduğu aşıkardır. Ancak, radikal İslamcıların çoğunun ulus, ulusçuluk, kavim ve kavmiyetçilik kelimelerini kullanması, milliyetçiliğin aslında İslam dünyasına ait olmayan Batılı, seküler ve etno-merkezci bir ideoloji olduğunu düşünmeleri ve bunu özellikle vurgulamak istemeleri ile ilgilidir.¹⁰⁶ Bu çerçevede, milliyetçiliğe ilişkin böyle bir algıya sahip olan radikal İslamcıların ortaya koydukları fikirlerde ana akım İslamcılık içerisinde yaygın olarak görülen müspet ve menfi milliyetçilik ayrımına rastlanmamaktadır. Radikal İslamcıların, ana akım İslamcılarının aksine, milliyetçiliğe kategorik bir karşı çıkış içinde oldukları görülmektedir. Çünkü radikal İslamcılara göre, milliyetçilik ve İslam, daha önce de ifade edildiği gibi, doktriner bir uyumsuzlığa ve zıtlığa sahiptir. Bu uyumsuzluğun ve zıtlığın temel nedeni ise milliyetçiliğin hem Batılı ve seküler, dolayısıyla İslam dünyasına yabancı hem de etno-merkezci özelliklere sahip olan ayrıştırıcı bir ideoloji olmasıdır. Buna karşın, İslam, evrenselliği ve ümmet anlayışı ile etnik birimleri aşan bir kuşatıcılığa ve birleştiriciliğe sahiptir.

1970’lerin ikinci yarısından itibaren *İslami Hareket*, *Şura*, *Hicret*, *Tevhid* gibi yayın organları, radikal İslamcılığın eleştirel fikirlerini ortaya koydukları mecralar olmuştur. Mesela, Selahaddin Eş Çakırgil’in milliyetçilik meselesine ilişkin

¹⁰⁶ Öte yandan, bazı radikal İslamcı düşünürlerin ise *millet* ve *milliyetçilik* kavramlarını *nation* ve *nationalism* kelimelerini karşılayacak şekilde kullanmaktan özellikle kaçındıkları, bu yüzden ulus, ulusçuluk, kavim ve kavmiyetçilik ifadelerini tercih ettikleri görülmektedir. Çünkü, bu isimler, Arapça’da *din* anlamına gelen ve Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar da Türkçe’de aynı anlamda kullanılan *millet* kelimesinin, Cumhuriyet döneminden itibaren yanlış bir biçimde kullanılmaya başlandığını düşünmektedir. Selahaddin Eş Çakırgil bu durumun en tipik örneğidir. Çakırgil “Biz Milliyetçiyiz, hem de İslâm Milliyetçisi” başlıklı yazısında millet ve milliyetçilik kelimelerinin yanlış kullanımından yakınmaktadır. Buna göre millet kelimesi zamanla İslami anlamından uzaklaştırılmış ve yanlış bir biçimde “kavim” ve “ulus” (Fransızca “nation”) kelimelerini ikame edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu da kavmiyetçilik veya nasyonalizmin milliyetçilik zannedilmesine neden olmuştur. Oysa, Çakırgil’e göre millet kelimesi “bir inanç etrafında toplanmış insan kitlesi” anlamına gelmektedir ve Kur’an’daki sınıflandırma gayet açıktır: “Küfür de tek millettir, ehl-i iman da tek millettir! Ehl-i İman, Kur’an ifadesiyle, İbrahim milletidir, İslam milleti’dir.” Selahaddin Eş Çakırgil, “Biz Milliyetçiyiz, hem de İslâm Milliyetçisi”, *Şura*, 25 Mayıs 1978, s. 13. Çakırgil’e göre “biz kelitemizi koruyamamışızdır ve başkaları bizim kelimelerimizi çalmışlardır. A.e., s. 13. Öte yandan Ali Bulaç da millet kelimesinin yanlış kullanıldığı ifade etmektedir. Bulaç’a göre Kur’an’da millet kelimesinin geçtiği ayetlerde kastedilen aslında dindir. Yani millet kelimesi bir insan topluluğunu ifade etmek yerine –ki bu insan topluluğu için “kavim” kelimesi kullanılmaktadır– dinin kendisini ifade etmektedir. Ali Bulaç, “Kur’an-ı Kerim’de ‘Millet’”, *Hicret*, No: 13, 17 Aralık 1979, s. 5. Bulaç, benzer şekilde İslam Peygamberinin hadislerinde de millet kelimesinin din anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ali Bulaç, “Hadis’te ‘Millet 1’”, *Hicret*, No: 14, 24 Aralık 1979, s. 5. Benzer bir yaklaşım için bkz.: Vahdettin Işık, “Toplumsal Kimlik ve ‘Millet’”, *Haksöz*, No: 56, Kasım 1995, s. 32-34.

yaklaşımı, söz konusu eleştireliliği ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Çakırgil göre Kur'an'daki esas ayırım "İslâm milleti" ve "küfür milleti" şeklindedir.¹⁰⁷ Bu yüzden Müslümanlar için kavmiyetçiliğin bütün tezahürleri "kesin bir sapıklık"tır.¹⁰⁸ Çakırgil Türk, Arap gibi kavimlerin varlığının bir gerçeklik olduğunu ve bu gerçekliğin asla inkar edilemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Ancak, Allah kavimleri "insanların daha iyi anlaşabilmeleri için bir vesile olarak" yaratmıştır. Bu doğrultuda da, "temeldeki inanç beraberliğini koruduğu müddetçe" bir insanın kendi kavminden olanları sevmesinin önünde dinen bir engel yoktur. Buna karşın, esas sorun İslam'da yeri olmayan "kavmiyet dâvası gütmek"tir.¹⁰⁹ *İslami Hareket* dergisinde 1979 yılında kaleme aldığı "Doğu Meselesi" başlıklı yazıda Mehmed Mengüç Yenigün, milliyetçiliğin İslam ümmetini parçalayan Avrupalı bir ideoloji olduğunu ve Avrupa'nın "Osmanlı Ümmet Devleti"ni 'Milliyetçilikle' parçaladığını ifade etmiştir. Halbuki, Yenigün'e göre Osmanlı'nın "ırk hassasiyeti bulaşır endişesi ile" "Türk" ifadesini bile kullanmadığı dönemlerde, "Türk, her şeyini İslâm'ın potasında eriten bir millet olarak anlaşılıyordu."¹¹⁰ Yenigün'e göre milliyetçilik, kendi tercih ettiği ifadeyle "kavmiyetçilik", "Avrupa burjuvasının kabaran emperyalist iştihasını, egosunu tatmin için" ürettiği bir kavramdır ve bir İslam toprağı olan Anadolu'ya aslında yabancılaşma anlamına gelen bir Batılılaşmanın sonucu olarak sirayet etmiştir. Bu kavram, "1000 yıllık Anadolu insanının" yapısını bozan ve "yabancılaştırılmış" bir aydın tipi yaratan "anlaşılması ve inanılması zor bir Batılılaşma" süreci neticesinde "din kardeşi" ve Muhammed ümmeti" gibi kavramların yerini almış ve söz konusu yabancılaştırılmış aydın tipinin "hastalıkları" arasına girmiştir.¹¹¹

Hem Çakırgil'in hem de Yenigün'ün milliyetçilik meselesine yaklaşımı aynı doğrultudadır. Her ikisi de milliyetçiliği bütünüyle reddetmekte ve daha "ümme merkezli" bir pozisyonu savunmaktadır. Öte yandan, 1970'lerin sonlarına doğru yayın hayatına başlayan *Şura* gazetesi, kendisine yöneltilen "Kürtçülük" iddialarına karşı yaptığı savunmada, söz konusu iddiaları reddetmiştir. Gazeteye göre,

¹⁰⁷ Selahaddin Eş Çakırgil, "Türkiye Müslümanlarını Bekleyen Yeni Bir Fitne: Türklük-Kürtlük Sürtüşmesi", *İslami Hareket*, No: 6, 1 Temmuz 1978, s. 12.

¹⁰⁸ *A.e.*, s. 12.

¹⁰⁹ Çakırgil, "Biz Milliyetçiyiz, hem de İslâm Milliyetçisi", s. 13.

¹¹⁰ Mehmed Mengüç Yenigün, "Doğu Meselesi", *İslami Hareket*, No: 19, 1979, s. 4.

¹¹¹ *A.e.*, s. 4.

“lanetlenmiş silah” olan milliyetçiliği benimseyen bazı çevreler tarafından kendilerine yöneltilen bu tip “Kürtçülük” iddiaları, aslında gazetenin “Türkçülük düşmanlığı yapıyor” olmasından kaynaklanmaktadır. Gazete, bu iddiaları asla kabul etmediklerini ve milliyetçiliğin her türlüünü reddettiklerini açık bir şekilde ifade etmiştir: “Nasıl ki, Türkçülük, Arabçılık Şeriat dışıdır, Kürtçülük de öyle. Kürdün Türke, Türkün Kürde, Arabın Arab olmayana üstünlüğü yoktur!”¹¹² Öte yandan, yazıda kavmiyetçiliğin ve “katmerlisi” olan ırkçılığın “İslam milletini tehdit eden en yakın bela” olduğu, Allah’ın kavimleri birbirlerine üstünlük iddiasında bulunmaları için değil, yalnızca daha iyi anlaşmaları için yarattığı ve insanların birbirine karşı üstünlüğünün tek ölçüsünün takva olduğu vurgulanarak milliyetçilik net bir şekilde reddedilmiştir.¹¹³

1970’lerin ikinci yarısında şekillenmeye başlayan radikal İslamcılık, daha önce de ifade edildiği gibi, Türkiye’de 1980’ler ve 1990’lar boyunca da verili sisteme yönelik eleştirel tavrı ile ön plana çıkmıştır. Bu doğrultuda, 1980’ler ve 1990’larda radikal İslamcıların, milliyetçilik ve bununla ilintili kavramlara yönelttikleri eleştirilerin dozunu yükselttikleri görülmektedir. 1980’li yılların ikinci yarısında yayın hayatına başlayan *Girişim* dergisinde kaleme aldığı yazısında Hüseyin Okçu, milliyetçiliği reddederken ümmet eksenli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Buna göre Müslüman toplumlar, sorunlarının çözümünü “ümmet bilincinde” aramalıdır. Çözüm, “asabiyet bilincinde” arandığı müddetçe Müslüman toplumların “zilletten” kurtulmaları mümkün değildir.¹¹⁴ Okçu için milliyetçilik, Batı tarafından Türk, Kürt, Arap, Fars, Arnavut gibi Müslüman toplumların arasına atılan bir “fitne tohumu”dur ve derhal terkedilmesi gerekmektedir. Milliyetçiliğin üstünlük ölçütü ırk iken, İslam’ınki takvadır. İslam, yalnızca milliyetçiliğin değil, “enaternasyonalistliğin” de üzerinde “kuşatıcı bir model” sunmaktadır. Okçu’ya göre kavimlerin adeta bir “mazlumlar kervanı” oluşturduğu Orta Doğu coğrafyası acilen “İslam Ümmet modeline” ihtiyaç duymaktadır. Orta Doğu halklarının yaşadığı acılarının sona ermesi bu “İslam Ümmet anlayışı”nın çabuk yayılmasına ve

¹¹² Şura, “Kürtçülük Çamuru”, *Şura*, No: 28, 24 Temmuz 1978, s. 15.

¹¹³ *A.e.*, s. 15.

¹¹⁴ Hüseyin Okçu, “Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur”, *Girişim*, No: 37, Ekim 1988, s. 26.

uygulanmasına bağlıdır.¹¹⁵ M. İhsan Arslan'ın milliyetçiliğe ilişkin fikirleri de benzerdir. Arslan'a göre bir insanın "kavmi kimliğini" ifade etmesi son derece doğal bir haktır. Ancak "ırkları tayin eden Allah" olduğu için, "kimsenin ırk ve kavmi ile övünmeye hakkı olmamalıdır." Öte yandan, birinin başka birine de kavim dayatma çabası da "zulüm ve İslamdışıdır." Çünkü, İslam, "ırkçı anlayışı –kime ait olursa olsun– reddetmektedir."¹¹⁶

1990'ların önde gelen İslamcı düşünürlerinden biri olan Ali Bulaç, İslam ve milliyetçilik arasında doktriner bir uyumsuzluk ve zıtlık olduğuna vurgu yapmaktadır: "Milliyetçilik, milleti ve milliyeti en yüksek değer kabul eder ki bu, din ve ümmeti en yüksek değer kabul eden İslam'ın ilahi ve evrensel ruhuyla çatışma halindedir." Bu yüzden, Bulaç'a göre "İslami bir perspektiften bakıldığında milliyetçiliğin hiçbir şekli meşrû değildir."¹¹⁷ Bir Müslümanın etnik kökeni, asla dininin önüne geçemez. Milliyetçilik, yakın tarihte ümmetin yaşadığı "trajedinin" en temel kaynağıdır ve İslam ümmetinin milletlere bölünmesine neden olmuştur. Müslümanlara "giydirilen" bu "millet elbisesi", hem dinen hem de tarihsel olarak "sahih bir realite" olmadığı gibi, Müslümanların gelecek tasavvurlarında da milliyetçiğin "hiç yeri yoktur."¹¹⁸ Ercüment Özkan da milliyetçiliğe karşı çıkan radikal İslamcı isimlerden biridir. Özkan, "Türk-İslam sentezi" üzerine yazdığı bir yazıda, söz konusu düşünce sahiplerinin "milliyetlerini İslâm'dan önce mütalea etmekte" olduğunu ifade etmektedir. Özkan'a göre "İslâm buna izin vermez." Çünkü insanların anne ve babalarını seçme şansı olmadığı gibi, İslam'da farklı kavimlerin "birbirleriyle yarışması, iyilik yolunda hayır yolunda, Allah'ı razı etme yolunda yarışması, birbirini geçmeye çalışması söz konusudur" ve bu kavimler "tekebbür göstermezler."¹¹⁹ Özkan'a göre, insanlar birbirleriyle tanışmak için "kavim kavim, kabile kabile" yaratılmışlardır, yoksa "böyle yaratılmışlıklarını gülünç bir sidik yarışına" çevirmek için değil.¹²⁰

¹¹⁵ Hüseyin Okçu, "Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur", **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 197.

¹¹⁶ M. İhsan Arslan, **Kürd Soruşturması**, s. 279.

¹¹⁷ Ali Bulaç, "İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu", **Kürd Soruşturması**, s. 101, 1992.

¹¹⁸ **A.e.**, s. 104, 1992.

¹¹⁹ Ercüment Özkan, "Türk-İslam Sentezi Nedir?", **İktibas**, No: 149, Mayıs 1991, s. 66.

¹²⁰ Ercüment Özkan, "Kürdistan mı Kuruluyor Yoksa!", **İktibas**, No: 149, Mayıs 1991, s. 7.

Burhan Kavuncu'nun milliyetçilik fikrine yaklaşımı da diğer radikal İslamcı düşünürlerle aynı doğrultudadır. Kavuncu'ya göre "kavme mensubiyet duygusundan" güç bulan milliyetçilik, "Müslüman halklar üzerine oynanan oyunların" başında gelen bir "fitne"dir. Esasen, insanların "kavimler ve kabileler halinde" yaratılmış olması Allah'ın takdiridir. Ayrıca, kişinin bir kavme mensup olması ve kendini o kavme ait hissetmesi ya da başka bir ifadeyle "ulusal bilinç" sahibi olması son derece "tabii" ve "fitri" bir durumdur.¹²¹ Ancak, insanlar, "tanışıp anlaşabilmeleri için farklı dillerde, renklerde, kabile ve aşiretlerde" yaratılmış olmasına rağmen, söz konusu farklılıklar nedeniyle "birbirlerini sömürebilmek, üstün olmak, egemen olmak gibi arzularla zulme bulaşmışlardır. İslam'ın "asabiye" adını verdiği ve aslında "insanlık tarihi kadar eski ve ilkel bir duygu" olan milliyetçilik, "gerçekliğin ve olayların, farklı etnik gruplar tarafından, farklı algılanmasına yol açan bir hastalık", dahası "bir bilinç bozukluğudur."¹²²

Mehmet Pamak da milliyetçiliği kesin bir dille reddetmekte ve ümmetçiliğin önemine vurgu yapmaktadır. Pamak için, milliyetçilik meselesine ilişkin Kur'an'ın bir takım ölçüleri vardır. Buna göre, kavimlerin tek fonksiyonu "tanışmaya vesile olmak"tır. "İnsanların farklı dil ve renklerde yaratılması Allah'ın Ayetlerinden" olup, hakiki manada kardeşlik "akide bağı" ile oluşur.¹²³ İslam dini, "kan, kavim, kabile ve aile bağlarını aşarak", farklı kavimlere mensup tüm Müslümanları "mü'min kardeşliği çerçevesine almakta, tek bir ümmet bilinciyle kucaklamaktadır."¹²⁴ Kavmiyetçilik ise "zulümdür ve İslamdışıdır." Dolayısıyla, İslam Peygamberi'nin "izinde gitmeyi şiar edinmiş, Kur'an ölçüleri dışında tüm beşeri ölçüleri reddederek 'sırat-ı müstakiym' üzere olmayı esas almış müm'inler", kavmiyetçiliğin her türlüünü reddetmeli ve ayaklarının altına almalıdır.¹²⁵

Beşir Eryarsoy, milliyetçiliğin hiçbir şekilde kabul edilemeyeceği görüşündedir. Eryarsoy'a göre, İslam'da hiç kimsenin "ırk ve renklerinden dolayı sorumlu tutulacağı" ya da herhangi bir şekilde "ayrıcılıklara sahip olacağı" anlayışına yer yoktur ve İslam Peygamberi bu anlayışı "cahiliye asabiyeti" olarak

¹²¹ Burhan Kavuncu, "Müslüman Halklar Üzerine", **Yeryüzü**, no:14, Ocak 1992, s. 20.

¹²² Burhan Kavuncu, **Kürt Soruşturması**, s. 154-155.

¹²³ Mehmet Pamak, **Kürt Sorunu ve Müslümanlar**, İstanbul, Selam Yayınları, 1996, s. 59-62

¹²⁴ **A.e.**, s. 63.

¹²⁵ Mehmet Pamak, "Kürt Sorunu ve Müslümanlar (Özeleştiri)", **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 280.

nitelendirmiştir. Öte yandan, Eryarsoy için “milliyetçiliğin müsbeti veya menfisi olmaz.” Çünkü, müspetliğin veya menfiliğin ölçüsü İslam’dır. Milliyetçiliğin, İslam’a uygunsaydı menfisi, değilse müspeti olmaz. Dolayısıyla milliyetçilik, ya tamamen menfidir ya da tamamıyla müspettir. Eryarsoy’a göre bunlar, “kandırmaca kavramlar ve kılıflar”dır.¹²⁶ Eryarsoy’a göre milliyetçiliği, “bir kimsenin kendi kavmini sevmesi olarak” tanımlayıp, “masumane bir sevgi” olarak takdim etmek bir “kandırmaca”dır. Çünkü, milliyetçilik, “belli bir ulusu belli bir takım nitelikleri ve özellikleri dolayısıyla yükseltmek, ön plana çıkarmak bunun menfaatlerini birinci planda tutmak demek olan bir ideolojidir” ve milliyetçiliğin temelinde “başka kavimleri ezmek ve sömürmek vardır.” Eryarsoy’a göre, Müslümanlar, milliyetçiliğin “masumane bir sevgi” olduğu gibi “aldatmacalara” inanmamalıdır.¹²⁷

Hamza Türkmen, milliyetçilik meselesinde dikkati milliyetçilik-Batı-emperyalizm ilişkisine çekmektedir. Türkmen’e göre “modern Batı’nın oluşumu ve Fransız Devrimi ile birlikte Avrupa ve tüm kapitalist ülkeler için feodal toplum yapısını, kilise ve asillerin hakimiyetini özgürlük ve eşitlik vaatleriyle çözüp, kitleleri, kutsal vatan, ortak hukuk ve tek bayrak temelinde vatandaşlaştırarak burjuvanın ağırlıkta olduğu egemen sınıf kontrolünde ve seküler tarzda yeniden örgütlemek demek” olan uluslaşma, Batı dışı toplumlarda ve bilhassa İslam coğrafyasında “çağdaşlaşma veya toplumsal tarihin sürekli ilerlediği iddia edilen aşamalarına ayak uydurmak adına bir avuç batıcı ve işbirlikçi yöneticinin inisiyatifinde birbirinden ayrılarak ve sun’i düşmanlıklar peydahlanarak gücü ve iradesi zayıflatılan halkların, sömürgecilerin tuzağına düşürülmeleri” anlamına gelmektedir. Öte yandan, sol ideoloji, her ne kadar uluslaşmayı, “evrensel bir aşama” olarak görmekte ve “mazlum halkların sömürgecilerden kurtuluşu için bir araç olarak kullanmak” istemekteyse de, bu boşuna bir uğraştır. Çünkü “ulusal kurtuluş ideali hem emperyalizmin rahatlıkla kuşatabileceği” bir araçtır hem de “mazlum halklara sahte ve fitrata aykırı bir kimlik kazandırdığı için de zalimcedir.”¹²⁸ Türkmen’e göre Batı dışı toplumlardaki “tüm etnik ve ulusal” farklılıkların ve çatışmaların

¹²⁶ Beşir Eryarsoy, “Ümmet Toplumu Deyince Ne Anlıyoruz?”, **Değişim**, No: 24, Mayıs 1995, s. 35-36.

¹²⁷ **A.e.**, s. 36-37.

¹²⁸ Hamza Türkmen, “Abdullah Öcalan’ın Yeni Tezleri ve Ulusçuluğun Çıkmazı”, **Haksöz**, No:105, Aralık 1999, s. 25.

emperyalist ülkeler tarafından kışkırtıldığı açıktır. Dahası, emperyalistler aslında kendi kışkırtmalarıyla gelişen çatışmaları, yine kendileri yatıştırmak rolüne bürünmekte ve bu sayede de halkları kendilerine bağımlı hale getirmektedir. Bu “oyun” da esasen milliyetçiliğin çıkmazını ortaya koymaktadır.¹²⁹

Türkiye’deki radikal İslamcılığın köklü eleştirileri ve kategorik karşı çıkışı milliyetçilik ve milli kimlik ile beraber, aynı zamanda milliyetçiliğin siyasal birimi olan ulus devlete de yöneliktir. Radikal İslamcı düşünceye göre, Müslümanların tasavvurundaki ideal devlet modeli ulus devlet olamaz, olmamalıdır. Mesela Bulaç, Müslümanların geleceğe ilişkin tasavvurlarında milliyetçilik düşüncesi gibi, “milli devletlerin” de yeri olmadığını ifade etmektedir.¹³⁰ Arslan’ın ulus devlet meselesine ilişkin görüşleri benzer şekildedir. Arslan’a göre ulus devlet, her şeyden önce, “emperyalist batının İslam toprağını parçalamak için kullandığı haince bir formül” olup, “ırkçılar” için anlamlı ve savunulabilir bir modeldir. Oysa, “Müslümanların tezi kesinlikle ‘Ulus Devleti’ olmamalıdır.” Müslümanlar için devlet, “nitelik olarak ana unsurlarını” ideolojilerinden yani “İslam’dan alan bir devlet” olmak zorundadır.¹³¹ Pamak da, benzer şekilde “bir Müslümanın ulus devletten yana olması”nın ve ulus devlet için “faaliyet göstermesi”nin mümkün olmadığını, dolayısıyla da “ulus devlet anlayışını tüm kavmiyetçilik anlayışlarıyla beraber” reddettiğini açıkça dile getirmektedir. Ancak Pamak’ın reddiyesi bununla sınırlı kalmamaktadır. Pamak’a göre “misak-ı milli sınırları” bir “emperyalizm dayatması”dır. Pamak, “ümmeççi düşünceye” sahip olduğundan ve “emperyalizme ve yaptıklarına karşı” durduğundan dolayı misak-ı milli sınırlarını reddettiğinin altını çizmektedir.¹³² Ahmet Ağırakça meseleyi “ümmeç toplumu” kavramı ekseninde değerlendirmiş, ulus devlet yapısını kastederek “İslâmın nasları dışında herhangi bir sistemi veya bir idari yapıyı” kabul etmenin “İslâmın ruhuna, Kur’ana ve sünnete aykırı bir anlayış” olduğunu ve bu yüzden de, “ümmeç toplumu dışında hiçbir toplum yapısını” kabul etmek mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹³³

¹²⁹ A.e., s. 26.

¹³⁰ Bulaç, “İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu”, s. 104.

¹³¹ Arslan, **Kürt Soruşturması**, s. 288.

¹³² Pamak, “Kürt Sorunu ve Müslümanlar (Özeleştirisi)”, s. 295.

¹³³ Ahmet Ağırakça, “Ümmeç Toplumu Deyince Ne Anlıyoruz?”, **Değişim**, No: 24, mayıs 1995, s. 37.

Ulus devlet ve ümmetin uzlaşamayacağını savunan bir diğer İslamcı düşünür Abdurrahman Arslan'dır. Arslan'a göre "modern ve Avrupalı" bir oluşum olan ulus devlet, "teritoryal" ve "totaliter" olma, aynı zamanda "demografik" özellikler barındırma ve uluslararası ilişkilerde "çıkar"ı öncelikle gibi bazı temel niteliklere sahiptir.¹³⁴ Bu niteliklere sahip olan ulus devletin İslam'ın ümmet anlayışı ile uzlaşması mümkün değildir. Çünkü, her şeyden önce, "ümmet hâkimiyetin toprakta oluşturulduğu bir topluluk değildir; o iman ettiği için ümmettir ve bu Allah'ın ipine sarılmak" manasına gelmektedir." Öte yandan, ümmet, belirli bir mekana yani toprağa bağımlı olmadığı gibi, belirli bir nüfusa da bağımlı değildir. Oysa, ulus devlet, belirli bir toprağa olduğu gibi, belirli bir topluluğa yani "ulus"a ve dolayısıyla belirli bir "nüfusa" da bağımlıdır.¹³⁵ Ayrıca ulus devlet, totaliter olmasından dolayı, farklı kimlikleri tek potada eritmeyi hedefler ve "eşitleştirmeye" ihtiyaç duyar. Buna karşın, dinler tarafından "kutsal temelde" tanımlanmış "bütün kimlikler Allah'ın ayetlerinden" olup, bu kimliklerle olan ilişkiler "adalet üstünde yürütülür." Uluslararası ilişkilerde ise ulus devletin önceliği "maddi olana" yönelik, yani "çıkar" odaklı iken, İslam'ın önceliği "ilke"dir. İslam, "ideolojik" bir dış politikayı incelemekle birlikte, bu asla "sömürülme" anlamına gelmemektedir.¹³⁶ Bu çerçevede, Arslan için söz konusu ulus devletlerin kurulması, kuşkusuz "ümmetin parçalanmasının bir sonucu" olup, bu durum Müslümanlar için önemli bir "eksiklik ve çözümsüzlük" anlamına gelmekteydi. "Ulus devleti ve moderniteyi aşmak" için "ulus-devlet-vatan formülasyonu" dışında, yeni örgütlenme biçimlerinin ve yaşam düzenlerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu ise, ancak yeniden "ümmet tipi bir örgütlenmenin imkânları ile" aşılabılır.¹³⁷

Özkan da ulus devletin kategorik olarak reddedilmesi ve kavimlerin İslam paydasında birleşmesi gerektiğini savunmaktadır. Özkan'a göre İslam coğrafyasının insanları, "bölgesel ve millî devletlerin" bir asırdan fazla süredir sadece "gözyaşı ve sefalet" anlamına geldiğine tanıklık etmektedir. "Millî devlet hülyaları", bölge insanlarına her şeyini kaybettiren bir "kumar"dır. Müslümanların istikbali, "İslâm

¹³⁴ Abdurrahman Arslan, "Peygamber Ümmetinden Ulus'un Devletine", **Bilgi ve Hikmet**, No: 3, Yaz 1993, s. 22.

¹³⁵ **A.e.**, s. 29.

¹³⁶ **A.e.**, s. 30.

¹³⁷ **A.e.**, s. 30.

üzerinde bütün kavim ve kabilelerin birleşmesindedir” ve tüm kavimler, geçmişte olduğu gibi, gelecekte de “mürüvveti” İslam’da görecektir.¹³⁸ Seyfettin Mut’un meseleyi ele alırken, “ümme”in kuşatıcılığına ve kuşatıcı ümme anlayışının Müslümanlar için bir zorunluluk olduğu kadar, aynı zamanda bir ideal olmasına vurgu yapmaktadır. Mut’a göre Müslümanların içerisinde buldukları ve memnun olmadıkları siyasal gerçeklik, “ulus devlet formu” olup, “bu formun aşılması talebi ise bir ideal olarak” Müslümanların önünde durmaktadır.”¹³⁹ Öte yandan, ümme ise, “bütün sınırlardan, sınıflardan, kültürlerden öte bir iman bağı” ve “bir inanç atmosferi” olduğu için, “inanç bağlamında”, dünyadaki tüm Müslümanlar, “hangi etnik köken, mezhep, meşrep ve siyasal eğilimde olursa olsun”, birbirlerini “dost ve yoldaş bilmek” mecburiyetindedir. Ayrıca, bu mesele “bir tercih sorunu değil, bir akide zorunluluğu” olup, dünyadaki bütün Müslümanların “her zaman ve her şart altında ulaşmak isteyecekleri ideal nokta bu inanç temelinde bir ümme olma hedefidir.”¹⁴⁰

Türkmen’e göre, her şeyden önce, İslam coğrafyasındaki “ümme karşıtı her sun’i bölünme girişimi” açık bir şekilde “emperyalist bir oyun” olarak ele alınmalıdır. Bu doğrultuda, İslam coğrafyasında bilhassa da I. Dünya Savaşı sonrasında “oluşturulan”, “sınırları belirlenmiş sözde bağımsız devletlerin varlığı”, söz konusu “emperyalist politikaların” sonucudur. Coğrafi sınırlar, Müslümanlar için “kutsal” olmadığı gibi, “İslam coğrafyasında oluşturulan her yeni sun’i sınır, müslümanca ilişkilere getirilen yeni bir vize” anlamına gelmektedir.¹⁴¹

Bu bölümde, öncelikle Türkiye’deki İslam-milliyetçilik ilişkisi incelenmiş, ardından, bu ekseninde Türkiye İslamcılığının Türkiye’deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleri ele alınmıştır. Bu çerçevede de ana akım Türkiye İslamcılığının Türkiye’deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile büyük ölçüde bir benimseme ilişkisi kurduğu, radikal İslamcılığın ise bunlara kategorik bir şekilde karşı çıktığı ve bunları benimseyi reddettiği gösterilmiştir. Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa

¹³⁸ Ercüment Özkan, “Kürdistan mı Kuruluyor Yoksa!”, s. 7-8.

¹³⁹ Seyfettin Mut, “Ulusçuluk Finesi ve Ümme İdeali Arasında İslami Hareketin ‘Yurtlanma’ Sorunu”, **Değişim**, no:30, Mart 1996, s. 27.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 28.

¹⁴¹ Hamza Türkmen, “Kürt Sorunu ve Müslümanların Safı”, **Haksöz**, No: 32, 1993, s. 5-6.

yaklaşımı, Türkiye'deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleri ile doğrudan irtibatlandırılarak incelenecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK ve KÜRT SORUNU

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde cevabı aranacak temel soru Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa nasıl yaklaştığı ve bu yaklaşımın nasıl analiz edilebileceğidir. Çalışmanın ikinci bölümünde Türkiye İslamcılığının ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan irtibatı, birinci bölümde oluşturulan din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde ele alınmış, bu doğrultuda da Türkiye’de iki tip İslamcılığın olduğu gösterilmiştir. Bu iki tipten birincisi ve yaygın olarak görüleni, söz konusu yapı, düşünce ve kavramlarla bir benimseme ilişkisi kuran ana akım Türkiye İslamcılığı, diğeri ise, bunları, İslam’la ve İslam’ın öngördüğü siyasal-toplumsal düzenle bağdaşmadığı gerekçesiyle kategorik bir şekilde reddeden radikal İslamcılıktır. Peki bu çerçevede, çalışmanın önceki bölümlerinde din-milliyetçilik ilişkisi çerçevesinde oluşturulan ana akım ve radikal İslamcılık ayrımı, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu karşısındaki yaklaşımının ortaya konulmasında ve analiz edilmesinde belirleyici olabilir mi?

İlerleyen başlıklarda gösterileceği gibi, Türkiye İslamcılığının ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara olan yaklaşımıyla, temelde *ethno-politik* içeriğe sahip *milli* bir mesele olan Kürt sorununa yaklaşımı arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

3.1. TÜRKİYE’NİN KÜRT SORUNU

1980 sonrası dönemde Türkiye’nin siyasal hayatında tartışılan başlıca meselelerden birinin *Kürt sorunu* olduğunu, bu çerçevede de meselenin yaklaşık kırk yıldır Türkiye’deki siyasi gündemin üst sıralarında, hatta bazı dönemlerde en üst sırasında yer aldığını ifade etmek mümkündür. İlerleyen satırlarda da gösterileceği gibi, kökeni Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıldaki merkezileşme politikalarına kadar uzanan Kürt sorunu, birçok tartışmayı kapsayan ve bu yönüyle farklı boyutları (siyasi, ekonomik, sosyolojik vs.) olan bir meseledir. Hatta, söz konusu tartışmalar, meselenin adlandırılmasında bile görülmektedir. Cumhuriyet tarihi boyunca meseleye yönelik “Şark meselesi”, “Doğu sorunu”, “Güneydoğu sorunu”, “Terör

sorunu”, “Kürt sorunu” gibi adlandırmalar kullanılmıştır.¹ Bununla beraber, Kürt sorununun, genel itibariyle, Kürt kimliğinin anayasal olarak tanınması, Kürt halkının anadilde konuşma, yazma, eğitim ve yayın gibi soso-kültürel haklarının anayasal güvence altına alınması; bunların yanı sıra, Türkiye’nin üniter yapısının değiştirilip, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde kurulacak *özerk* bir Kürt yönetimini içerisine alan federasyona dönüştürülmesi, hatta *bağımsız* bir Kürt devletinin kurulması gibi tartışmaları içerisinde barındırdığı görülmektedir. Dolayısıyla da, Kürt sorununun temelde “etno-politik” içeriğe sahip “milli bir mesele” olduğunu ifade etmek mümkündür.²

Kürt sorununun kökeni, esasen 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır. 16. yüzyıla kadar Mezopotamya ve çevresinde “*de facto* bir bağımsızlık” yaşayan Kürt beylikleri ve emirlikleri, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu egemenliği altına girmiştir. 16. yüzyılda Osmanlı ile Kürt beyleri arasında imzalanan bir anlaşmayla, Kürt beyliklerine ve emirliklerine “kapsamlı bir özerklik” tanınmış ve “merkezi iktidar ile yerel emirlikler arasında ‘gevşek’ bir siyasî ve idarî ilişki” garanti altına alınmıştır.³ Bu durumun, yani, “Kürt beyliklerinin ‘özerk’ idarî ve siyasî statülerinin Osmanlı Devleti tarafından hem fiilen hem de hukuken tanınması” durumunun 19 yüzyılın ortalarına kadar devam ettiğini ifade etmek mümkündür.⁴ 19 yüzyılda, özellikle Sultan II. Mahmut döneminde, modernleşme sürecinin bir parçası olarak

¹ Hüseyin Yayman’a göre adlandırma sorunu, meselenin içeriğinin belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Yani, meselenin nasıl adlandırıldığı, hangi perspektiften ele alındığını göstermektedir. Mesela, “Güneydoğu sorunu” ifadesini kullananlar, sorunu daha ziyade “iktisadi geri kalmışlık” meselesi olarak değerlendirirken, “Kürt sorunu” ifadesini kullananlar, sorunun “iktisadi boyutu kadar, toplumsal ve siyasî boyutu”nu öne çıkarmaktadır. Ayrıca, adlandırma meselesi, Türkiye’nin siyasî ikliminden de etkilenmiştir. Buna göre, mesele, “özgürlük rüzgârlarının estiği ve toplumsal özgüvenin yüksek olduğu dönemlerde” daha ziyade “Kürt sorunu” olarak adlandırılırken, “askeri kayıpların çoğaldığı dönemlerde” ise, “Güneydoğu veya terör sorunu” olarak adlandırılmıştır. Hüseyin Yayman, **Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası**, İstanbul, SETA Yayınları, 2011, s. 29-30.

² Mesut Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 21.

³ A.e., s. 226-228. “Beylik” ve “emirlik” olarak adlandırılan örgütlenmeler altında yaşayan Kürt aşiretlerinin Osmanlı’nın egemenliği altına girmesi, 16. yüzyılda Osmanlı ve İran arasında gerçekleşen “bölgesel hakimiyet” mücadelesiyle olmuştur. Bu hakimiyet mücadelesinde “sünni Kürt beylikleri, şii İran Devleti’ne karşı sünni Osmanlı Devleti’ni” desteklemiş ve bu dönemden itibaren Kürt beyliklerinin önemli bir bölümü Osmanlı İmparatorluğu’nun egemenliği altına girmiştir. A.e., s. 226. Öte yandan, bu noktada söz konusu “özerklik” kavramının, Mesut Yeğen’in de vurguladığı gibi, “modern zamanlara ait siyasî gelenek içerisinde” kazandığı anlamıyla değil, Osmanlı’nın merkezi iktidarı ile Kürt beyliklerinin arasındaki “gevşek” ilişkiyi ifade etmek için kullanıldığını ifade etmek gerekir. A.e., s. 229.

⁴ A.e., s. 229.

başlatılan merkezileştirme politikaları kapsamında, İmparatorluğun, Kürt beyliklerinin de yer aldığı taşra vilayetleri merkeze bağlanmıştır. Bu çerçevede, taşra vilayetlerinin özerk statülerine son verilmiş, Kürt beylikleri ve emirlikleri de ortadan kaldırılmıştır.⁵ Bu durum, doğal olarak İmparatorluğun merkezi ile taşrası arasında gerilimlere neden olmuş, bu süreçte özellikle Kürt vilayetlerinde ayaklanmalar başgöstermiştir.⁶ Bununla birlikte, Osmanlı tarafından yürütülen merkezileştirme politikalarının ne yalnızca Kürt beyliklerini hedef aldığı ne de doğrudan etno-politik bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Merkezi iktidarın hedefinde “taşranın özerkliği” bulunmaktaydı.⁷ Dolayısıyla, bu dönemde yaşanan ayaklanmaları, Osmanlı’nın merkezileştirme politikalarına karşı, Kürt beylerinin ve emirlerinin eski statülerini yeniden elde etme amacıyla gerçekleştirdiği ayaklanmalar şeklinde değerlendirmek mümkündür.⁸

Öte yandan, daha ziyade kültürel özellikler taşıyan bir Kürt milliyetçiliğinin Sultan II. Abdülhamid döneminde ortaya çıktığını, II. Meşrutiyet’in ilk yıllarında gelişim gösterdiğini ve 1914’ten sonra ise gittikçe siyasallaştığını ifade etmek mümkündür. Bununla beraber, Devlet ve Kürtler arasındaki “ittifak” hem I. Dünya Savaşı hem de Kurtuluş Savaşı yıllarında devam etmiştir.⁹ Çalışmanın ikinci bölümünde de yer verildiği gibi, Kutuluş Savaşı yıllarında *millet*, etnik bir topluluğa referansla değil, dini eksende tanımlanmıştır. Bu çerçevede de söz konusu dönemde,

⁵ Martin van Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, 9. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 110-111.

⁶ Merkezileştirme politikalarının başlamasından Cumhuriyet’in ilanına kadar geçen sürede, Kurtuluş Savaşı dönemindeki Koçgiri İsyanı (1921) da dahil, irili ufaklı dokuz Kürt ayaklanması gerçekleşmiştir. Bk.: Yayman, **Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası**, s. 54-55. 19. yüzyıldaki Kürt ayaklanmalarının en önemlileri arasında Bedirhan Bey (1843) ve Şeyh Ubeydullah (1878-1881) ayaklanmalarını göstermek mümkündür.

⁷ Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, s. 232.

⁸ Bunun tek istisnası olarak 19. yüzyılda gerçekleşen iki önemli Kürt ayaklanmasından biri olan Şeyh Ubeydullah İsyanı (1878-1881) gösterilebilir. Robert Olson’a göre, “Şeyh Ubeydullah’ın idaresi, milliyetçi hedeflerle tanımlanırken Bedirhan’ın idaresi böyle değildi... Şeyh Ubeydullah Bey’in milliyetçi gayeleri ve Bedirhan Bey’in gelenekçi muhtariyet taraftarı tavrı arasındaki en önemli farklılık, Şeyh’in açıkça ilân ettiği müstakil Kürdistan tasavvurudur.” Robert Olson, **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)**, Çev. Bülent Peker, Nevzat Kırac, Ankara, Özge Yayınları, 1992, s.18-19. Olson’un kaynağı, Şeyh Ubeydullah’ın Başkale İngiliz Konsolos vekili Clayton’a yazdığı mektuptur. Bkz.: **A.e.**, s. 19. Yine, Olson’un aktardığına göre, “bölgelerdeki İngiliz konsolosları da Şeyh’in bütün Kürtler’i ‘kendi hakimiyetindeki bağımsız bir devlet çatısı altında birleştirmek için kapsamlı bir tasarısı’ olduğunu düşümeğeyleydiler”. **A.e.**, s. 19.

⁹ Hamit Bozarslan, “Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 841. Bu ittifakın tek istisnası 1921 yılındaki Koçgiri İsyanı’dır.

İslam'a referansla tanımlanan milleti oluşturan farklı etnik grupların olduğu gibi, Kürtlerin de kavmi varlığının kabul edildiğini ifade etmek mümkündür. Bu durum, hem (ARMHC) nizamnamesinde “bilcümle anasır-ı İslamiye yekdiğerine karşı hürmet-i müteakabile ve hissi-i fedakarî ile meşhun ve vaziyet-i irkiye ve içtimaiye ve şerait-i muhitiyelerine riayetkar öz kardeşirler”¹⁰ ifadeleriyle yer almış hem de bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından dile getirilmiştir:

“Suret-i umumiye de prensip şudur ki hududu milli olarak çizdiğimiz daire dahilinde yaşayan anasır-ı muhtelif-i İslamiye yekdiğerine karşı ırki, muhiti, ahlaki, bütün hukukuna riayetkar özkardeşirler. Bianaenaleyh onların arzuları hilafında bir şey yapmayı biz de arzu etmeyiz. Bizce kat'i olarak muayyen bir şey varsa o da hududu milli dahilinde Kürt, Türk, Laz, Çerkes vesair bütün bu bu İslam unsurlar müşterekülmenfaadır.”¹¹

Bununla birlikte, yine çalışmanın ikinci bölümünde de yer verildiği gibi, Cumhuriyet'in ilanından itibaren, kurucu kadrolar tarafından adım adım bir Tek Parti rejimi tesis edilerek Türkiye Cumhuriyeti'nin bir *ulus devlet* olarak inşa edilme işine girilmiştir. Bu çerçevede, 1924 yılının ilk yarısında Hilafet'in ilga edilerek yeni bir anayasanın yürürlüğe girmesi, Osmanlı döneminde hakim olan, Kurtuluş Savaşı döneminde de devam eden İslam'a dayalı *millet* anlayışının terkedildiğini ve “Anadolu toprakların üzerinde siyasî ve idarî birliğin”, artık “*milliyet* kategorisi üzerine tesis edileceğini” göstermekteydi.¹² Bu durum, 1924 anayasasının meclis komisyonu tarafından teklif edilen giriş/gerekçe kısmında “Devletimiz bir devleti milliyedir. Beynelmilel veyahut fevkalmilel bir devlet değildir. Devlet, Türkten başka bir millet tanımaz. Memleket dahilinde hukuku mütesaviyeyi (hukuksal eşitliği) haiz başka ırktan gelme kimseler bulunduğundan bunların ırki

¹⁰ Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**, 7. bs, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015, s. 349

¹¹ Akt. Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, s. 114-115. Ayrıca, aynı yaklaşım Ankara hükümeti tarafından Lozan Konferansı esnasında da sergilenmiştir. Lozan Konferansı'nda Ankara hükümetini temsil eden delegeler, “hem Türkleri hem de Kürtleri temsil ettiklerini ve Müslüman oldukları için Kürtlerin azınlık olarak görülemeyeceğini” ifade etmişlerdir. Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, 4. bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 239-240.

¹² Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, s. 119.

mübayenetlerini (başlıklarını) manii milliyet tanımak caiz olamaz”¹³ şeklinde ifade edilirken, anayasanın 88. maddesinde “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur” şeklinde yer almıştır.¹⁴ Buna göre, yeni kurulan rejim tarafından, Kürtlerin ve diğer etnik grupların fiziki varlıkları inkar edilmiyor, ancak “hukuki ve siyasi mevduiyetlerinin” tanınmadığı ilan ediliyordu.¹⁵ Türkiye Cumhuriyeti’nin üniter bir ulus devlet olarak inşa edilmeye çalışıldığı Tek Parti yıllarında, bu inşa kapsamında, Tanzimat’tan beri devam eden merkezileştirme politikalarına, esasen kültürel homojenliği hedefleyen, bununla beraber 1930’larda ırkçı bir nitelik kazanan bir Türk milliyetçiliği ile katı bir otoriteryanizm de eşlik etmiştir. Bu doğrultuda, Devlet tarafından Kürtlerle meskun Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine yönelik sıkıyönetim, iskan ve asimilasyon politikalarının yoğunlaştırıldığı Tek Parti döneminde, en büyükleri Şeyh Said (1925), Ağrı (1926-1930) ve Dersim (1937-1938) ayaklanmaları olmaz üzere, irili ufaklı birçok Kürt ayaklanması çıkmış, bu ayaklanmaların hepsi Tek Parti yönetimi tarafından bastırılmıştır.¹⁶

Bu dönemde ortaya çıkan ilk Kürt ayaklanması, 1925 yılının başlarındaki Şeyh Said İsyanı’dır. Şeyh Said İsyanı’nın başlamasına neden olan gelişme, “Kürtlerin devlete sadakatini sağlayan belirleyici unsur”un, yani “halifeliğin kaldırılması” olmuştur. Bununla birlikte, ayaklanmaya katılan tüm grupların motivasyonunun “dini motifler” olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Çünkü, söz konusu ayaklanma, “milliyetçi bir örgüt” olan *Azadi* tarafından planlanmıştır.¹⁷ Dolayısıyla, *Azadi* örgütünün planladığı ve yayılmasında ciddi bir rol oynadığı Şeyh Said İsyanı’nın, hem “milliyetçi” bir niteliğe hem de “seferberlik, propaganda ve

¹³ Akt. Mesut Yeğen, “Yeni Anayasa Eski Vatandaşlık”, **Liberal Düşünce**, No: 50, İlkbahar 2008, s. 58.

¹⁴ Bünet Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, 25. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 309.

¹⁵ Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, s. 119.

¹⁶ Tek parti döneminde gerçekleşen Kürt ayaklanmaları için bkz.: Yayman, **Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası**, s. 55.

¹⁷ Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, s. 108. Bruinessen’e göre, “Azadi üyeleri genel bir isyan başlatabilecek kadar kişisel otoriteye sahip olmadıklarının farkındaydılar ve bu sebeple büyük izleyici kitlesine sahip oldukları bilinen aşiret reisleri ve şeyhlere yöneldiler. Temasa geçtikleri ilk kişilerden biri Halit Bey ailesine içgüveysi olarak giren Şeyh Said’di.” **A.e.**, s. 140.

sembolleri” itibariyle “dini” niteliklere sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.¹⁸ Şubat 1925’te patlak veren Şeyh Said İsyanı, yaklaşık yüz günlük bir askeri hareket sonucunda bastırılmış ve Türkiye’de *Takrir-i Sükûn* döneminin başlamasına neden olmuştur.¹⁹ Ayaklanmanın bastırılmasının ardından, ayaklanmaya katılanlar Takrir-i Sükûn Kanunu kapsamında kurulan Şark İstiklal Mahkemesi’nde yargılanıp cezalandırılmıştır.²⁰ Takip eden süreçte, Tek Parti yönetiminin bölgeye yönelik izleyeceği politikaları ihtiva eden kapsamlı plan, 24 Eylül 1925’te Bakanlar Kurulu kararı ile kabul edilmiştir: *Şark Islahat Planı*.²¹ Şark Islahat Planı’nın kabul edilip uygulamaya konmasıyla birlikte, Kürtler ve Kürtlerle meskun bölgeler, sıkıyönetim,

¹⁸ Olson, **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)**, s. 229. Bruinessen’e göre “Şeyh Said ve Azadi üyelerinin ilk hedefi bağımsız bir Kürdistan kurmaktı.” Bununla birlikte, “ayaklanma ne tamamen dini ne de tamamen milliyetçi nitelikteydi. Ayaklanmayı tasarlayanların milliyetçi motivasyonlarından şüphe olamamasına rağmen bunların arasında da halifeliğin kaldırılmasından duygusal olarak etkilenenler vardı. Şeyh Said muhakkak ki çok inançlı bir insandı ve Türkiye’de yapılmakta olan laikleştirici reformlara karşı samimi olarak kızgınlık duyuyordu... ancak aynı zamanda samimi bir milliyetçiydi de.” Martin Van Bruinessen, **Ağa, Şeyh, Devlet**, Çev. Banu Yalkut, 9. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 441-442. Şeyh Said İsyanı’na ilişkin Mesut Yeğen de benzer bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Hilafetin kaldırılmasının gayri-millî bir siyasi uzamı, millî bir devlet vasıtasıyla ve onun mantığına uygun olarak yeniden örgütlenme girişiminin son adımlarından birisi olduğuna şüphe yoktu. Bu sebeple hilafetin kaldırılmasına karşı Kürtlerin gösterdikleri direnci, İslâmî bütün dolayımalarına rağmen, şeriatın yeniden tesisi talebinden ziyade, millî devlet mantığının bu son hamesine karşı gösterilen bir direnç olarak değerlendirmek gerekir. 1925 Kürt ayaklanması, gayri-millî bir uzamın millileştirilmesine karşı bir direnç ihtiva ettiğinden, aşirete dayalı ve İslâmî olduğu kadar, etno-poliitik bir ayaklanmaydı.” Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, s. 259.

¹⁹ Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)**, s. 135. Ayaklanma başladığında Fethi Bey (Okyar) başbakanlığındaki hükümet görevdeydi. Bununla birlikte, Fethi Bey, Şeyh Said İsyanı’nın bastırılmasında yöntem değişikliği isteyen İsmet Paşa yanlısı “köktenci” grup tarafından 2 Mart 1925 günü düzenlenen grup toplantısında verilen ve daha fazla “sertlik” talebinin yer aldığı bir önerenin 60’a karşı 94 oyla kabul edilmesinin ardından istifa etmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine yeni kabineyi kurarak 4 Mart 1925’te güvenoyu alan İsmet Paşa (İnönü), TBMM’den *Takrir-i Sükûn Kanunu* çıkartılmasını ve iki tane İstiklal Mahkemesi kurulmasını sağlamıştır. **A.e.**, s. 145-146.

²⁰ Yargılamaların ardından, Şeyh Said’in de aralarında bulunduğu 48 kişi idam edilmiştir. Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, s. 144.

²¹ Şark Islahat Planı, dönemin Meclis Başkanı Abdülhalik Renda, İçişleri Bakanı Cemil Uybadın, Mehmet Esat Bozkurt ve Orgeneral Kazım Orbay tarafından hazırlanmıştır. Yayman, **Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası**, s. 76. Söz konusu plan, genel olarak, “bölgenin demografik yapısının değiştirilmesi”, “Kürt nüfusunun Batı bölgelerine iskân edilmesi”, “dağlık bölgelerdeki köylerin boşaltılarak halkın belli yerleşim birimlerinde toplanması”, “karayolu ve demiryollarına ağırlık verilmesi”, “istihbaratın yaygınlaştırılması”, “görkemli hükümet konaklarının kurulması”, “yatılı bölge okullarının yaygınlaştırılması”, “çocukların ailerlerden alınarak Türkçe eğitimle yetiştirilmeleri”, “Türk ocakları aracılığıyla Türklük propagandasına ağırlık verilmesi”, “kadınlara Türkçe öğretilmesine önem verilmesi”, Kürtçenin yasaklanarak insanların Türkçe konuşurulması” gibi öneriler getirmiştir. **A.e.**, s. 81. Öte yandan, Yayman’a göre, “Şark Islahat Planı, sadece Şeyh Said İsyanı sonrasında yapılan düzenlemeleri değil tüm zamanlarda geçerliliğini koruyan kapsamlı düzenlemeleri içermekte”, bu açıdan da, “devletin Kürt meselesindeki resmi tezlerini oluşturan ana metinlerden biridir.” **A.e.**, s. 77.

şiddet, iskan ve asimilasyon politikalarına maruz kalmıştır. Plan kapsamında *umum müfettişlik* uygulamasına geçilmiş ve Doğu Anadolu bölgesine giriş-çıkışlar izne bağlanmıştır.²² Bununla birlikte, iskan politikaları kapsamında bölgenin demografik yapısını değiştirme çalışmaları başlatılmış ve bölgede Türkleştirme faaliyetlerine hız verilmiştir.²³

Tek Parti döneminde baş gösteren ayaklanmaların bastırılmasının ardından, Kürt sorunu, 1960 darbesine kadar pek gündeme gelmemiştir. Bununla birlikte, 1960 darbesini gerçekleştirenler Kürtleri “önemli bir tehlike” olarak görmeyi sürdürse de, darbenin ardından hazırlanan 1961 anayasasının yürürlüğe girmesiyle oluşan özgürlük ortamında Kürt siyasetçi ve entelektüeller de kendilerini ifade etme imkanlarına sahip olmuştur. Bu çerçevede 1960’lı yıllarla birlikte hem yayın hem de siyasi faaliyetlerin artmasına paralel olarak, Kürt milliyetçiliğinin de yeniden filizlenmeye başladığı görülmektedir.²⁴ 1960’lı yıllarda Kürt siyasetçi ve entelektüellerin, daha çok Türkiye solu, özellikle de Türkiye İşçi Partisi (TİP), bunun yanı sıra, Mustafa Barzani liderliğindeki Irak Kürdistan Demokrat Partisi’nin (IKDP) Türkiye uzantısı olarak 1965’te kurulan ve illegal bir yapılanma olan Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi (TKDP) içerisinde faaliyet gösterdiğini ifade etmek mümkündür.²⁵ Bu dönemde, Kürtlerin en önemli talepleri arasında, Kürtçe’nin eğitim, basın ve radyo dili olarak kabul edilmesi, anayasal özgürlüklerin korunması ve Kürtlerle meskun bölgelerde ekonomik yatırımların yapılması gibi meselelerin yer aldığı görülmektedir.²⁶ Kürtlerin TİP’ten ayrılarak müstakil bir örgütlenmeye gitmesi ise 1960’ların sonunda, 1967 ve 1969’da gerçekleştirilen *Doğu Mitinglerinin* hemen

²² A.e., s. 77-78. Umum Müfettişlikler, “olağanüstü yönetim uygulamasının” çok önemli bir parçası olup, “günlük işlerden, güvenlik tedbirlerine, iskân düzenlemelerinden hayvan ırkının ıslahına dair birçok konuda olağanüstü yetkilerle donatılmış bir kurum olarak var olmuştur.” A.e., s. 86. Tek Parti dönemindeki umum müfettişlik uygulaması için ayrıca bkz.: A.e., s. 82-87.

²³ Şark Islahat Planı’nda meseleye ilişkin önerilen çözümlerin başında, Kürtlerle meskun bölgelerin demografik yapısının değiştirilmesi, yani *iskan yoluyla asimilasyon* gelmektedir. Bunun için, plan kapsamında 1934 yılında *İskan Kanunu* yürürlüğe girmiş ve uygulamaya konmuştur. İskan kanunu hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz.: İsmail Beşikçi, **Kürtlerin Mecburi İskanı**, İstanbul, İsmail Beşikçi Yayınları, 2013.

²⁴ Bozarlan, “Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)”, s. 853.

²⁵ Kürt hareketinin önde gelen isimlerinin 1960’larla birlikte Türkiye solu içerisinde yer almasını, sol söylemin, özellikle de Lenin ve Stalin’e referansla, *milli meseleye* gösterdiği ilgiyle açıklamak mümkündür. Çünkü, Hamit Bozarlan’ın da ifade ettiği gibi, “bu söylem yoluyla Kürd hareketi kendisini ezilen bir milletin temsilcisi olarak algılamakta, kaderini proleterya ve köylülüğün kaderiyle birleştirebilmekteydi.” A.e., s. 853-854.

²⁶ A.e., s. 853.

akabinde, Devrimci Doğu Kültür Ocakları'nın (DDKO) kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Kurucularının çoğunluğunu TİP üyesi Kürtlerin oluşturduğu ve önce 1969'da İstanbul'da ve Ankara'da, ardından 1970 ve 1971 arasında Diyarbakır, Silvan, Ergani, Kozluk ve Batman gibi yerlerde de açılan DDKO, 1965 sonrasında TİP içerisinde yaşanan tartışmaların ve ayrışmaların bir sonucu olarak ve Kürtlerin taleplerini Türkiye kamuoyunda daha fazla dile getirilmesi amacıyla kurulmuştur.²⁷ İçerisinden çıktığı Türkiye solu ile benzer söylemlere sahip olmakla birlikte, Kürt sorunu, DDKO tarafından ağırlıklı olarak vurgulanan konu olmuştur.²⁸ Bu süreçte, bir yandan mesele, DDKO bünyesinde gerçekleştirilen seminerlere katılan İsmail Beşikçi ve Mehmet Emin Bozarslan gibi isimler vasıtasıyla daha fazla ele alınırken, diğer yandan Kürtlerin talepleri, *DDKO Aylık Haber Bülteni*'nde daha açık bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.²⁹

1970'li yıllar boyunca, bir yandan Kürt milliyetçiliği gelişimine devam ederken, diğer yandan Kürt hareketi de çeşitli fraksiyonlara ayrılmıştır. *TKDP*, *Rızgarî*, *Devrimci Doğu Kültür Dernekleri (DDKD)* ve *Özgürlük Yolu*, bu dönemdeki Kürt örgütlenmelerinin önde gelenleri arasında yer almaktadır. Bu örgütlenmeler, legal ve illegal faaliyetleri birarada yürütmekle beraber, Kürt sorununun demokratik bir zeminde çözülmesi gerektiği fikrini taşımakta ve şiddeti dışlamakataydı.³⁰ Bunların yanı sıra, 1970'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan ve Kürt sorununun çözümü konusunda şiddeti seçen örgütlenmeler de bulunmaktadır. Bunlardan biri TKDP'nin 1977'de bölünmesiyle kurulan *Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları (KUK)* iken, diğeri Abdullah Öcalan'ın çevresinde oluşan grup tarafından 1978 yılında kurulan *Kürdistan İşçi Partisi*'dir (*PKK*). Her iki örgüt de

²⁷ Ahmet Alış, "Kürt Etnobölgesel Hareketin Doğuşu, Kitleleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi: 1959-1974", **Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım**, Ed. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, Nesrin Uçarlar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 80.

²⁸ Bozarslan, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", s. 856.

²⁹ Alış, "Kürt Etnobölgesel Hareketin Doğuşu, Kitleleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi: 1959-1974", s. 80-81.

³⁰ Kürt hareketinin fragmentasyon sürecinde, Said Kızıltoprak taraftarları tarafından, 1971 Muhtırasının ardından kapatılan DDKO'nun devamı niteliğinde kurulan DDKD ve Kemal Burka taraftarları tarafından kurulan *Özgürlük Yolu*, Sovyetler Birliği yanlısı bir çizgiye sahipken, 1970'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan *Kawa Maocu* bir söyleme sahiptir. Said Elçi taraftarları tarafından devam ettirilen *TKDP* ve Mümtaz Kotan etrafında toplanan entelektüellerin kurduğu *Rızgarî*, Sovyetler Birliği-Çin ayrışmasının dışarısında yer almıştır. Bozarslan, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", s. 857. 1970'lerdeki Kürt örgütlenmeleri ve yönelimleri için ayrıca bkz.: Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, s. 306-308.

kurulduktan hemen sonra silahlı mücadeleye başlama kararı almıştır. İki örgüt de, özellikle Barzani hareketinin çökmesinin ardından Ortadoğu’da Kürtlüğü temsil ettiğini iddia etmekte ve “birleşik ve bağımsız bir Kürdistan’ın ancak silahlı mücadele ile kurulabileceği” inancını taşımaktaydı.³¹ Bununla birlikte, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra, PKK dışında, bu örgütlenmelerden hiçbiri varlığını devam ettirememiş, PKK ise bu süreçte Ortadoğu’ya çekilmiş, Türkiye ve Suriye arasındaki gerilimin ve 1982’deki Lübnan Savaşı’nın oluşturduğu imkanlardan faydalanarak askeri temelde yeniden örgütlenmiştir.³²

1980’li yılların Türkiye’deki Kürt sorunu açısından bir milat olduğunu ifade etmek mümkündür. 1980 sonrası dönemde, Kürt sorunu bir yandan daha da derinleşirerek büyürken diğer yandan Türkiye kamuoyunun en çok tartıştığı meselelerden biri haline gelmiştir. Kürt sorununun Türkiye gündeminin üst sıralara taşınmasına ve önceki dönemlere göre daha çok tartışılır hale gelmesine neden olan temel etkenin PKK’nın terör saldırıları olduğunu söylemek yanlış olmaz. Daha önce de ifade edildiği gibi, kurulduktan hemen sonra programında nihai hedefinin birleşik ve bağımsız bir Kürdistan kurmak ve bu hedefe ulaşmadaki tek yolun silahlı mücadele olduğunu açıklayan PKK, 15 Ağustos’ta 1984’te Eruh ve Şemdinli’de ilk terör saldırısını gerçekleştirmiştir. Bu saldırıyla, Devlet ve PKK arasında Öcalan’ın yakalandığı 1999’a süren *düşük yoğunluklu çatışma* dönemi başlamış, on beş yıl süren bu dönemde, PKK terörünün artarak devam etmesi, Kürt sorununun hem daha çok görünürlük kazanmasına hem de daha fazla tartışılmasına neden olmuştur.

Bu dönemde Kürt sorununun derinleşmesine ve büyümesine neden olan temel etkenin ise Devlet tarafından meseleye yönelik benimsenen yaklaşım olduğunu ifade etmek mümkündür. Her şeyden önce, 12 Eylül 1980 darbesinin ardından tutuklanan Kürtlere, cezaevlerinde yapılan işkenceler ve milliyetçi propagandalar, bir yandan Kürt milliyetçiliğini tetikleyici bir işlev görürken diğer yandan PKK’ya katılımı da

³¹ Bozarlan, “Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)”, s. 858-859. PKK’nın kuruluş kongresinin ardından yayınlanan programında, Kürt sorunu, Irak, İran ve Suriye’deki Kürt bölgeleriyle birlikte, “Kürdistan’ın dört parçasının özgür ve birlikte olması sorunu” olarak tanımlanmış, “Kürdistan” bir “sömürge” olarak nitelendirilmiş ve Kürt halkının amacı “ulusal kurtuluş” olarak belirlenmiştir. **A.e.**, s. 859. Ayrıca bkz.: Bruniessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, s. 308-309.

³² Bozarlan, “Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)” s. 861. Ayrıca bkz.: Bruniessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, s. 319-320.

arttırmıştır.³³ Öte yandan, PKK'nın meseleye dahil olmasıyla birlikte, Devlet'in meseleye ilişkin 1920'lerden itibaren benimsediği *güvenlikçi perspektif*, 1980'ler ve 1990'lar boyunca da devam ettirilmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde 1978'de başlayan "sıkıyönetim" uygulaması, 1987'de "Olağanüstü Hal" uygulamasına dönüşerek 2002 yılına kadar devam etmiştir. Ayrıca, 1987'de, Tek Parti dönemindeki umum müfettişlik uygulamasının bir benzeri olan "Olağanüstü Hal Bölge Valiliği" kurulmuştur.³⁴ Bu süreçte, bölgede askeri tedbirler üst düzeye çıkarılmış, PKK'nın barınmasına engel olmak amacıyla çok sayıda yerleşim yeri boşaltılmış, bunun yanı sıra, PKK ile mücadelede "alan kontrolü" sağlamak için 1984 yılında "koruculuk sistemi" kurulmuştur.³⁵

Bu dönemde, benimsediği güvenlik merkezli yaklaşımın bir yansıması olarak meseleyi bir *teör sorunu* olarak gören ya da başka bir ifadeyle Türkiye'de etno-politik içeriğe sahip bir *Kürt sorunu* olduğunu kabul etmeyen Devlet tarafından, doğal olarak, sorunun çözümüne ilişkin herhangi bir somut adım atılması da söz konusu olmamıştır.³⁶ Her ne kadar, 1992 yılında dönemin başbakanı Süleyman Demirel, koalisyon ortağı Erdal İnönü ile birlikte gerçekleştirdiği Diyarbakır ziyareti sırasında "Kürt realitesini tanıyoruz" ifadelerini kullanmışsa da, Devlet'in meseleye yaklaşımında değişen hiçbir şey olmamıştır. Aksine, Devlet tarafından 1980'ler ve

³³ İstiklal Marşı'nın tamamının ezberletilmesi, cezaevi duvarlarına "Ne Mutlu Türk'üm Diyene" gibi milliyetçi sloganlar yazdırılması, bunların yanı sıra "pislik yedirme", "fare yutturma", "görüşmecisi Türkçe bilmiyorsa görüş izni vermeme" gibi uygulamalar, 12 Eylül döneminde tutuklanan Kürtlerin cezaevlerinde maruz kaldığı "ceza" ve "işkence" türleri arasındadır. Baskın Oran, "Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008. 877-878.

³⁴ Yayman, **Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası**, s. 47-48.

³⁵ 1980'lerin ortalarından itibaren güvenlik nedeniyle boşaltılan yerleşim yeri sayısı üç binden fazladır. Bu yüzden göç etmek zorunda kalan insan sayısı ise, farklı kurumlar tarafından yapılan araştırma sonuçlarında farklılaşma olmakla birlikte, bir milyonun üzerindedir. Öte yandan, 1984'teki PKK saldırılarının hemen ardından kurulan ve resmi adı "geçici köy koruculuğu" olan koruculuk sistemi, zaman içerisinde daimi hale gelmiştir. Turgut Özal'ın başbakanlığı döneminde kurulan koruculuk sistemi, Tansu Çiller'in başbakanlığı döneminde genişletilmiştir. **A.e.**, s. 58-59. Devlet'in PKK ile mücadelesinin genel bir bilançosu için bkz.: **A.e.**, s. 56-62.

³⁶ Türkiye'de etno-politik içeriğe sahip bir Kürt sorununun varlığı, Devlet tarafından Cumhuriyet tarihi boyunca kabul edilmemiştir. Bu durum 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca da devam etmiştir. Öte yandan, Mesut Yeğen'in de ifade ettiği gibi, "Devlet, Kürdiliğini tanımadığı Kürt meselesi üzerine, saltanat ve hilafet özlemi olarak 'irtica', modernlik öncesinin asri zamanlardaki kalıntıları olarak 'aşiret direnci' ve 'eşkıyalık', başka devletlerin tezgâhı olarak 'ecnebi kışkırtması', ya da iktisadî bir bütünleşme sorunu olarak 'bölgesel gerikalmışlıktan' oluşan bir kavram seti aracılığıyla" konuşmuştur. Yani, "Kürt meselesi, devlet söyleminde, etno-politik mahiyet arz eden bir toplumsal sorun değil, 'irticayla', 'aşiretlerin ve eşkıyaların modern ve merkezî devlet iktidarına direnciyle', 'başka devletlerin kışkırtmasıyla' ya da 'bölgesel geri kalmışlıkla' ilgili bir toplumsal sorundu." Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, s. 20.

1990'lar boyunca yürürlüğe konan uygulamalar, sorunun derinleşerek büyümesine neden olmuştur. Mesela, bölgede arttırılan askeri tedbirlerin ve devam eden olağanüstü hal uygulamasının dışında, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra getirilen Kürtçe yasağı, uzun bir süre devam etmiş, Kürt enstitüsü kurulması ve Nevroz kutlaması gibi taleplere izin verilmemiştir.³⁷ Ayrıca, yine bu dönemde, Kürt siyasi hareketinin ciddi bir baskıya maruz kaldığını ifade etmek mümkündür. 1980'li yılların sonuna doğru, önce Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) içerisinde siyaset yapan ve 1990'ların başında ise müstakil örgütlenmeye giderek siyasi parti kuran Kürt hareketinin partileri 1990'lar ve 2000'ler boyunca Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır.³⁸

Çözumsuzlük ile geçen 1990'lı yılların sonuna doğru, 15 Şubat 1999'da PKK lideri Öcalan'ın Kenya'da yakalanarak Türkiye'ye getirilmesinin ardından, PKK tek taraflı bir ateşkes ilan etmiş, böylece Kürt sorununda düşük yoğunluklu çatışma dönemi sona ermiş ve bu durum 2004 yılında kadar devam etmiştir. Öte yandan, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa yaklaşımının 1980-2002 arası dönemle sınırlı olarak ele alındığı bu çalışmanın kapsamı dışında olmakla birlikte, 2000'li yılların ortalarından itibaren, Devlet tarafından Kürt sorununun çözümüne yönelik bir takım girişimlerin başlatıldığını ifade etmek gerekmektedir. Özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) Kasım 2002'de tek başına iktidara gelmesinden sonra başlatılan bu girişimlerin miladı olarak Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın 2005 yılında Diyarbakır'da gerçekleştirdiği konuşma esnasında meseleyi *Kürt sorunu* olarak adlandırmasını göstermek yanlış olmaz. Erdoğan'ın Diyarbakır konuşmasını izleyen on yıl içerisinde AK Parti hükümetleri tarafından meselenin çözümüne

³⁷ Oran, "Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği", s. 878.

³⁸ Kürt hareketinin bu dönemdeki ilk siyasi partisi 1990 yılında kurulan Halkın Emek Partisi'dir (HEP). HEP'in Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının ardından 1992'de Demokrasi Partisi (DEP), DEP'in kapatılmasının ardından ise 1994'te Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) kurulmuş ve 2003 yılına kadar faaliyet göstermiştir. Bu süreç 2000'li yıllarda da devam etmiştir. HADEP'in kapatılmasından sonra 2005'te Demokratik Halk Partisi (DEHAP), ardından aynı yıl Demokratik Toplum Partisi (DTP) kurulmuştur. DTP'nin kapatılmasının ardından ise 2008'de Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) kurulmuştur. Bkz.: Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, "Engeller ve Fırsatlar: Kürtlerin Türkiye'de Yakın Dönem Siyasi Temsiliyet ve Katılım Mücadeleleri", **Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayış, Katılım**, Ed. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, Nesrin Uçarlar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 27-28. BDP ise, 2014 yılında Halkların Demokrasi Partisi'ne (HDP) katılmıştır.

yönelik, önce 2009'un ikinci yarısında *Demokratik Açılım Süreci*³⁹, daha sonra 2013'te *Çözüm Süreci*⁴⁰ olmak üzere, iki önemli süreç başlatılmıştır. Bu on yıl içerisinde, her ne kadar, son olarak 2013'te başlatılan Çözüm Süreci 2015'te sona ermiş olsa da, meselenin çözümüne yönelik somut adımlar atıldığı görülmektedir.⁴¹

Temelde etno-politik bir içeriği bulunan Kürt sorununa ve sorunun çözümüne ilişkin, özellikle 1980 sonrası dönemde yürütülen ve aslında sorunun etno-politik bir içeriğe sahip olmasında belirleyici olan tartışmaları iki ana konu ekseninde sınırlandırmak mümkündür. Daha önce de ifade edildiği gibi, bunlardan birincisi ve en çok tartışılanı Kürt kimliğinin anayasal olarak tanınması, Kürt halkının anadilde konuşma, yazma, eğitim ve yayın gibi soso-kültürel haklarının anayasal güvence altına alınması konusudur. Diğeri ise, federasyon-özerklik ve bağımsız bir Kürt devletinin kurulması tartışmaları konusudur. Her ne kadar 1999'da yakalanmasından sonra başlayan yargı sürecinde, PKK lideri Öcalan bağımsız bir Kürt devleti ve federasyon fikirlerinin geçerliliğini yitirdiğini ifade etmiş ve “demokratik cumhuriyet” söylemini dile getirmişse de, bu konu, bir şekilde gündemde kalmaya devam etmiştir.⁴² Ayrıca, bu konu, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa

³⁹ Ak Parti tarafından yayınlanan ve söz konusu sürecin ne anlama geldiğinin ve nasıl yürütüleceğinin izah edildiği bir kitapçık için bkz.: Ak Parti, **Sorularıyla ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci: Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi**, 2010.

⁴⁰ Kamuoyunda *Çözüm Süreci* ya da *Barış Süreci* olarak adlandırılan, PKK'nın Türkiye topraklarını tamamen terketmesi ve silah bırakması da dahil, Kürt sorununun çözümüne yönelik önemli adımların atılmasını öngören süreç, 16 Temmuz 2014'te Resmi Gazete'de yayınlanan 6551 numaralı *Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesine Dair Kanun* ile resmileştirilmiştir. Bkz.: “Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesine Dair Kanun”, **Resmi Gazete**, No: 29062, 16 Temmuz 2014, (Çevrimiçi) <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/07/20140716-1.htm>, 16 Temmuz 2020.

⁴¹ Büyük ölçüde Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınmasını içeren yasal ve idari düzenlemelerin bir kısmı henüz Ak Parti iktidara gelmeden önce gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, çoğunluğu Ak Parti hükümetleri döneminde gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede, Mart 2002'de Kürtçe yayına izin verilmesi, Ağustos 2002'de Kürtçe özel kurslara izin verilmesi, Haziran 2003'de Kürtçe kişisel isim yasağının kaldırılması, Ocak 2009'da Kürtçe yayın yapan devlet televizyon kanalının açılması, Mart 2010'da ve Eylül 2013'te Kürtçe seçim kampanyasına izin verilmesi, Ocak 2011'de üniversite düzeyinde Kürt Dili ve Edebiyatı programlarının kurulması, Eylül 2012'de 5. sınıflarda seçmeli Kürtçe derslerine izin verilmesi, Ocak 2013'te mahkemelerde Kürtçe savunma yapmaya sınırlı olarak izin verilmesi, Eylül 2013'te özel okullarda Kürtçe eğitime izin verilmesi, ilkökul öğrencileri tarafından zorunlu olarak okunan *Andımızın* kaldırılması, bilgisayar klavyelerinde q,w ve x harflerine izin verilmesi ve köy isimlerinin orjünal haline geri dönmesine izin verilmesi gibi düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. Güneş Murat Tezcür, “Türkiye’de Silahlı Çatışmanın Med Cezirleri ve Zor Bir Barış”, Çev. Abdül Samet Çelikle, **Çatışma Çözümleri ve Barış**, Ed. Murat Aktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 161.

⁴² Öcalan, mahkeme sürecinde “ayrı devlet ve federasyon tezlerinin geçersiz olduğunu” ifade etmiş, dahası, “artık ‘dil ve kültürel haklardan’dan ibaret bir ‘demokratik cumhuriyet’in Kürtler için yeterli

yaklaşımının analiz edildiği bu çalışmanın da incelediği dönem olan 1980'ler ve 1990'lar boyunca Kürt sorununa ilişkin en çok tartışılan konulardan biri olmuştur.

3.2. TÜRKİYE İSLAMCILIĞININ KÜRT SORUNUNA YAKLAŞIMI (1980-2002)

Kürt sorunu, bir önceki başlıkta da ifade edildiği gibi, Kürt kimliğinin tanınması, Kürtçe anadilde konuşma, yazma, eğitim ve yayın yapma gibi kültürel hakların verilmesi, federasyon-özerklik ve hatta bağımsız bir ulus devlet gibi tartışmaları içerisinde barındıran, temelde etno-politik içeriğe sahip bir sorundur. Meselenin bu yönüyle, yani etno-politik içeriğe sahip bir sorun olarak, 1980'lerin ortalarından itibaren Türkiye İslamcılığının bazı kesimleri tarafından tartışılmaya başlandığını ifade etmek mümkündür. Meselenin Türkiye İslamcılığının büyük çoğunluğu tarafından tam anlamıyla tartışılmaya başlanması ise 1990'ların başını bulmuş ve bu tartışmalar 1990'lı yıllar boyunca devam etmiştir.

Bununla beraber, 1980 öncesi döneme ait tartışmalar bu çalışmanın kapsamı dışında olsa da, esasen Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu ile olan irtibatını 1960'lı yıllara kadar geri götürmek mümkündür.⁴³ Meselenin, 1970'lerin ikinci yarısına kadar İslamcılar tarafından yoğun olarak tartışılan bir konu olmadığını, Kürt milliyetçiliğinin gitgide gelişmesine ve müstakil Kürt örgütlenmelerinin sayısının ve faaliyetlerinin artmasına paralel olarak, 1970'lerin ortalarından sonra İslamcı çevrelerin meseleyi daha fazla gündemlerine aldığını ifade etmek mümkündür. Öte yandan, 1980 öncesi dönemde yürütülen tartışmalarda Türkiye İslamcılığının meseleyi etno-politik içeriğe sahip bir sorun olarak değerlendirmedeği, dolayısıyla da tartışmalarda *Kürt sorunu* adlandırmasını kullanmadığı görülmektedir. Aslında, Türkiye İslamcılığı için bu dönemde Türkiye'nin Kürtlerle meskun Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bir *sorun* olduğu açıktır. Ancak, İslamcılarının bunu bir Kürt sorunu olarak tanımladığı söylenemez. 1960'lar ve 1970'ler boyunca,

ve tek gerçekçi talep olduğunu" savunmuştur. Mustafa Akyol, **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?**, 6. bs., İstanbul, Doğan Kitap, 2014, s. 144-145.

⁴³ Türkiye İslamcılığının 1980 öncesi dönemde Kürt sorununa yaklaşımını ele alan bir çalışma için bkz.: Bayram Koca, "Türkiye'de Uç Sağ ve Kürtler, 1945-1980: Güvenlik, Kimlik Ve Kalkınma", Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019,

Türkiye İslamcılığının ana akım İslamcı çizgisi, meseleyi büyük ölçüde yabancı devletler ve bunların Türkiye’de işbirliği içerisinde olduğu yapılanmalar tarafından kışkırtılan bir *Kürtçülük* sorunu olarak değerlendirilmiştir.⁴⁴ Öte yandan, Türkiye’de 1970’lerin ortalarından sonra şekillenmeye başlayan radikal İslamcı hareketin de meseleyi bir *Kürt sorunu* olarak gördüğü söylenemez. Radikal İslamcı yayın organlarında yürütülen tartışmalarda, yükselen Kürt milliyetçiliğine dikkat çekilmekle beraber, mesele sadece bir *Kürtçülük sorunu* olarak değil, Türkçülüğü de kapsayan bir *milliyetçilik sorunu* olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan, radikal İslamcılık için Kürt milliyetçiliği, yabancı devletler tarafından kışkırtıldığı kadar, aynı zamanda hakim Türk milliyetçiliği tarafından da körüklenmektedir.⁴⁵ Bu

⁴⁴ Soğuk Savaş şartlarının hakim olduğu 1960’lar ve 1970’ler boyunca, Mehmek Şevket Eygi ve Kadir Mısıroğlu gibi isimlerin yer aldığı ana akım İslamcı çizgi için, bu dönemde Kürtçülüğü kışkırtan yabancı devletlerin başında Sovyet Rusya gelmektedir. **A.e.**, s. 155. Ayrıca, TİP, CHP, DDKO, Tüm Öğretmenler Birleşme ve Dayanışma Derneği (TÖB-DER) gibi siyasi partiler ve yapılar, bu dönemde meseleyi kışkırtan “dış” kaynakların güdümünde hareket eden “Kürtçü” yapılanmalardır. **A.e.**, s. 166. Öte yandan, ana İslamcı çizginin Türkiye siyasetindeki en önemli mecralarının başında gelen Milli Görüş hareketinin 1980 öncesi siyasi partileri olan MNP’nin ve MSP’nin Kürt sorununa ilişkin özel bir gündemi ve söylemi olduğu söylenemez. Bu durumun iki nedenden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Bunlardan birincisi ve en önemlisi 1970’li yılların, meselenin hem Türkiye kamuoyu tarafından “Kürt sorunu” şeklinde “spresifik olarak adlandırıldığı” hem de “etkisinin ülke genelinde hissedildiği” bir dönem olmamasıdır. Ömer Vehbi Htıpoğlu, **İslamcıların Kürt Sorunu Algısı**, Ankara, Elips Kitap, 2015, s. 216. Zaten, kuruluşundan itibaren *ağır sanayi hamlesi* ve *milli kalkınma hamlesi* gibi söylemleri ön planda tutan Milli Görüş hareketi, PKK terörünün henüz başlamadığı ve “Kürt kimliği tartışmalarının” yoğun bir şekilde gündeme gelmediği 1980 öncesi dönemde, meseleyi, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki “geri kalmışlık” ve “işsizlik” sorunlarından hareketle, “kalkınmacı politikalara” ağırlık vererek çözmeyi planlamıştır. **A.e.**, s. 205-206. Bununla birlikte, Milli Görüş hareketinin 1980 öncesi dönemde Kürt sorununa ilişkin özel bir gündeminin ve söyleminin olmamasının ikinci nedeni olarak, “Necmettin Erbakan ve arkadaşlarının daha işin başında alabildiğine temkinli davranmaya” çalışması gösterilebilir. Çünkü, 1970 yılında kurulan MNP çok kısa bir zaman zarfı içerisinde, 1971’de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Ruşen Çakır, **Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisi’ni Anlamak**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994, s. 150. Bu çerçevede, hareketin, 1980 öncesi dönemde, meseleyi spesifik olarak Kürt sorunu şeklinde adlandırmadığını, dolayısıyla da etno-politik boyutuyla değerlendirmedini, bununla birlikte, meseleye, hareketin genel çizgisine ve diğer bütün meselelere bakışına da paralel olarak, “İslam Kardeşliği, milli ve manevi değerlere bağlılık, milli kalkınma hamlesi” ekseninde yaklaştığı söylenebilir. Ömer Vehbi Htıpoğlu, **İslamcıların Kürt Sorunu Algısı**, s. 216. Elbette ki, meselenin 1980 öncesi dönemde Milli Görüş içerisinde hiç gündeme gelmediği de söylenemez. 1976 yılı başlarında MSP milletvekilleri arasında Kürt sorunu ile ilgili mini bir kriz çıkmıştır. 7 Ocak 1976 tarihli grup toplantısında Milliyetçi Cephe hükümetinin Doğu ve Güneydoğu bölgelerine yönelik milliyetçi yaklaşımından rahatsız olan Erzurum milletvekili Fuat Fırat, MSP’nin bu hükümetten çekilerek CHP ile koalisyon kurması gerektiğini dile getirmiştir. Bunun üzerine başka bir grup milletvekili ise Fuat Fırat’ı Kürtçülük yapmakla suçlayarak MSP Grup Başkanlığına şikayet etmiştir. Bu tartışma hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Fehmi Çalmuk, **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, İstanbul, Metis Yayınları, 2001, s. 16-18.

⁴⁵ 1980 öncesi dönemde radikal İslamcı çizgide yer alan ve meseleyi gündeme alan isimlerin başında Selahaddin Eş Çakırgil gelmektedir. Çakırgil’in mesele hakkında kaleme aldığı birkaç yazı için bkz.: Selahaddin Eş Çakırgil, “Türkiye Müslümanlarını Bekleyen Yeni Bir Fitne: Türklük-Kürtlük

çerçevede, radikal İslamcı hareket, 1980 öncesi dönemde, milliyetçilik fikrini kategorik bir şekilde reddetmesinin yansıması olarak, hem mevcut Türk milliyetçiliğine hem de yükselmekte olan Kürt milliyetçiliğine karşı çıkmıştır.⁴⁶

Bununla beraber, İslamcılar tarafından meselenin *Kürt sorunu* olarak ele alınmasının, 1980 sonrası dönemde, hatta 1980'lerin ortalarından sonra gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür. Bunun birkaç nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Her şeyden önce, 1984'de başlayıp gitgide artan PKK'nın terör saldırılarının artmasına paralel olarak, mesele, Türkiye gündeminin üst sıralarına taşınmış, daha fazla görünür hale gelmiş ve yalnız İslamcılar tarafından değil, Türkiye kamuoyunun geniş kesimlerince de yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Bununla beraber, 1980 sonrası dönemde, Türkiye İslamcılığının meseleyi yeniden ve Kürt sorunu olarak tartışmaya başlamasında, doğrudan olmasa da, tetikleyici rol oynayan bir diğer etken daha bulunmaktadır. Bu etken, Irak ordusu tarafından Kuzey Irak Kürtlerine yönelik 1986-1988 yılları arasında gerçekleştirilen *el-Enfal Operasyonu* ve bu operasyon kapsamında 16 Mart 1988 tarihinde kimsaysal gaz

Sürtüşmesi”, **İslami Hareket**, No: 6, 1 Temmuz 1978, s. 12. Selahaddin Eş Çakırgil, “Bölücülük; İnsan’ı İslam’ın Ölçüsüyle Değerlendirmemektir!”, **Tevhid**, No: 17, 16 Nisan 1979, s. 2. Selahaddin Eş Çakırgil, “İslam Milleti Bölünmez Bir Bütündür”, **Hicret**, No: 14, 24 Aralık 1979. Yine bu dönemde radikal İslamcı mecralarda meseleye ilişkin yayınlanan birkaç yazı için bkz.: Şura, “Kürtçülük KGB CIA”, **Şura**, No: 16, 4 Mayıs 1978, s. 16. Mehmet Mengüç Yenigün, Doğu Meselesi, İslami Hareket, No: 19, 20 Eylül 1979, s. 4.

⁴⁶ Türkiye’deki radikal İslamcılığın, en tipik özelliklerinden biri, çalışmanın ikinci bölümde de gösterildiği gibi, şekillene başladığı 1970’lerin ikinci yarısından itibaren milliyetçilik fikrine kategorik bir şekilde karşı çıkması olmuştur. Bu durum 1980’ler ve 1990’lar boyunca da devam etmiş ve ilerleyen başlıklarda da gösterileceği gibi, radikal İslamcılığın meseleyi etno-politik içeriğe sahip bir Kürt sorunu olarak kabul etmesinin ardından, sorunun nihai çözümüne ilişkin yürüttüğü tartışmalarında da belirleyici olmuştur. Öte yandan, radikal İslamcılığın bu tavrı, 1970’lerin sonlarına doğru ülkücü kesim ile ciddi tartışmalara girmelerine neden olmuştur. Mesela, radikal İslamcılığın önemli yayın organlarının biri olan *Şura* gazetesi, 1978 yılının Haziran ve Temmuz aylarında arka arkaya yayınlanan ve Türkçülük fikrini eleştiren üç yazı dolayısıyla Türkçülerin hedefi haline gelmiş, Türkçüler tarafından Kürtçülük yapmak ile suçlanmıştır. Gazete, bu suçlamalara oldukça sert bir şekilde tepki göstermiş, öyle ki, 24 Temmuz 1978 tarihli 28. sayısında meseleyi ilk sayfasına taşımış ve aynı sayıda iki savunma yazısı birden yayınlamıştır. Gazete, her iki yazıda da hem söz konusu suçlamaları hem de milliyetçiliği reddettiğini dile getirmiştir. Bkz.: Şura, “Şu Kürtçülük Belâsı”, **Şura**, No: 28, 25 Temmuz 1978, s. 8-10. Şura, “Kürtçülük Çamuru”, **Şura**, No: 28, 25 Temmuz 1978, s. 15. Söz konusu suçlamalara neden olan yazılar için ayrıca bkz.: Fatih Selim, “Şu Türkçülük: Temelinde ‘Şeriat Ehlinden Uzaklaşma!..’ Nasihati Bulunan Koskoca Bir Devleti, Kavmiyetçilik Hırsı ile Yıktılar..”, **Şura**, No: 23, 19 Haziran 1978, s. 8-9. Fatih Selim, “Şu Türkçülük (2): Temelinde ‘Şeriat Ehlinden Uzaklaşma!..’ Nasihati Bulunan Koskoca Bir Devleti, Kavmiyetçilik Hırsı ile Yıktılar..”, **Şura**, No: 24, 26 Haziran 1978, s. 12-13. Fatih Selim, “Şu Türkçülük (3): Temelinde ‘Şeriat Ehlinden Uzaklaşma!..’ Nasihati Bulunan Koskoca Bir Devleti, Kavmiyetçilik Hırsı ile Yıktılar..”, **Şura**, No: 25, 3 Temmuz 1978, s. 12-13.

kullanılarak yapılan *Halepçe Katliamı*'dır. Irak ordusunun Kuzey Irak Kürtlerini hedef alması, binlerce insanın hayatını kaybetmesine yol açtığı gibi, çok ciddi bir göç dalgası yaratmış, bu süreçte Türkiye'ye de çok sayıda Kürt sığınmacı gelmiş ve Türkiye'de belirli bölgelede mülteci kampları kurulmuştur. Bu durumun, İslamcılar tarafından zaten bir süredir tartışılmaya başlanan Kürt sorununun, daha fazla ve daha yükses sesle gündeme getirilmesinde tetikleyici bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür.

1980'lerin ikinci yarısında, Kürt sorununun gündeme getirildiği İslamcı mecraların başında *Girişim* dergisinin geldiğini söylemek yanlış olmaz. Derginin birçok sayısında Türkiye'deki Kürt sorununa yer verilmekle birlikte, Halepçe Katliamı ile ciddi trajediler yaşayan ve Türkiye'ye sığınmak zorunda kalan Kuzey Irak Kürtlerinin durumu da sıklıkla dile getirilmiştir.⁴⁷ 1980'lerin sonlarından itibaren ve Türkiye gündeminin en üst sıralarında yer aldığı 1990'lar boyunca ise, Kürt sorununun artık Türkiye İslamcılığının hemen hemen her kesimi tarafından çeşitli platformlarda tartışıldığını ifade etmek mümkündür. Mesele, bir yandan Refah Partisi tarafından Türkiye siyasetinde gündeme getirilirken, diğer yandan İslamcı çevrelerce yayınlanan dergi ve gazetelerde geniş bir şekilde yer almıştır. Bununla birlikte, İslamcılar, konunun etrafıca tartışıldığı forum ve sempozyumlar düzenlemiş, ayrıca farklı grupların platformlarında da meseleye ilişkin görüşlerini dile getirmiştir. Bunların yanı sıra, konuyla ilgili müstakil kitap yayınlayan İslamcılar olduğu gibi, araştırma yürüten ve yayınlayan İslamcı yayınevleri de olmuştur.⁴⁸

⁴⁷ 1985-1990 yılları arasında *Girişim* dergisinde Kürt sorununa ve Halepçe katliamı sonrasında Türkiye'ye gelen Kürt sığınmacıların durumunun değerlendirildiği yazılardan bazı örnekler için bkz.: Kenan Çamurcu, Neşet Günel, "Güneydoğu Olayları", *Girişim*, No: 19, Nisan 1987., s. 8-19. Hüseyin Okçu, "Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur", *Girişim*, No: 37, Ekim 1988, s. 24-26. Metin Aydın, "Irak'ta Kürt soykırımı ve Bir 'Uzun Yürüyüş'...", *Girişim*, No: 37, Ekim 1988, s. 4-16. Metin Aydın, "Kürt Mülteciler Zor Durumda", *Girişim*, No: 38, Kasım 1988, s. 6-7. Hüseyin Öcal, "PKK ve Doğuda Son Gelişmeler", *Girişim*, No:48, Eylül 1989, s. 46-49. "Yakın Tarih Kürt Hareketleri ve Milliyetçi Eğilimler", *Girişim*, No: 53, Şubat 1990, s. 20-27. Muhammed Derviş, "Güneydoğu Alev Alev", *Girişim*, No: 55, Nisan 1990, s. 34-36. Ayrıca, yine bu dönemde, derginin bazı sayılarında Şeyh Said İsyanı işlenmiştir. Dergide mesele bir "kıyam" olarak nitelendirilmiştir. Şeyh Said İsyanı'nın etrafıca incelendiği bir sayı için bkz.: *Girişim*, No: 47, Ağustos 1989. Bu sayıda yer alan ve meseleyi bir "kıyam" olarak adlandıran bir yazı için bkz.: Hüseyin Okçu, "Şeyh Said Kıyamı", *Girişim*, No:47, Ağustos 1989, s. 4-17.

⁴⁸ İslamcı çevreler tarafından 1980'li yılların ortalarından sonra ve 1990'lı yıllar boyunca yayınlanan ve Kürt sorununa yer verilen birçok dergi olmakla birlikte, *Girişim*, *Haksöz*, *Müslüman Genç*, *Yeryüzü*, *Tevhid*, *Panel*, *İktibas* ve *Değişim* gibi dergiler bunların bazılarıdır. Öte yandan, Mazlum-

Peki, tüm bu tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, 1980 sonrası dönemde Türkiye İslamcılığı Kürt sorunu karşısında nasıl bir yaklaşım geliştirmiştir? Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa yaklaşımı nasıl analiz edilebilir? Her şeyden önce, Türkiye'deki İslamcı isim ve hareketlerin 1980 sonrası dönemde Kürt sorunu karşısında tek bir bakış açısını benimsemediğini, dolayısıyla da Kürt sorununa yaklaşımını da monolitik bir şekilde ele almanın mümkün olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Bu çerçevede, çalışmanın ikinci bölümünde ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla irtibatı açısından yapılan ana akım ve radikal İslamcılık ayrımını, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu karşısında ortaya koyduğu yaklaşım biçimlerini analiz etmek için de kullanmak mümkündür. Çünkü, her ne kadar meseleyi ele alma noktasında aralarında belirli benzerlikler bulunsun da, Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın, ulus devlete, milliyetçiliğe ve milli kimliğe yönelik, 1970'lerin sonlarına doğru şekillenmeye başlayan, 1980'lerde ve özellikle 1990'larda belirginleşen farklı yaklaşımları, ilerleyen başlıklarda gösterileceği gibi, Kürt sorunu konusunda da son kertede farklı yaklaşımlar benimsemesinde belirleyici olmuştur. Yani, Türkiye'deki İslamcı isim ve hareketlerin ulus devlete, milliyetçiliğe ve milli kimliğe yaklaşımları ile, temelde etno-politik içeriğe sahip milli bir mesele olan Kürt sorununa yaklaşımları arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, söz konusu yapı, düşünce ve kavramlarla kurduğu ilişki biçimlerinin, Türkiye'deki İslamcı isim ve hareketlerin Kürt sorunu karşısındaki yaklaşımlarının şekillenmesinde merkezi bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu yaklaşım benzerliklerini ve farklılıklarını daha açık bir şekilde gösterebilmek için, bu başlık altında, Kürt sorunu *tematik* olarak alt başlıklara ayrılacak ve böylelikle ana akım ve radikal İslamcılık arasında meseleye ilişkin yaklaşımları belirli konular üzerinden ortaya koyulacaktır.

Der tarafından 1992'de "Kürt Sorunu Forumu" başlığıyla düzenlenen forum, *Nûbihar* dergisi tarafından 1993'te "Kürt Sorunu nasıl çözülür" başlığıyla düzenlenen sempozyum ve ayrıca Soru Yayıncılık tarafından yürütülen ve daha sonra aynı isimle 1992'de kitap olarak yayınlanan *Kürt Soruşturması*, Türkiye İslamcılığının Kürt sorunu üzerine görüş bildirdiği bazı platformlardır. Bunların dışında, ilerleyen başlıklarda yer verileceği gibi, 1990'lı yıllar boyunca, RP bünyesinde Kürt sorununa ilişkin birçok rapor hazırlanmış, ayrıca mesele genel başkan düzeyinde de dile getirilmiştir.

3.2.1. İslamcı Perspektiften Kürt Sorununun Kaynağı ve Niteliği

Türkiye İslamcılığının, 1980 sonrası dönemde meselenin etno-politik bir içeriğe sahip olduğunu kabul ettiği ve meseleyi *Kürt sorunu* olarak adlandırdığı daha önce de ifade edilmişti. Öte yandan, hem ana akım ve hem de radikal İslamcılığın, Kürt sorununun kaynağı ve niteliği meselesine ilişkin değerlendirmelerinin belirli biçimlerde benzerlik gösterdiğini ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte, her iki tip İslamcılığın, ulus devlet ve milliyetçilik gibi yapı ve düşüncelerle kurdukları ilişki biçimlerinden dolayı, Kürt sorununu tanımlarken ve nedenlerini izah ederken temel bir hususta farklılaştığını da belirtmek gerekir. İlerleyen başlıklarda da gösterileceği gibi, meseleye yönelik iki tip İslamcılık arasındaki farklılaşmayı belirleyen temel etken, radikal İslamcılığın ana İslamcılığa göre çok daha ümmet merkezli ve evrenselci bir perspektife sahip olmasıdır. Bu çerçevede, ulus devleti ve milliyetçiliği kategorik bir şekilde reddetmeyen ve bu açıdan ulus devlet içerisinde konuşan ana akım Türkiye İslamcılığı için mesele, Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanından sonra tesis edilen düzenden, yani müesses nizamdan ve bu doğrultuda benimsenen resmi ideolojiden kaynaklanan bir sorundur. Buna karşın, ulus devlet ve milliyetçilik gibi yapı ve düşüncelere kategorik bir karşı çıkış içerisinde olan radikal İslamcılar için sorun, aslında İslam dünyasının içerisinde bulunduğu çok daha büyük bir sorunun, yani ümmet sorununun bir parçasıdır ve kaynağı da milliyetçiliğin ve ulus devletlerin bizzat varlığıdır.

3.2.1.1. Ana Akım İslamcı Perspektif

Ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara kategorik bir karşı çıkış içerisinde olmayan ana akım Türkiye İslamcılığı, bir önceki bölümde gösterildiği gibi, yeniden yaşam alanı bulduğu 1940’lı yılların ikinci yarısından beri, Türkiye’deki mevcut sorunların neredeyse tamamının Cumhuriyet’in ilanından itibaren benimsenen resmi ideolojiden kaynaklandığı görüşünü savunmuştur. Başka bir ifadeyle, ana akım İslamcı isim ve hareketlere göre, Türkiye’de esasen bir *müesses nizam sorunu* bulunmakta olup, diğer bütün sorunlar

bu müesses nizamdan kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısının, ana akım İslamcı isim ve hareketlerin Kürt sorununun kaynağı ve niteliği konusundaki görüşlerinde de doğrudan belirleyici olduğunu ifade etmek mümkündür. Yani, ana akım İslamcılar için, Kürt sorunu, temelde Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanından sonra tesis edilen düzenden kaynaklanan bir sorundur. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasının ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu kadroları, benimsedikleri resmi ideoloji doğrultusunda İslam’ı dışarıda bırakmış, Türkiye’deki farklı unsurlar arasında İslam kardeşliğine dayalı bir birlikteliği devam ettirmek yerine, aslında *laiklik ve milliyetçilik ilkelerinin yanlış yorumuna* dayalı etno-seküler bir Türk milliyetçiliği anlayışı benimseyerek böyle bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, Kürt sorununun temel nedeni Türkiye’deki resmi ideoloji, yani *Kemalizm*’dir.

Öte yandan, ana akım İslamcılar için Kürt sorununun, temel kaynağı Türkiye’deki müesses nizam ve resmi ideoloji olmakla beraber, geline nokta da meselenin hiç de küçümsenmemesi gereken bir nedeni daha bulunmaktadır: Yabancı devletlerin müdahalesi. Ana akım İslamcı çizgide yer alan İslamcı isim ve hareketlerin birçoğuna göre, yabancı devletler, Türkiye’deki kurulu düzenin zaaflarından da yararlanarak Kürt meselesini kullanmakta, bu şekilde Türkiye’yi kontrol altına almaya, zayıf düşürmeye ve Osmanlı’ya yaptıkları gibi, nihai olarak bölmeye çalışmaktadır. Hatta, ilerleten satırda da gösterileceği gibi, bazı ana akım İslamcılar, Kürt sorununa ilişkin geline durumdan yabancı devletlerin, en az Türkiye’deki kurulu düzen kadar sorumlu olduğunu savunmaktadır.

Ana akım Türkiye İslamcılığının Kürt sorununun kaynağı ve niteliği meselesini nasıl ele aldığını izah etmek için bu başlıkta öncelikle Milli Görüş hareketine ve bu hareketin 1980 sonrası dönemde Kürt sorunu konusunda öne çıkan isimlerinden Ömer Vehbi Hatipoğlu’na yer verilecektir. Daha sonra görüşlerine yer verilecek İslamcı yazarlar Yusuf Kaplan, Fehmi Kuru, Rasim Özdenören, Abdurrahman Dilipak, Mehmet Metiner, Ahmet Taşgetiren ve Süleyman Arslantaş’tır. Bu isimlerin tercih edilmesinin temel nedeni, 1980 sonrası dönemde ana akım İslamcılık içerisinde Kürt sorunu hakkında fikir beyan etme açısından ön plana çıkmalarıdır. Öte yandan, ilerleyen satırlarda görüleceği gibi, bu isimlerin meseleye ilişkin en önemli ortak noktaları, Kürt sorununun hem Türkiye’deki

müesses nizamdan hem de yabancı devletlerin müdahalesinden kaynaklandığı görüşünde olmalarıdır. Bununla birlikte, bu isimler arasında söz konusu iki nedenden birini ön plana çıkarma noktasında bazı farklılıklar da bulunduğu görülmektedir. Mesela, sorunun kaynağına ilişkin, Süleyman Arslantaş, Yusuf Kaplan ve Ahmet Taşgetiren gibi isimler yabancı devletlerin müdahalesini daha fazla ön plana çıkarırken, diğer isimler Türkiye'deki müesses nizamı daha ön planda tutmaktadır. Bu farklılaşmaya rağmen, son kertede, yer verilen isimlerin tamamı için her iki neden de sorunun kaynağının ve niteliğinin tespit edilmesinde belirli ölçülerde önemlidir.

Türkiye'nin siyaset sahnesinde ana akım İslamcı çizgiyi temsil eden hareketlerin başında gelen Milli Görüş hareketinin siyasi partileri Kürt sorununu uzun süre, 1990'ların başına kadar, etno-politik boyutuyla değil, daha çok bir *ekonomik geri kalmışlık* meselesi olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, Milli Görüş hareketi tarafından meselenin etno-politik bir boyutunun da bulunduğu kabul edilmesi ve *Kürt sorunu* olarak tanımlanması, ancak 1991 sonlarında RP'nin İstanbul İl Teşkilatı tarafından hazırlanan ve 18 Aralık 1991'de genel başkan Necmettin Erbakan'a sunulan *Kürt Sorunu Raporu* ile mümkün olmuştur:

“Bugün ‘doğu’ veya ‘Güneydoğu sorunu’ olarak adlandırılan sorun, aslında bir ‘Kürt sorunu’dur... Sorun gerçekte ulusal bir sorundur, yani bir Kürt sorunudur. Bugün Doğu ve Güneydoğu olarak adlandırılan bölgeler, tarihin en eski devirlerinde ‘Kürdistan’ olarak adlandırılan coğrafyanın içinde yer alan bölgelerdir... Kürtlerin konuştuğu dil olan Kürtçe, Türkçeyle ilgisi olmayan müstakil bir dildir...”⁴⁹

⁴⁹ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, s. 151. Raporun tamamı için bkz.: *A.e.*, s. 151-155. Söz konusu rapor, RP'nin o dönemde İstanbul il başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan tarafından, danışmanları Mehmet Metiner, Ali Bulaç, Abdurrahman Dilipak ve Altan Tan'a hazırlanmış ve 18 Aralık 1991 tarihinde genel başkan Erbakan'a sunulmuştur. Hatipoğlu, *İslamcıların Kürt sorunu Algısı*, s. 224. Öte yandan, 1991 yılının, Milli Görüş hareketinin Kürt sorunuyla irtibatı açısından özel bir öneme sahip olduğunu ve aslında bir dönüm noktası olduğunu ifade etmek mümkündür. Hareketin hem ana akım İslamcı kategoride yer almasının adeta ispatı olan hem de kuruluşundan itibaren Kürt sorununa nasıl yaklaştığının özeti niteliğinde olan iki önemli gelişme 1991 yılı içerisinde yaşanmıştır. Bu gelişmelerden ilki, RP'nin 20 Ekim 1991 yılında gerçekleştirilen milletvekili genel seçimlerinde MÇP ve IDP ile seçim ittifakı yapması, diğeri ise partinin İstanbul İl Teşkilatı tarafından hazırlanıp 18 Aralık 1991'de genel başkan Erbakan'a sunulan *Kürt Sorunu Raporu'dur*. Kürt sorununun son derece hararetli olduğu bir dönemde, sistem içerisinde kalmak adına, Kürt üyelerinden ve tabanından gelen tüm itirazlara rağmen, genel seçimlerde MÇP gibi Türk milliyetçisi bir parti ile yaptığı ittifak, sistem içerisinde kalmasının ötesinde, RP'nin bir yandan sistemle bütünleşmesi diğer yandan Kürt halkından ve meselenin çözümünden uzaklaşması anlamına da gelmekteydi. Bununla birlikte, yalnızca elli iki gün süren bu ittifakın dağılmasının ardından, RP'nin, ittifak ile küstürdüğü Kürt üyelerinin ve

RP'nin Kürt sorununa yaklaşımında yeni bir dönemin başladığını simgeleyen raporda, Milli Görüş hareketinin geleneksel söylemine paralel olarak, sorunun, iktisadi boyutuna yer verilmekle birlikte, temel kaynağı olarak devletin resmi ideoloji çerçevesinde izlediği politikalar gösterilmiştir:

“1985'ten itibaren başlayan PKK saldırıları dolayısıyla bölge bir yanda devlet terörü, öbür yanda da PKK terörü arasında sıkışıp kalmaktadır. Bölge halkı PKK'ye bir biçimde arka çıktığı gerekçesiyle sürekli baskı ve işkence altında tutulmaktadır. Özel Tim'in bölgedeki uygulamaları âdeta hesap dışıdır... Demokratikleşme ve insan hakları noktasında Güneydoğu son derece geridir. Yakın bir zamana kadar anlamsız ve çağ dışı Kürtçe yasağı dolayısıyla bölge insanları hayli baskılarla yüz yüze gelmiştir... Güneydoğu iktisadi bakımdan geri bırakılmıştır. Bölgede doğru dürüst sanayi tesisleri bulunmamaktadır. İşsizlik ve yoksulluk diz boyudur... Devlet, kontrgerillasıyla, özel timiyle, harcadığı trilyonlarca lirasıyla, köy korucularıyla vs. bu sorunun üstesinden gelinemeyeceğini artık anlamış bulunmaktadır. Kemalist devletin geleneksel zora ve silaha başvurma yöntemi artık iflas etmiştir... Resmi ideoloji bütün bu noktalarda artık iflas etmiştir.”⁵⁰

Kürt sorununun RP bünyesinde genel başkan düzeyinde tanımlanması ise Erbakan'ın 10 Ekim 1993'te partinin dördüncü olağan kongresinde yaptığı konuşma ile gerçekleşmiştir. Erbakan, konuşmasında, öncelikle Türklerin ve Kürtlerin

tabanının desteğini yeniden kazanmak için başladığı çalışmaların ilk çıktısı olan *Kürt Sorunu Raporu*, meselenin adlandırılmasından başlayarak, partinin Kürt sorununa yönelik yaklaşımında ciddi bir değişime gittiğini ve yeni bir sayfa açtığını göstermekteydi.

⁵⁰ Çakır, **Ne Şeriat Ne Demokrasi**, s. 151-153. 18 Aralık 1991 tarihli bu raporla başlayan ve Haziran 1996'da REFAH-YOL koalisyon hükümetinin kurulup Erbakan'ın başbakan olmasına kadar olan süreçte, RP bünyesinde, ilki 1992, ikincisi 1994, üçüncüsü 1996 yılında olmak üzere, Kürt sorunu konusunda 1991'deki rapor ile benzer tespit ve öneriler içeren üç rapor daha hazırlanmıştır. İlk rapor, Ağustos 1992'de Şırnak'ta gerçekleşen çatışmaların ardından bölgeye giden RP'nin *Güneydoğu İzleme Komitesi* tarafından, meseleyle ilgili bölgede yapılan incelemeler sonucunda hazırlanmıştır. Söz konusu raporda RP Bingöl milletvekili Hüsamettin Korkutata'nın imzası bulunmaktadır. Raporun içeriği için bkz.: Hatipoğlu, **İslamcıların Kürt Sorunu Algısı**, s. 241-243. İkinci rapor, 1994'te Lice'de gerçekleşen olayları incelemek amacıyla bölgeye giden RP heyeti tarafından hazırlanmış ve “Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne İlişkin Tespit ve Öneriler” başlığı ile Ağustos 1994'te kamuoyu ile paylaşılmıştır. Bölgeye giden RP heyetine Kocaeli milletvekili Şevket Kazan başkanlık etmiştir. 24 Ağustos 1994'te bir basın toplantısı ile kamuoyu ile paylaşılan raporun içeriği için bkz.: **A.e.**, s. 244-247. 1996'daki rapor ise, 1995 genel seçimlerinin ardından, Erbakan'ın talimatıyla kurulan ve RP'nin Kürt milletvekillerinden oluşan terör komisyonu tarafından Mart 1996'da hazırlanmıştır. Raporunda yer alan temel hususlar için bkz.: Hüseyin Yayman, **Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası**, İstanbul, SETA Yayınları, 2011, s. 363-364.

yüzyıllardır devam eden kardeşliğinden bahsetmiş ve bu duruma Malazgirt Savaşı'ndan Kurtuluş Savaşı'na kadar uzanan tarihsel kesitten bazı örnekler vermiştir. Erbakan'a göre, "tarih boyunca en büyük destek Kürtlerden alındı", dahası, Türkler ve Kürtler, "asırlar boyu aynı inancın kardeşleri olarak siperde vücutlarını birbirlerine kalkan ettiler."⁵¹ Bununla birlikte, daha sonra, Kürt sorununun güncel durumu hakkında konuşmaya başlayan Erbakan, ortada "bir" değil, aslında "terör", "Kürt meselesi" ve "Güneydoğu meselesi" şeklinde "üç" ayrı mesele olduğunu ifade etmiştir. Erbakan'a göre, "Kürt meselesi ve Güneydoğu meselesinin çözülmemiş olması, terörün gelişmesine ortam hazırladığı gibi, terör de diğer iki meselenin çözülmesine zorluk çıkartıyor", bu yüzden, "meseleyi sadece terör meselesi olarak ele alarak çözmek mümkün değildir."⁵²

Erbakan, Kürt sorununun nedenlerini izah ederken temelde resmi ideolojinin milliyetçilik anlayışını hedefe koymakla birlikte, partinin geleneksel söylemine de paralel şekilde, meselenin ekonomik boyutuna da yer vermekte, bunun yanı sıra yabancı devletlerin meseleye olan dahlini de ihmal etmemektedir. Buna göre, sorunu yaratan ve ağırlaştıran, "son 70 yılda izlenen milliyetçi, materyalist ve ırkçı politikalar" olmuştur.⁵³ Bu çerçevede, Erbakan sorunun temel nedeninin "taklitçi zihniyetlerin yanlış politikaları" olduğunu ve ayrıca meselenin bu noktaya gelmesinde "taklitçi zihniyetli ANAP, SHP ve DYP iktidarlarının yanlış politikalarının büyük payı" bulunduğunu belirtmektedir. Erbakan'a göre, "bunlar yıllardan beri materyalist ve ırkçı bir politika izlemiş" ve benimsedikleri "koyu faizci kapitalist bir 'Bozuk Ekonomik Düzen", yani "sömürü düzeni" ile Türkiye'yi ve

⁵¹ Necmettin Erbakan, **Refah Partisi 4. Büyük Kongre Açış Konuşması**, Ankara, 10 Ekim 1993, s. 33-34.

⁵² **A.e.**, s. 37.

⁵³ **A.e.**, s. 38. Erbakan, 27 Mart 1994 yerel seçimlerinin öncesinde, 25 Şubat 1994 tarihinde Bingöl'de gerçekleştirdiği konuşma esnasında da benzer ifadeler kullanmıştır: "Bu ülkenin evlatları asırlar boyu mektebe başlarken, besmeleyle başlar. Siz geldiniz, bu besmeleyi kaldırdınız. Ne koydunuz yerine, 'Türküm, doğruyum, çalışkanım.' Sen bunu söyleyince, öbür taraftan da Kürt kökenli bir Müslüman evladı, 'Ya öyle mi, ben de Kürtüm, daha doğruyum, daha çalışkanım' deme hakkını kazandı." Erbakan'a daha sonraki süreçte bu konuşma yüzünden, önce 10 Mart 2000'de bir yıl hapis cezası, daha sonra ise 7 Temmuz 2000'de ömür boyu siyaset yasağı cezası verilmiştir. Bkz: Hatipoğlu, **İslamcıların Kürt Sorunu Algısı**, s. 238-239. Oldukça benzer ifadeler o dönemde RP milletvekili olan Abdullah Gül tarafından da zikredilmiştir: "Burada 70 yılın çok büyük yanlışları olmuştur. Çukurca'da dağa 'Ne mutlu Türk'üm diyene' yazmışsınız. Hala Diyarbakır'ın ortasında bu tür slogalar yazılıdır. Maalesef resmi ideoloji Türk milliyetçiliği şeklinde kendisini, ırkî taassup olarak tezahür ettirmiştir." Osman Tunç, "Açık Oturum: Kürt Sorununda Şiddet-Siyaset Çekişmesi", **Yeni Zemin**, No: 12, Aralık 1993, s. 46.

özellikle de “Doğu ve Güneydoğu Anadolu” bölgelerini “aç, işsiz ve geri bırakmışlardır.” Ayrıca, “ülkenin her yerinde” olduğu gibi, “Doğu ve Güneydoğuda” da “insan hakları yeterince tanınmamış, demokrasi ve çoğulcu demokrasi lafta kalmış, ‘Hizmet Devleti’ değil ‘Baskı Devleti’ tatbikatı yapılmıştır.” Yine, “bunlar Milli Menfaatleri” ön planda tutan “bağımsız bir politika uygulayamamış”, “terörü teşvik eden ve Türkiye’yi bölmek isteyen dış güçlerin güdümünde hareket etmişlerdir.” Böylece, “bölgeyi ekonomik bakımdan çökerten Irak Ambargosunu acımasız bir şekilde sürdürmekte ısrarcı olmuşlar” ve “teröristleri açıkça destekleyen, onlara yardımcı olan Çekiç Gücün Türkiye’de üstlenmesine boyun eğmişlerdir.” Bunun yanı sıra, “bölgeye yüksek yetenekli ve bölgeyle kaynaşarak oraya gerçek manada hizmet edecek kadroların tayinini sağlayabilecek çapta teşvikler oluşturulmamış”, bölgenin doğal koşullarının zor olmasından kaynaklı olan “ekonomik kısıtlamaları aşacak güç ve kapsamda bölgesel kalkınma projeleri geliştirilmemiştir.” Dahası, “onbeş yıldan beri Güneydoğu’da örfi idare veya Olağanüstü Hal uygulanmış” ve “adeta ülkenin bu bölgesindeki insanlara ayrı bir rejim uygulayarak ayrıcalık yapılmıştır.”⁵⁴

Milli Görüş hareketi içerisinde Kürt sorununun dile getirilmesi noktasında öne çıkan İslamcı isimlerden biri de Ömer Vehbi Hatipoğlu’dur. Hatipoğlu’na göre “sorun”, Türkiye’deki “kurulu düzen” ve “bu düzenin dayandığı dünya görüşü ve rejim adına gerçekleştirilen uygulamalardır.”⁵⁵ Esasen, Osmanlı döneminde “Türkler, Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Boşnaklar, Gürcüler Abazalar, Çerkezler ve daha nice değişik ırk bir devletin çatısı altında” birlikte yaşamaktaydı. Bu farklı “etnik grupları” birarada tutan “ortak payda” ise “İslam” idi. Yani, “ırklar, ümmet anlayışı ve şuuru içinde birbirine kenetlenmişti.” Oysa, “TC, bu ortak paydayı reddederek, ümmet anlayışının yerine ulus anlayışı yerleştirmeye çalışarak işe koyuldu.”⁵⁶ “Kemalist ideoloji”, bu anlayış doğrultusunda “Kürtleri yok sayan, baskıcı, inkar edici bir asimilasyon politikası uygulamış”, dahası, “Şark Islahat Planıyla, Mecburi İskan Kanunu’yla ve katliam boyutuna varan te’cip hareketleriyle Kürtler, zulme

⁵⁴ Erbakan, **Refah Partisi 4. Büyük Kongre Açış Konuşması**, s. 33-36.

⁵⁵ Ömer Vehbi Hatipoğlu, **Bir Başka Açından Kürt Sorunu**, 2. bs., Ankara, Mesaj Yayınları, 1992, s. 181.

⁵⁶ **A.e.**, s. 171.

muhatap olmuş, dillerini konuşmaları yasaklanmıştır.”⁵⁷ Öte yandan, Hatipoğlu, 1990’lı yılların başı itibariyle Kürt sorununda gelinen noktanın sorumlusunun “yalnızca rejimin uygulamaları” olmadığını ve yabancı devletlerin de meselede payı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, “sorunun tırmanarak bugünkü boyuta ulaşmasında, bugünkü dünya konjonktürü, dış etkiler ve emperyalist güçlerin bölge üzerindeki emellerinin de büyük rolü vardır.” Bu çerçevede, “gerek Türkiye’deki gerekse Kuzey Irak’taki Kürt sorununun bugün vardığı aşamada, Kürtlerin, Türklerin ve Arapların”, aslında “tüm müslümanların ortak düşmanı olan ABD’nin şeytani politikalarının rolü yadsınamaz.”⁵⁸

Yusuf Kaplan, Kürt sorununu, Tek Parti dönemi politikalarının ortaya çıkardığı *yapay* sorunlardan biri olarak görmektedir. Buna göre, “Osmanlı İmparatorluğu’nun ‘durdurulması’ndan sonra, Türk elitleri, Türkiye’de hayalî bir Batılı toplum yaratmak amacıyla bir kültür ve medeniyet değiştirme projesi” başlatmıştır. Bu proje, “hem tarihin işleyiş mantığına ve değişim teorilerine terstir; hem de abesle iştigaldir”, çünkü, “yüzyılların deneyimi, birikimi ve mücadelesiyle oluşan kültür ve medeniyeti, jakoben yöntemlerle tepeden, zoraki olarak değiştirmeye” çalışmıştır. “Toplumu adam etmeyi esas alan” ve aslında bir “toplum mühendisliği” olan bu projenin gerçekleştirilmesi “elbette ki” bir “hayal” olmuştur. Ancak, bu proje, son kertede, “ardı arkası kesilmeyen yapay sorunlar” ortaya çıkartmıştır.⁵⁹ Bu çerçevede, Kaplan’a göre, “Türkiye’de izlenen yanlış politikalar nedeniyle bölgede ve dolayısıyla ülke genelinde tabansız (saptırılmış) ve uzun vadede tehlikeli etnik kimlikler” icat edilmiştir. “Tüm bunlar, etnik/ırkçı kimlikleri” kışkırtmış, kaşımış ve pekiştirmiştir. Yine bu süreçte, “bölgede hakim olan İslami duyarlık veya hassasiyet, etnik ve de ırkçı bir duyarlığa/hassasiyete” dönüştürülmüştür. Kaplan’a göre “meselenin bu yönü” aslında son derece önemlidir. Çünkü, şayet, “bölgede halkın İslami duyarlıklarını/hassasiyetlerini aşındırmak

⁵⁷ Ömer Vehbi Hatipoğlu, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 400.

⁵⁸ **A.e.**, s. 400.

⁵⁹ Yusuf Kaplan, “Tarihî Dönemeç”, **Yeni Şafak**, 22 Şubat 1999, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/tarih-donemec-40554>, 21 Haziran 2020.

yerine pekiştirecek bir politika izlenseydi”, Türkiye’nin bugün böyle bir sorunu olmayacaktı.⁶⁰

Bununla birlikte, Kaplan için meseleye ilişkin daha da önemli olan nokta, Kürt sorunu konusunda dış aktörlerin rolüdür. Çünkü, “Kürt sorunu dış güçlerin gayretleriyle ırkçı bir niteliğe büründürülmüştür.” Dahası, “bunda Avrupa’nın da, ABD’nin de aynı ölçüde etkin bir rolü olduğu” göz ardı edilemez bir gerçektir.⁶¹ Gelineen noktada ise, yalnızca söz konusu “bölgede değil, ülke genelinde İslami hassasiyetlerin” bastırıldığı ve Türkiye’yi “içinden çıkılamayacak bir çıkmaza sürükleyecek tabansız, yanıltıcı, yanılsatıcı ve zoraki icat edilen etnik ve ırki hassasiyetlerin veya kimliklerin” ön plana çıkartıldığı görülmektedir. Bu durumun, hem “‘İslam fundamentalizmi tehdidi veya tehlikesi’ gibi küresel bir pojeyi bütün bir İslam coğrafyasında uygulamaya çalışan hegemonik güçlerin işlerini kolaylaştırmaktan”, hem de Türkiye’nin ve İslam coğrafyasının “asli, toplumsal dinamiklerinin etkisiz hale getirilmesinden” başka bir işlevi bulunmamaktadır. Buna karşın, Kürt sorunu Türkiye’de “bu sorunun ortaya çıkmasını hızlandıracak, daha da kışkırtacak ve içinden çıkılmaz hale getirecek bir yaklaşımla ele alınıyor ve tanımlanıyor.” Oysa, Kaplan’a göre söz konusu bu yaklaşımın, “dışardaki aktörlerin hareket ve manevra alanlarını artırmaktan başka bir işe yaramadığını ve yaramayacağını” görmek gerekmektedir.⁶²

Bu noktadan hareketle, Kaplan, Kürt sorununu “nevzuhur, absürt ve zoraki olarak icat edilmiş bir sorun” olarak tanımlamaktadır. Çünkü bugünlerde, Kürt sorunu, Türkiye’ye “AB’ye üyelik meselesi dolayısıyla” tartışılan bir meseledir ve “AB de bu kozu kullanarak” Türkiye’yi “köşeye sıkıştırma” peşindedir. Oysa, bu meseleyi tartışmanın “Türkiye’nin temel sorunlarını masnetmekten, yani bastırmaktan, örtmekten, gizlemekten ve ertelemekten” başka bir faydası yoktur. Kaplan’a göre, Türkiye’nin esas sorunu “insan hakları, özgürlükleri, demokrasinin işleyemez hale getirilmesi” sorunudur.⁶³ Yani, Kaplan için aslında “bu ülkede Kürt sorunu yok; insan hakları ve özgürlükleri, demokrasi ve hukukun üstünlüğünün tesis

⁶⁰ Yusuf Kaplan, “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”, **Yeni Şafak**, 9 Aralık 2000, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/arsiv/2000/aramak/09/ykaplan.html>, 21 Haziran 2020.

⁶¹ Kaplan, “Tarihi Dönemeç”.

⁶² Kaplan, “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”.

⁶³ **A.e.**

edilmesi gibi hayati bir sorun vardır.”⁶⁴ Dahası, “böylesine asli bir sorun yaşanırken”, Türkiye toplumuna “Kürtçe TV ve eğitim veya ‘Kürt sorunu’nu konuş(turul)uyor” olması son derece manidardır.⁶⁵

Fehmi Kuru, Kürt sorununun doğrudan Türkiye’deki müesses nizamla ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, “ülkenin karşı karşıya kaldığı temel sorun”, “terör” ve/veya “farklı bir etnik grubun hak istemesi” değildir. Türkiye’deki temel sorun, “70 yıldır yaşayan ‘sistem’in kendisidir.”⁶⁶ Yani, “Türkiye’nin meselesi, 1920’lerde biçilen elbisenin”, bugün hala insanlara “zorla giydirilmeye çalışılması, baskıcı ve hakları sınırlayıcı sistemin ne pahasına olursa olsun sürdürülmek istenmesidir.”⁶⁷ Dolayısıyla, mesele, her ne kadar “‘Kürt Sorunu’” olarak ifade edilse de, “Türkiye’de, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’ya özel, hatta Kürt sorunu adını hakeden bir sorun yoktur”, mevcut sistemden kaynaklanan “bir hak ve özgürlükler sorunu vardır.”⁶⁸ Esasen, Türkiye’nin “adı daha Türkiye değilken” ve ülke “bir milletler mozayığı durumundayken”, ülkede “birlik ve beraberliği sağlayan unsur İslamiyet” idi. “İnsanlar, hangi ırktan olursa olsun”, “İslam’ın şemsiyesi altında” iken, “kendilerini güvenilir hissediyorlardı.” Problemler, “İslâm yerine ikame edilen başka görüşlerin ‘resmi tez’ haline gelmesinde sonra” baş göstermiştir.⁶⁹ Bu çerçevede, meseleye temel oluşturan etken, Cumhuriyet’in kurucularının, İslamiyet’i dışlaması ve devlete ırk merkezli bir bağlılık oluşturmaya çalışmasıdır:

“Cumhuriyet’i kuran kadro, rejimin ‘ideolojik’ çerçevesini oluştururken, bilimi ve bilinenleri (Güneş Dil Teorisi’ni hatırlayın) zorlamak pahasına, Türkiye’yi ‘tek ırklı’ bir ülke olarak tasarladılar, herkesi, ‘Türklük’ genel tanımını içine soktular, bunun dışındaki bağlılıkları dışladılar. Bu ülke için zenginlik ve çeşitlilik unsuru olan farklılıkları silmeye çalışıp ‘Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı’ anlamına herkese ‘Türk’ dediler. ‘Ne mutlu Türküm diyene’ veya ‘Bir Türk dünyaya bedeldir’, ya da ‘Türk, övün, çalış, güven’ türü içi boş sloganlar ‘milli ülkü’ haline getirildi... Buradan, bizim Türklük konusunda bir tereddüdümüz olduğu sonucu çıkarılmamalı. İçi boş bırakılmasa, insanları sımsıkı bağlayacak bütünleştirici bir muhteva verilebilseydi ‘Türklük’ de

⁶⁴ Kaplan, “Tarihî Dönemeç”.

⁶⁵ Kaplan, “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”.

⁶⁶ Fehmi Kuru, **Terör ve Güneydoğu Sorunu**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992, s. 8-9.

⁶⁷ **A.e.**, s. 105.

⁶⁸ **A.e.**, s. 225.

⁶⁹ **A.e.**, s. 130.

yeterince anlamlı bir sıfat olabilir. Ancak Cumhuriyet'i kuran kadroların tercihi, Türklüğü, ona bu muhtevayı kazandıracak İslâm'dan koparmak oldu. Cumhuriyet'in ideoloğu Ziya Gökalp'in 'Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak' kelimesiyle ifade ettiği formül, muasırlaşmayı (Batılılaşma'yı) çabuklaştırmak amacıyla değiştirildi: İslamlaşmaktan vazgeçilerek... Bunun adı Kemalizm'dir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, İslâm'ı denklemden çıkardığımız zaman insanları 'milli birlik' içerisinde tutacak temel ölçüyü iptal etmiş oluyorsunuz.”⁷⁰

Öte yandan, Kuru'ya göre de meselenin “dış boyutu” bulunmaktadır. Çünkü, bu çağda, “yerel hareketlerin ve kalkışmaların, dışarının kaşması, lojistik desteği, silâh ve teçhizat yardımı bulunmaksızın başarılı olması pek görülmemektedir.” Bu açıdan, “Güneydoğu Anadolu bölgesindeki ayrılıkçı güçlerin, aralarında bir büyük devletin de bulunduğu bazı dış mihraklarca tahrik edildiklerini, desteklendiklerini düşünmek yanlış olmaz.”⁷¹ Mesela, İsrail'in bölgeyle ilgili çok daha geniş kapsamlı hesapları bulunmaktadır. Bugünlerde, “konuyu kurcalayan” ve “PKK'yı bir kurtarıcı hareket gibi göstermeye çalışan” kişilerin, “Amerika'da Türkiye üzerine yayınlanan eserlerin ve gazete makalelerinin” de birçoğunu kaleme alan “İsrailli veya Mûsevî asıllı Amerikalı yazarlar” olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, “devletin zaaflarını, rejimin saplantılarını kullanarak, yarayı kangrene dönüştürecek tarzda kaşıyanın da İsrail (ve tabii Amerika) olduğu” hususunda şüphe yoktur.⁷² Yani, Kuru için, “Güneydoğu Anadolu'daki olaylar”, aslında bir yönüyle “Türkiye'yi ve İslâm Dünyası'nı hedef alan çok daha geniş çaplı bir planın parçasıdır.”⁷³ Kuru şöyle devam etmektedir:

“Batı, Avrupa ülkelerini kendi içine çekip daha güçlü bir blok haline gelirken, Türkiye'yi de aralarına ittiği Hristiyan olmayan ülkeleri baskı altına almak niyetindedir. Türkiye içinde terör olaylarının azması, Güneydoğu'daki 'isyan' görüntüleri, tehdidin Müslüman komşulardan geldiğinin ilânı hep aynı sonucu almak içindir: İslam Dünyası'nı birbirine düşürüp, olabilirse sıcak çatışma içinde ülkeler haline dönüştürmek...”⁷⁴

⁷⁰ A.e., s. 122-123.

⁷¹ A.e., s. 104-105.

⁷² A.e., s. 111.

⁷³ A.e., s. 168.

⁷⁴ A.e., s. 168.

Bununla birlikte, gelinen noktada, Koru'ya göre, "Doğu'daki gelişmeler", meselenin "gerçek boyutu anlaşılmadığı" veya "ideolojik önyargılardan vazgeçilemediği için" gittikçe büyümektedir. "Devletin bu bölgeyle ilgili son 65 yıllık siyaseti", insanların arasındaki "birlik ve beraberlik şuurunu güçlendirecek yerde zayıflatmış", dahası, "resmî tezler iflâs etmiştir."⁷⁵ "İrk farkını ortadan kaldırıp tek bir soya geçit vereceği" düşünülen "vatandaşlık' bağı", "bu amaca" ulaşamamış, "resmen 'tek ırklı' olan Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşayan bazı 'vatandaşlar'" da "farklı talepler" dile getirmeye başlamıştır.⁷⁶

Rasim Özdenören, Türkiye'de Kürt sorununun ortaya çıkmasının temel nedeninin, mevcut rejim tarafından 1923'ten itibaren benimsenen milliyetçilik anlayışıyla doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, Türkiye'de 1923'ten sonra Türkiye'de benimsenen "Türk milliyetçiliği" söylemi doğrultusunda 1930'larda "yeni bir tarih görüşü" ve "yeni bir dil görüşü" ortaya konulmuştur. Bu çerçevede de, "Mezopotamya'daki bütün kavimlerin Türklerden" ve "dünyada konuşulan bütün dillerin Türkçeden neşet ettiği gibi garip iddialara yer verilmiştir." "Bu iddialar", bugünlerde "safсата" olarak kabul edilmekle birlikte, zaman içerisinde "haliyle tepkilere, yani karşı milliyetçi akımların doğmasına" neden olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, "Kürt milliyetçiliği de" aslında "bir ölçüde" bir karşı milliyetçiliktir.⁷⁷ Öte yandan, Özdenören'e göre, "milliyetçilik", aslında "Batı emperyalizmi" tarafından "Osmanlı Devleti" olarak bilinen "İslâm ülkesinin", "daha doğrusu müslümanların bölünmesi, parçalanması" için "Müslümanlar arasına" "aşlamış" olduğu bir ideolojidir.⁷⁸ Dolayısıyla, "Türk, Arap, Kürt vs. milliyetçiliklerinin sahibinin Batı emperyalizmi olduğu" açıktır. Buna karşın, "Müslümanların" da "bu ideolojiyi benimsemeye teşne olacak kadar İslamî şuurlarının zaafa uğramış" olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.⁷⁹ Bununla beraber, Özdenören'e göre, "terör belki bugün dış kaynaklardan destek alma boyutuna ulaşmıştır" ancak, sorunun yalnızca "dış kaynaklı olduğunu söylemek kolaya kaçmak

⁷⁵ A.e., s. 129.

⁷⁶ A.e., s. 137.

⁷⁷ Rasim Özdenören, "Kürt Meselesinin Sahibi Kim?", **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 258.

⁷⁸ A.e., s. 257.

⁷⁹ A.e., s. 259.

olur.” Çünkü terörü “besleyen dahili şartlar” bulunmaktadır. “Rejimin ırkçılığa dönüşmüş milliyetçilik ilk ilkesinin” ve “dine karşı örgütlenmiş devlet mekanizmasının”, söz konusu “terörü besleyen iç şartlar arasında “payı” vardır ve bunları da “hesaba katacak tahliller yapılmalıdır.”⁸⁰

Abdurrahman Dilipak, Kürt sorununu tek boyutlu bir sorun olarak ele almanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Buna göre, Kürt sorununun Türkiye’deki mevcut “sistemin özünden kaynaklanan yapısal bir yanı” olduğu gibi, “konjonktüre bağlı yönü” de bulunmaktadır. Ayrıca, meselenin “bölgesel ve uluslararası boyutu” görmezlikten gelinemeyeceği gibi, “ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, etnik, dini özellikleri” de görülmelidir.⁸¹ Uluslararası boyutta bakıldığında, mesele yalnızca “bir Kürdistan meselesi” değildir. Bugünlerde, “yeni bir dünya düzeni” kurulmaktadır ve bu nokta, “İslam ümmetinin haklarını, statülerini”, “anayasasını” ve “hukuk düzenini” belirleyecek “bir medeniyet kavgasının” “uç” noktasıdır.⁸² Öte yandan, bölgesel boyutta ele alındığında, Kürt sorunu, yalnızca “Türkiye’de başlayıp biten bir mesele” olmayıp, “Suriye, Irak, İran da bu bölgede ve bu meselenin tarafı durumundadır.” Dolayısıyla, “bölge devletleri ile ortak bir çözümde uzlaşmadığı sürece mevzi çözümler uzun ömürlü olamaz.” Bu çerçevede, “sorunun çözümü için kapsamlı, uluslararası hukuk, bölge devletlerin hukuku, insan hakları açısından ciddi etütler” yapılmalıdır. Meselenin “açıkça tartışılabilmesi”, tarihsel arka planının incelenmesi ve “sosyolojik, ekonomik açıdan” analizinin “çok iyi yapılması” gerekmektedir.⁸³ Yani, sorunu “sadece Türkiye Kürdlerini tartışarak” çözmek mümkün değildir.⁸⁴

Bununla birlikte, Dilipak’a göre, Türkiye’de gelinen noktada “hükümetin yanlış ve tutarsız politikası bölgedeki PKK inisiyatifini güçlendirmiştir.” Ortaya çıkan tabloda, “PKK”, Kürt halkıyla “askerden ve devletten daha çok bütünleşebilmektedir” ve “bu yanlış politikalar” yüzünden de “giderek

⁸⁰ Rasim Özdenören, “Önce Doğru Teşhis”, **Altınoluk**, No: 94, Aralık 1993, (Çevrimiçi) <https://www.altinoluk.com.tr/blog/makale-16790>, 21 Haziran 2020.

⁸¹ Abdurrahman Dilipak, “Bu Kafa ile Türkiye Sevr’e Mahkum Olabilir”, **Altınoluk**, No: 94, Aralık, 1993, (Çevrimiçi) <https://www.altinoluk.com.tr/blog/makale-16792>, 21 Haziran 2020.

⁸² Abdurrahman Dilipak, “Kavramlar Işığında Kürd Sorunu”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 188.

⁸³ Dilipak, “Bu Kafa ile Türkiye Sevr’e Mahkum Olabilir”.

⁸⁴ Dilipak, “Kavramlar Işığında Kürd Sorunu”, s. 189.

güçlenmektedir.” Bugüne kadar, “bölgedeki Kürt gerçeğine gözünü kapatanlar”, “Kürt halkının haklı talepleri ile ilgili her istemini bir PKK propagandası olarak değerlendirenler” ve “bölgedeki her olayın arkasında PKK arayanlar”, bu şekilde “PKK’yı umut haline getirmişler” ve dahası, “PKK’yı büyütmekten ve güçlendirmekten başka bir iş yapmamışlardır.” Yani, “PKK’nın bugün ulaştığı yer, kendi iç dinamiklerinden çok”, aslında “Ankara’nın yanlış politikalarının eseri.”⁸⁵ Tüm bunlarla beraber, yabancı devletlerin meseledeki payı konusunda da son derece dikkatli olunması gerekir:

Kuklalardan çok kuklacıyı iyi tespit etmek görevi vardır. PKK’yı gözümüze çok yaklaştırırsak, olayın perde arkasındaki bir çok gerçeği gözden kaçırabiliriz. Almanların, Amerikalıların, İngilizlerin, Fransızların, Ermenilerin, Suriye’nin, İsrail’in, Yunanistan’ın, Rusya’nın bu olaylardaki rolünü görmemezlikten gelerek çözüme ulaşmak mümkün değil. Hele hele AT’a girme sevdası ile Yunanistan, İngiltere, Fransa, Almanya ile takışmama adına, borç almak için Amerika ile takışmama, korktuğumuz için Ruslara sataşmama, İsrail’e ve Ermenistan’a dokunmama siyaseti izleyecek olursak, hatta rüşvet vererek, yakın ilişkilerle bunları caydırmak gibi ham hayallerle vakit kaybedecek olursak sorunu çözmek yerine daha da çözümlenmez hale getiririz diye korkuyorum.⁸⁶

Mehmet Metiner, Kürt sorununun Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde ortaya çıktığını ve Cumhuriyet döneminde izlenen politikalarla da pekiştığını ifade etmektedir. Metiner’e göre, esasen, klasik dönemde Osmanlı ile Kürtler arasında ciddi bir sorun olduğu söylenemez. Bu dönemde, “Kürt emirlikleriyle, beylikleriyle Osmanlı devleti arasında yapılan bir antlaşma” gereği “Osmanlı, Kürtlerin iç bağımsızlıklarına karışmayacak”, ve “Kürtler de Osmanlıların müttefiği olarak Osmanlı devletinin her türlü savunmasına katkıda bulunacaklardır.” Zaten, Osmanlı, söz konusu dönemde, “başarıda doruğa ulaşmış bir imparatorluk” olduğu için, “Kürdistan’dan gelebilecek olan vergiye de”, “Kürt emirliklerinden gelebilecek askerlere de muhtaç değildir.” Ayrıca, “kozmpolit bir imparatorluk” olan Osmanlı’nın “ümmeççi bir toplum yapısı”, “yönetim tarzı” ve aynı zamanda

⁸⁵ Abdurrahman Dilipak, **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 83.

⁸⁶ “Bu Kafa ile Türkiye Sevr’e Mahkum Olabilir”.

“ulus devlet anlayışını dışta tutan bir yönetim anlayışı” bulunmaktadır.⁸⁷ Buna karşın, “sorun”, Osmanlı’nın son döneminden itibaren “modern, merkeziyetçi, bürokratik” bir devlet anlayışının benimsenmesiyle baş göstermiştir.”⁸⁸ Osmanlı İmparatorluğu, “gerilemeye başladığı” dönemde “Avrupa içlerinde peşpeşe yenilgiler” yaşamış ve “daha çok vergiye, askere ihtiyaç duymuştur.” Özellikle “II. Mahmut ile giderek belirginleşen ve gelişen merkeziyetçi devlet politikaları daha çok asker, daha çok vergi toplama gereksinimi” doğurmuş ve bu durum da geçmişte Osmanlı ile Kürtler arasında yapılan “antlaşmanın yürürlükten kalkmasına sebep olmuştur.” Bu süreçte gerçekleşen “Yeniçeri Ocağı’nın lağvedilmesi”, ardından “modern bir ordunun teşekkülü” gibi gelişmeler, kaçınılmaz olarak “daha çok askere gereksinim sorununu ortaya çıkarmış” ve “bu durumda da Kürtlerden daha çok vergi ve daha çok asker talep edilmiştir.” Dolayısıyla, “daha çok vergi daha çok asker toplama ve bu yüzden Kürdistana yüklenme politikaları” neticesinde, “iç bağımsızlık olayına hanel gelmiş” ve bölgede bazı “Kürt isyanları” çıkmıştır.⁸⁹

Metiner’e göre, “İttihat Terakki dönemi ise bu merkeziyetçi modele, merkeziyetçi bürokratik devlet anlayışına, ulusal bir giysi giydirmeye sürecidir.” Bu dönemde, “İttihat Terakki yönetimi” tarafından benimsenen “Türkçü, şoven uygulamalar” ile sorun “doruk noktalara ulaşmış” ve “yine bir takım isyanlar söz konusu olmuştur.”⁹⁰ Öte yandan, “Cumhuriyet dönemine geçildiğinde” ise, benimsenen “yok say ve ez” anlayışı doğrultusunda “baskıcı ve asimilasyoncu politikalar” izlenmiş ve “birdenbire, Kürt diye bilinen insanlar, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurulmasından sonra yok sayılmışlardır.”⁹¹ Metiner şöyle devam etmektedir:

“Çok uluslu, çok kültürlü, çok dinli bir topluluk cumhuriyetle birlikte birden bire kesiliveriyor. Redd-i miras anlayışı geçerlilik kazanıyor. Din, islamiyet tasfiye ediliyor ve devlet kontrolü alınmak suretiyle bir de ulusçuluk temelinde yeni bir söylem geliştiriliyor. Bildiğimiz tehcir kanunları, bir takım asimilasyon politikaları...”⁹²

⁸⁷ Mehmet Metiner, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 1996, s. 35.

⁸⁸ **A.e.**, s. 36.

⁸⁹ **A.e.**, s. 35-36.

⁹⁰ **A.e.**, s. 36.

⁹¹ **A.e.**, s. 36-37.

⁹² **A.e.**, s. 37-38.

Ahmet Taşgetiren meselenin aslında, “tüm İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu bir komplonun parçaları” olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Yani, mesele, sadece “Türk Kürt meselesi” değil, “Cezayirli, Mısırlı, Iraklı, S. Arabistanlı için de aynı meselenin parçaları” olarak görünmektedir.⁹⁴ Buna göre, “tümünün eksenini İslâm’dır.”⁹⁵ Bugünlerde, dünyadaki “yeniden yapılanmanın motoru” olan “Batı’daki güç odakları”, “Ortadoğu’da İslâmın yeniden yükselmekte olduğunu gördükleri için”, “Kürt sorununu da”, “bu çerçevede bir zemine oturtmak” istemektedir.⁹⁶ Öte yandan, Türkiye de, “çağın başında İslâm’ı vererek kurtulacağını” düşünmüştür. Ancak, “‘ver kurtul’ politikası” artık tıkanmıştır. Çünkü, geline nokta, “çağın haramileri yeni haraçlar” istemektedir. İslâm dünyasının “en zor sınavı” verdiği bu dönemde, Türkiye’de de “bu sınavın en sancılısı” yaşanmaktadır.⁹⁷ Bu doğrultuda, Taşgetiren, Kürt sorununun Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanından itibaren tesis edilen düzenle ilişkili olduğunu ve “Türkiye’de aslında Türkün de, Kürdün de aynı sorunlarla boğuştuğunu” ifade etmektedir. Buna göre, “Türk meselesi de Kürt meselesi de birbirinden fazla farklı” görünmemektedir. Yani, meselenin “bir Kürt sorunu gibi” değil, “Kürtlerin de Türklerin de birlikte göğüslemeleri gereken bir sistem yapılanması sorunu olarak ele alınması” gerekmektedir. Eğer, “asimilasyonu bir kültür değişimi, dönüşümü olarak algılamak sözkonusuysa”, yalnızca “Kürtlere karşı” değil, “Türkiye’deki tüm insanlar için bir asimilasyonun yürütüldüğü” söylenebilir.⁹⁸

Taşgetiren, meselenin Lozan Anlaşması’na kadar uzandığını ifade etmektedir. Lozan görüşmelerinde “İtilaf Devletleri Kürtlere azınlık statüsü verilmesinde ısrar etmiş, Türkiye ise ‘Türkiye’de Müslüman azınlık yoktur’ tezini savunmuştur. Taraflar arasındaki “uzun ve çetin” tartışmaların ardından, “Türkiye’nin tezi kabul edilmiş, Kürtler’in Türkiye’nin ‘asli unsuru’ olduğu görüşü benimsenmiştir.” Taşgetiren’e göre, Lozan görüşmelerinde “Türkiye’nin tezine zemin teşkil eden

⁹³ Ahmet Taşgetiren, “Sancı ve Çare”, **Altınoluk**, No: 94, Aralık 1993, (Çevrimiçi) <https://www.altinoluk.com.tr/blog/makale-16779>, 21 Haziran 2020.

⁹⁴ Ahmet Taşgetiren, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 1996, s. 94

⁹⁵ Taşgetiren, “Sancı ve Çare”.

⁹⁶ Taşgetiren, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 95.

⁹⁷ Taşgetiren, “Sancı ve Çare”.

⁹⁸ Taşgetiren, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 94-95.

hususun ‘Müslümanlık’ olduğu açık” olup “Müslümanlık, Türkiye toplumunun yoğrulduğu ortak tekne olarak tesbit edilmiştir.” Yani, “bir bakıma kavmi bağlılık, din bağlılığının arkasına konmuştur.”⁹⁹ Dahası, “aslında bu bakış açısı ümmetçi bir bakış açısıdır.”¹⁰⁰ Taşgetiren’e göre “bu tez, toplumda ortak değer inşasında İslam’ı hakim bir kültür dokusu olarak görmeyi ve farklı kavmi duyarlılığa sahip kesimleri ‘İslam toplumu’ ortak paydasında buluşturmayı gerektiriyordu” ancak, “laik yapılanış, zaman zaman çok kaba biçimde İslam duyarlılığını geri planlara” itmiş ve “ırk ekseni” bir söylemi ön plana çıkartmıştır.”¹⁰¹ Yani, Lozan sonrası dönemde tesis edilen sistem, “bu bakış açısını terketmiş ve laik bir dünya görüşünü benimsemiştir.”¹⁰² “Egemen yapılanış”, böyle yaparak, aslında “İtilaf Devletlerinin Lozan’da savundukları tezin toplumsal zeminini” oluşturmuştur. Bugün “hala Kürt ekseni çözülemeyen bir mesele” olması, “İslam potasında ‘asli unsur’ inşa” edilememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan, “tıpkı Ankara’nın zihniyeti gibi, PKK hareketi de, din vakıasını geri plana” itmiş ve böylece Türklerle Kürtler arasındaki “ortak paydalar” zayıflatılmıştır. Bu yüzden bugünlerde, “İtilaf Devletleri’nin çağdaş uzantıları, çok rahat bir biçimde Kürtler için azınlık statüsü ve onlar için özel haklar talep edebiliyorlar.”¹⁰³

Süleyman Arslantaş, Kürt sorununun aslında yalnızca Türkiye’yi değil, İran ve Irak’ı kapsayan büyük bir planın bir parçası olduğunu ve dolayısıyla dış kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, “Amerika”, İslam coğrafyasını 1945’teki “Yalta Anlaşmasıyla siyasi nüfuzu altına” almış, 15 Mayıs 1948’de “İsrail hançerini” bu bölgenin insanlarının ve topraklarının “bağrına” saplamıştır. Öte yandan, bu süreçte, Amerika, bölgedeki en eski halklardan olan “Kürt halkını da sürekli tahrik” etmiş ve Kürtleri, “meskun oldukları Türkiye, Irak ve İran’da mütemediyen harekete geçirerek güçsüz oldukları halde, kendilerinden daha güçlü devletlerle mücadeleye” sürüklemiştir. Söz konusu “mücadele” sürecinde de, Amerika, “Kürt halkına tarihi kimliğini, İslam’la bütünleşen kimliğini” değil, aksine “ırki kimliğini” hatırlatmış ve

⁹⁹ Ahmet Taşgetiren, “APO Sürecine Hakim Olabilmek”, **Yeni Şafak**, 3 Aralık 1999, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmettasgetiren/apo-surecine-hakim-olabilmek-45110>, 21 Haziran 2020.

¹⁰⁰ Taşgetiren, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 94.

¹⁰¹ Taşgetiren, “APO Sürecine Hakim Olabilmek”.

¹⁰² Taşgetiren, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 94.

¹⁰³ Taşgetiren, “APO Sürecine Hakim Olabilmek”.

“bunu da yaşadıkları ülke yönetimlerine karşı ‘baş kaldırı esası’ olarak” kullanmıştır.¹⁰⁴ Bununla beraber, bugün ise, “Körfez Savaşı ile birlikte Amerika Yeni Dünya Düzeni’nin şekillerini ortaya koymaya” başlamıştır. Arslantaş’a göre, söz konusu Yeni Dünya Düzeni çerçevesinde, “Amerika ve müttefikleri” tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan en önemli amaçlardan biri, Kuzey Irak’ta oluşturdukları “Güvenli Kürt Bölgesi” içerisinde “kendilerine muti bir Kürt devleti” kurulmasını sağlamak ve “Türkiye’ye baskı unsuru oluşturacak PKK terörü” gibi oluşumları canlı tutmaktır. Bunun yanı sıra, “Yeni Dünya Düzeni’nin bir diğer önemli amacı da ‘Siyasi Kimlikli İslam’ı” durdurmaktır. Bu amaç doğrultusunda, söz konusu akımın “hareket merkezi bugün İRAN” olduğu için, “bu ülkenin şahsında bu akımın durdurulması gerekmektedir.” Bunu başarabilmek için daha önce “İran-Irak Savaşı”, sonra “Körfez Krizi” çıkartılmıştır. Bugün ise “bir başka metod” uygulanmaktadır. Bu, “Türkiye, İran ve Irak’ın ortak noktası olan çeşitli etnik faktörleri tahrik metodudur.” Çünkü, “üç ülkenin bünyesinde çeşitli ırklar yaşamakta” olup, “bu ırklardan herhangi birisinin ‘Devlet olma’ girişimi ve bunu gerçekleştirmeleri üç ülkenin de ortak paydalarının bozulmasına” sebebiyet verecektir. Yani, bu ülkeler “parçalanacaklardır.”¹⁰⁵

Bu noktadan hareketle, Arslantaş, meselenin Türkiye boyutunu da Yeni Dünya Düzeni kapsamında değerlendirmektedir. Bu çerçevede, Arslantaş’a göre, “Güneydoğu ya da Kürt sorunu”, Müslümanların belirlediği değil, “bir çok konuda olduğu gibi bugün Müslümanların gündemine getirilen ve hemen hemen tüm Türkiye’nin gündem maddesi olan bir sorun” olarak ortada durmaktadır.¹⁰⁶ Yani sorun, aslında dış kaynaklıdır:

“1984 yılında dış mihraklar ki başta ABD ve Fransa olmak üzere Türk hariciye mensuplarına yönelik başlatılan Ermeni (Asala) saldırılarını (başlangıcı 1979) bıçakla kesercesine durdurduktan sonra aynı yıl PKK saldırıları başladı. Ve bu saldırılar 1984’ten günümüze dozajı gittikçe artarak devam etmekte. Siyasiler de, basında ve bir kısım müslümanlarla beraber yöre halkı da biliyor ki hareket dış kaynaklıdır.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ Süleyman Arslantaş, “Yeni Dünya Düzeni’nin Bölgemize Yansıması”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 94.

¹⁰⁵ **A.e.**, s. 95-96.

¹⁰⁶ Süleyman Arslantaş, “Müslümanlar Nereye?”, **Yeryüzü**, No: 14, 15 Ocak 1992, s. 19.

¹⁰⁷ **A.e.**, s. 19.

Meseleyi dış kaynaklı büyük bir planın parçası olarak değerlendiren Arslantaş için, “Yeni Dünya Düzeni açısından Türkiye parçalanmak” istenmektedir ve “Osmanlı sonrası parçalanmış” topraklardan olduğu gibi, “bu kez de parçalanmış Türkiye’den yine başkaları menfaat devşireceklerdir.”¹⁰⁸ Arslantaş’a göre, “Türkiye için PKK terörü ayakta tutulmaya çalışılırken, buna hayat veren bir takım unsurlar da sürekli gündeme getirilmektedir.” Bu kapsamda, “‘Bir ulusun diğer bir ulusu boyunduruğu altına alması’ ya da ‘Türk ırkının refahı için Kürt ırkının asimile edildiği ve ezildiği’ tezleri” ileri sürülmektedir. “Hatta daha da ileriye gidilerek Kürtlerin meskun olduğu bölgelerden alınan vergilerin, Türklerin yoğun yaşadığı bölgelere yatırım olarak kullanıldığı gibi tez ve iddialar ortaya atılmaktadır.” Halbuki, “bunlar gerçeği ifade etmekten uzak tezlerdir.”¹⁰⁹ Arslantaş, söz konusu tezlerin ve iddiaların gerçeği ifade etmediğini ortaya koymak için, bazı verilere başvurmuştur:

“Adıyaman, Mardin, Muş, Siirt, Van illerine Türkiye Kalkınma Bankası’nın yatırımcılara Kamu Ortaklığı Fonu’ndan verdiği yatırım ve işletme kredisi 1990 yılı için toplam 68.766 milyon iken; Kastamonu, K. Maraş, Sinop, Tokat ve Yozgat için bu rakam 23.382 milyon’dur. Keza 1. dereceden kalkınmada öncelikli yöre kapsamında olan Adıyaman, Mardin, Muş, Siirt ve Van illerinin bütçe giderleri 1.313 milyar iken, bu illerden alınan vergi toplamı, 331.382 milyondur. Diğer beş ilin ise bütçe giderleri 1.093 milyar iken, ödedikleri vergi toplamı 375.673 milyondur (Kalkınmada öncelikli yöreler raporu).”¹¹⁰

Arslantaş, aslında “Türkiye’nin gündeminde böyle bir yoktur” denilemeyeceğini ve “başkalarının gündeme getirmesi nedeniyle” de soruna kayıtsız kalınmayacağını dile getirmektedir.¹¹¹ Buna karşın, meseleye “ırki tasniflerle” değil, “rejime yandaş olmak veya olmamak şeklindeki tasnif” ile bakmak gerektiğini ifade etmektedir.¹¹² Arslantaş’a göre, meseleye böyle bakıldığında, Türkiye’de Kürt

¹⁰⁸ A.e., s. 98.

¹⁰⁹ Arslantaş, Yeni Dünya Düzeni’nin Bölgemize Yansıması”, s. 96-97.

¹¹⁰ A.e., s. 97.

¹¹¹ Arslantaş, “Müslümanlar Nereye?”, s. 19.

¹¹² Arslantaş, Yeni Dünya Düzeni’nin Bölgemize Yansıması”, s. 98.

halkının özel olarak bir ayrımcılığa, zulme ve asimilasyona maruz kaldığı söylenemez, zira, “Cumhuriyet Türkiye’inde ırkların ‘asimile’sinden çok müslümanlığın ve müslümanların ‘asimile’ edildiği vakıası” söz konusudur. Bu çerçevede, Arslantaş, “lâik rejimin ‘Müslüman Türk ırkını kayırarak Kürt ırkına zulmettiği’ iddialarına” da “esfle” baktığını belirtmektedir. Çünkü, “bu ülkede varolan lâik rejim, kendisini kabul eden her ırkın mensubuna her türlü imkanı bahşetmeye” çaba harcamıştır.¹¹³ Arslantaş’a göre, Türkiye’deki rejimin, “ister Kürt, ister Türk, ister başka ırktan olsun” ayırt etmeksizin, “laikliği benimseyenlere karşı imkanlarını bahşetmekte hiç mi hiç cimri” davranmadığı ve “Türkiye’deki ekonomik tabloya” bakıldığında, “bunun aksine bir şey” söylemenin mümkün olmadığı görülecektir. Ayrıca, “Şeyh Said Hazretleri hangi gerekçe ile idam edildi ise, Menemen olayı nedeniyle idam edilenler, Şeyh Esat Efendi, İkilipli Atıf Hoca’lar da aynı gerekçe ile idam edilmişlerdir.”¹¹⁴

Ana akım Türkiye İslamcılığının Kürt sorununun kaynağı ve niteği meselesine yönelik değerlendirmelerinde iki nedenin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi Türkiye’deki müesses nizam ve resmi ideolojidir. Buna göre, Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanından sonra tesis edilen düzen ve bu müesses nizamın İslam’ı dışarıda bırakan, laiklik ve milliyetçilik ilkelerinin yanlış yorumuna dayalı resmi ideolojisi, ülkedeki diğer birçok sorunun olduğu gibi, Kürt sorununun da temel kaynağını oluşturmaktadır. Öte yandan, ana akım İslamcılığın meselenin nedenlerinden biri olarak dikkat çektiği bir diğer husus ise yabancı devletlerin müdahalesidir. Buna göre, Kürt sorunu, emperyalist güçlerin Türkiye’yi zayıflatmak, kontrol altına almak ve parçalamak için kullandığı, hatta bazı yorumlar göre icat ettiği bir sorundur.

Bir sonraki başlıkta, Türkiye’deki radikal İslamcılığın Kürt sorununun kaynağı ve niteliği meselesine yönelik yaklaşımı incelenecek ve ana akım Türkiye İslamcılığı ile benzerlikleri ve farklılıkları gösterilecektir.

¹¹³ Arslantaş, “Müslümanlar Nereye?”, s. 19.

¹¹⁴ Arslantaş, Yeni Dünya Düzeni’nin Bölgemize Yansıması”, s. 97.

3.2.1.2. Radikal İslamcı Perspektif

Türkiye'deki ana akım İslamcı çizgi, bir önceki başlıkta gösterildiği gibi, Türkiye'de Cumhuriyet'in ilanından itibaren bir müesses nizam sorunu olduğu savunmuş, bu doğrultuda Kürt sorununu da Türkiye'deki müesses nizamdan ve resmi ideolojiden kaynaklanan bir sorun olarak tanımlamıştı. Ana akım İslamcılığın bu görüşüne belirli ölçülerde katılmakla birlikte, Türkiye'deki radikal İslamcılığın meseleyi daha geniş bir perspektiften ele aldığını ve meseleye yönelik *ümmet merkezli* bir bakış açısını benimsediğini ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, radikal İslamcılar için Kürt sorunu, Türkiye'deki müesses nizam sorununu da içerisine alan daha büyük bir sorunun parçasıdır: *Ümmet sorunu*. Buna göre, İslam dünyası, 19. yüzyılın ortalarında Batılı milliyetçilik düşüncesiyle tanışmış, 20. yüzyılın başında ulus devletler sistemine intikal ederek paramparça olmuş ve neticede İslam ümmeti de uluslara bölünmüştür. Söz konusu devletlerin başında zalim ve işbirlikçi yönetimler bulunmakta ve bu yönetimler, zaten bölünmüş olan İslam ümmetine farklı ülkelerde büyük zulümler yapmaktadır. Yani, İslam dünyasının ve ümmetinin mevcut durumu, içerisinde birçok farklı sorunu barındıran bir sorunlar zinciri, bir sorunlar yumağı gibidir. Bu noktadan hareketle, radikal İslamcıların Kürt sorununu İslam dünyasının karşı karşıya olduğu ümmet sorununun bir parçası olarak gördüğünü ve bir *ümmet sorunu* olarak tanımladığını ifade etmek mümkündür. Bu açıdan da, radikal İslamcılar için, sorunun kaynağı yalnızca Türkiye'deki müesses nizam ve resmi ideoloji değil, aslında milliyetçiliğin ve ulus devletlerin bizatihi varlığıdır.

Öte yandan, radikal İslamcılar için de Kürt sorununda yabancı devletlerin payı bulunmaktadır. Ancak, radikal İslamcılar, bu konudaki değerlendirmesinde de, ana akım İslamcılardan belirli ölçüde ayrılmaktadır. Bir önceki başlıkta ifade edildiği gibi, ana akım İslamcıların birçoğuna göre, gelinen noktada, amaçları Türkiye'yi kontrol altına almak, zayıf düşürmek, hatta bölmek olan yabancı devletler, Kürt sorununu kullanarak bu amaçlarına ulaşmaya çalışmaktadır. Oysa radikal İslamcılar için, yabancı devletlerin kontrol altına almak, zayıf düşürmek ve bölmek istediği yalnızca Türkiye değil, İslam dünyası ve ümmetidir. Buna göre, emperyalist Batılı devletler, İslam dünyasına milliyetçilik düşüncesinin girmesini ve

yaygınlaşmasını, dahası, Kürt sorunu gibi birçok sorunun ortaya çıkmasını sağlayarak 20. yüzyılın başında zaten İslam dünyasını uluslara bölmüş ve zayıf düşürmüştür. Gelineen noktada, yapılmaya çalışılan ise Kürt sorununu araçsallaştırarak zaten birçok sorunla boğuşan İslam dünyasını daha fazla bölmek, İslam ümmetinin yeniden ayağa kalkmasına ve bütünleşmesine engel olmaktır.

Bu başlıkta, Türkiye’deki radikal İslamcılığın Kürt sorununun kaynağı ve niteleği konusunu nasıl değerlendirdiği Hamza Türkmen, Ali Bulaç, Hüseyin Okçu, Mehmet Pamak, Atasoy Müftüoğlu, Ercüment Özkan, Seyfettin Mut, Zülfikar Eroğlu, Nurettin Şirin, Selahattin Eş Çakırgil ve Altan Tan isimlerine referansla izah edilecektir. İlerleyen satırlarda görüleceği gibi, bu isimlerin hepsi, ana akım İslamcılara benzer şekilde, Kürt sorununun, belirli ölçülerde Türkiye’deki müesses nizamdan kaynaklandığı fikrine katılmakla birlikte, esas kaynağının Türkiye’deki müesses nizamın da dayandığı ulus devletler sistemi, yani milliyetçiliğin ve ulus devletlerin bizatihi mevcudiyeti olduğunu düşünmektedir. Öte yandan, 20. yüzyılın başlarında, İslam dünyasının ve ümmetinin ulus devlet ve milliyetçilik gibi Batılı yapı ve düşünceler vasıtasıyla emperyalist güçler tarafından zaten bölünmüş olduğu, yine radikal İslamcılarının hepsinin paylaştığı bir kanaattir. Bununla birlikte, 20. yüzyıl boyunca, Kürt sorunu gibi etno-politik meselelerin, İslam dünyasını daha fazla bölmek ve ümmetin yeniden birleşmesini önlemek amacıyla, emperyalist güçler tarafından araçsallaştırıldığı ve yönlendirildiği düşüncesinin Hamza Türkmen, Nurettin Şirin, Zülfikar Eroğlu ve Altan Tan gibi isimler tarafından vurgulandığı görülmektedir.

Hamza Türkmen’e göre Kürt sorununun, temelde birbiriyle bağlantılı iki nedeni bulunmaktadır. Buna göre, Kürt sorunu, bir boyutuyla “ulusal dayatmalara tepki olarak” doğmuştur. İslam coğrafyasında “Batı ile işbirliği esası üzerine kurulan ve tebalaştırdıkları halklara, ulus kimliğini üst bir kimlik olarak dayatan ulus devletlerin icraatı sonucu” olarak ortaya çıkmıştır. Yani, sorunun bir boyutu, “dayatılan ulus kimliğinin kapsamı dışındaki dil, kavim, tarih, renk farklılıklarına tahammülsüzlükten ve dolayısıyla Kürt halkı üzerindeki farklı ulusçu eğilimlerin

baskı ve zulümleri sonucunda yükselen infialden kaynaklanmıştır.”¹¹⁵ Türkmen meseleyi daha da somutlaştırmakta ve Kürt sorununun bir boyutuyla “Kürt halkının Türkiye’de uygulandığı gibi 1925 ‘Şark Islah Programı’nın 41 maddesi ve 12 Eylül Cuntası’nın 2932 sayılı yasağı ile kendi dilini konuşmasından men edilmesi”, “‘Mecburi İskan Kanunu’nun 11. maddesi a bendine ve 13. maddesinin 3. fıkrasına göre Batı Anadolu’nun muhtelit yerlerine sürülüp ve bu bölgelerde ortak köy ve mahallelerde yaşamlarının yasaklanması” ve “Kürt silahlı hareketleri bahane edilerek Kürt köylerinin boşaltılması, yakılması, seyahat ve haberleşme imkanlarının kısıtlanması ve bütün bunlarla beraber TC’nin kuruluşundan bu yana Türk kimliğinin dayatılması” gibi nedenlerden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹¹⁶

Türkmen için Kürt sorunu bir başka boyutuyla “sömürgecilerin yönlendirmek istediği” bir sorundur. Buna göre, Kürt sorununun kaynağı, İslam coğrafyasında “ulus toplumlar oluşturmak” arzusunda olan “İslam karşıtı güçler”in ve “Batıcı aydınlar”ın, “şekli ümmet yapısının zaaflarından” faydalanarak “her ulusa bir devlet idealini yaygınlaştıran modern söylemleri”dir. Söz konusu bu söylem, “Ortadoğu’nun ve tüm İslam coğrafyasının müslüman halklarını mümkün olduğunca İslam ortak paydasından uzaklaştırıp, ‘ulus devletler’ şeklinde bölmeye ve küçük parçalara ayırıştırarak yeniden yapılandırmaya çalışan emperyalist bir plan” olup, “bu ‘ulus kimlik’ ise işbirlikçi kadrolar aracılığıyla dayatılmaktadır.” Bu plan çerçevesinde, “ulus devlet” fikri, “emperyalist devletler tarafından” tarihsel süreç içerisinde “uluslaştırılmayan veya uluslaştırılmamış olan Kürt halkına”, adeta “bir elma şekeri gibi milli bayrak, milli marş, milli tarih, milli iktisat, milli kültür, milli din ve demokrasi aldatmacasıyla sunulmakta” ve böylece “Kürt ulusçuluğu palazlandırılmaya çalışılmaktadır.”¹¹⁷ Yani, “dayatılan ulus kimlikler karşısında ezilen, değişik mağduriyet, mahrumiyet ve katliamlara maruz kalan Kürt halkının tepkisini Kürt ulusçuluğuna kanalize edip, Kürt kimliğiyle modern bir toplum ve ulusal bir devlet oluşturmak arayışlarına” yönlendirilmesi, Kürt sorununu besleyen bir diğer faktördür.”¹¹⁸ Dolayısıyla, Türkmen’e göre Kürt sorunu, “iki boyutuyla da

¹¹⁵ Hamza Türkmen, “Kürt Sorunu’na Çözüm Arayışları ve İslami Tavır”, **Haksöz**, no: 78, Eylül 1997, s. 41.

¹¹⁶ **A.e.**, s. 42.

¹¹⁷ **A.e.**, s. 42.

¹¹⁸ **A.e.**, s. 42.

insanları farklı ve düşman kümeler haline getiren cahili çıkar ve hevesler, vahiy dışı ölçü ve bağlarla beslenmektedir.”¹¹⁹ Oysa, her ne kadar “Kürt ulusçuları ve PKK” meseleyi saptırıyor olsa da, Kürt sorunu, “Kürt halkının ezici çoğunluğunun ‘müslüman’ olması nedeniyle bir ümmet sorunu olarak görülmelidir. Ve sorunun çözümü için ümmeti ilgilendiren her platformda konu gündeme getirilmelidir.”¹²⁰

Türkmen, Kürt sorununun 1990’ların ortalarına doğru aldığı vaziyet konusunda hem PKK’yi hem de Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ni suçlamaktadır. Türkmen’e göre PKK “suçludur”, çünkü, “Kürt sorununu bölücülük ve ırkçılık istikametinde” kullanmaktadır. Öte yandan, Türkiye’deki mevcut rejim, Lozan’dan bu yana izlediği politikalarla “en büyük bölücülük tohumunu, ümmet bilincinden izler taşıyan bir halkın içine ulusçuluk ısırganını dikerek” ürettiği, “ümmet mirasından izler taşıyan” ve “Kürt’ü, Türk’ü, Laz’ı, Çerkez’i ile aynı acıları, aynı umutları, aynı sevinçleri” paylaşan bir toplumu, “etnik farklılaşma noktasına” getirdiği için daha fazla suçludur.” Türkmen’e göre bir yanda “laik-Türk misyonu”, diğer yanda “laik-Kürt misyonu” bulunmaktadır. Kürt sorunu konusunda Türkiye’deki mevcut rejimi daha fazla suçlu gören Türkmen’e göre “eğer bu ülkenin yöneticileri Türkiye halkının birlikteliğini ve ülkenin bütünlüğünü devam ettirmekte samimi iseler ilk olarak T.C.’nin döşediği laikliğe istikametlenmiş ve tek uluslu rayları değiştirmeyi düşünmeye başlamalı” ve sorunun “PKK sorunu değil, Kürt sorunu” olduğunu görmelidirler. Müslümanlar ise, bu tartışma özelinde “öncelikle iki tarafın da haksızlığını ortaya koymalıdır.”¹²¹

Ali Bulaç, Türkiye’deki Kürt sorununun temelinde “yakın tarihte ortaya çıkan köklü değişimler” bulunduğunu ifade etmektedir. “Tanzimat fermanının ilan edilmesinden sonra devletin merkezileşme isteği ile Cumhuriyet döneminin temsil ettiği kopuş”, Kürt sorununun başlangıcını oluşturmaktadır. Tanzimat ile başlayan Cumhuriyet ile devam eden süreç, “çok dinli, çok etnik gruplu ve çok kültürlü Osmanlı toplum modelinden tek boyutlu milli devlete adım atılması ile mantikî sonuçlarına” ulaşmıştır. Bulaç’a göre “milli devlet, ümmetin birliğini parçalamış, tarih boyunca bir arada, yanyana ve barış içinde yaşayan ümmet’i milletler’e

¹¹⁹ A.e., s. 42.

¹²⁰ A.e., s. 43.

¹²¹ Hamza Türkmen, “Kürt Sorunu ve Müslümanların Safı”, **Haksöz**, No:32, Kasım 1993, s. 6.

bölmüştür.” Bununla birlikte, “milli devlet”, özü itibariyle “bir etnik temelde tekil (üniter) ve totaliter olmak zorunda” olduğu için, “başka etnik toplulukların varlığını yok saymayı ve temel seçilen hakim etnik grup içinde asimilasyonu gerektirir.” Dolayısıyla, “böyle bir proje çoğulcu ve katılımcı olamayacağından kaçınılmaz olarak baskıcı ve totaliter” olmuştur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden bu yana, “Misak-ı Milli sınırlarından ibaret Türkiye’de, İran’da ve daha sonraları siyasi bağımsızlıklarına kavuşan Suriye ve Irak’ta” gerçekleşen durum da budur.¹²²

Meseleye “Türkiye özelinde” bakıldığında, Bulaç, “Kürt halkının maruz kaldığı baskıların” birkaç temel nedeninin bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre, “yeni kurulan üniter ve milli devlet”, “kuruluş ideoloji ve örgütlenme modeli dolayısıyla”, yani doğası gereği, diğer tüm farklı gruplar gibi, “‘Kürt’ fenomenini” de reddetmiş ve “herkesi Türkleştirme politikalarını” benimsemiştir. Kürt halkının şiddetli baskılara maruz kalmasının diğer bir nedeni de, I. Dünya Savaşı sonrası dönemde, “Araplar’ın aksine Türkler yanında yer alan Kürtler’in 1925 yılında Şeyh Sait önderliğinde yeni kurulan Kemalist cumhuriyete karşı isyana” kalkışmış olmasıdır. Şeyh Sait isyanını, Bulaç, “Kürt kimliğinin tanınması talebi yanında ağırlıklı olarak din adına yapılmış bir isyan” olarak değerlendirmektedir.¹²³ Yani, “müslüman ve Kürt olmak, insanı yeni rejim gözünde iki defa ve ölümüne suçlu kılmaya” yetmekteydi.¹²⁴ Dolayısıyla, “bu yüzyılın başından beri uygulanmakta olan seküler, laik, milliyetçi, şoven, ırkçı ve ayrımcı politikalar” yüzünden, Kürt sorunu, “içinden çıkılmaz hale” gelmiştir. Gelineen noktada, “bölge halklarını (şuub) ve topluluklarını (kabail) bir arada tutan din temelindeki ortak değerler tahrip edildiği için, insanlar bir arada yaşamak için artık geçerli sebepler görmemeye başladılar ve birbirlerini gırtlaklayacak husumetlere düştüler.”¹²⁵

Hüseyin Okçu için, bir ümmet sorunu olan Kürt sorununun temel nedeni, milliyetçilik düşüncesinin İslam dünyasına girişi ve ümmet bilincini ortadan kaldırmasıdır. Buna göre, “milliyetçilik akımlarının İslam dünyasına girmesiyle birlikte Müslüman kavimler arasında başgösteren trajik mücadele”, oldukça ağır bir

¹²² Ali Bulaç, “Kürt Sorunu ile Kafkasya ve Balkanlardaki Etnik Çatışmaların Mukayesesi”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 31-32.

¹²³ **A.e.**, s. 32.

¹²⁴ Ali Bulaç, “İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu”, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 93.

¹²⁵ **A.e.**, s. 109.

yıkıma neden olmuş ve “milliyetçilik mikrobu”, İslam dünyasındaki “‘ümme’ bilincini” yok etmiştir.¹²⁶ Okçu’ya göre esas mesele, “Kürt, Arap, Acem, Türk sorunu”, yani aslında “bir ırk sorunu” olmayıp, “meselenin özünde ‘Ümme’ anlayışı” bulunmaktadır. “Ümme sorununun egemen olduğu bir bölgede veya ülkede ırkların hakimiyetinden veya mazlumiyetinden sözedilme imkanı olmaz.”¹²⁷ Bu çerçevede, Okçu, “Kürtleri, İslami kimliklerinden sıyrarak” değerlendirmenin meseleyi analiz etmek isteyenleri yanlış sonuçlara götüreceğini ifade etmektedir.”¹²⁸ Çünkü, Okçu’ya göre Kürtler Müslümandır ve dolayısıyla “Kürtlerin sorunu Ümmetin sorunudur.”¹²⁹

Mehmet Pamak, her şeyden önce, Kürt sorunu konusunda bir takım Müslüman çevrelerin sergilediği tutumunu eleştirmektedir. Pamak, bazı Müslümanların “Türkiye’de tüm müslümanlara zulüm yapılmıştır. Kürdler için bir ayırım söz konusu değildir” diyebildiğini ve bunu diyenlerin sayısının azımsanmayacak düzeyde olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰ Pamak, esasen Türkiye’deki tüm Müslümanlara zulmedildiği fikrine katılmaktadır: “Bu ülkede totaliter, baskıcı, kan dökücü, (Kemalizm dinini topluma dayatan) teokratik, zalim, Kemalist kadroların hakimiyetindeki yönetimler 70 yıldır ideolojik ve ekonomik boyutlu zulümleri tüm ülke insanı ve özellikle Müslümanlar üzerine amansızca hakim kılmışlardır.”¹³¹ Bununla beraber, Pamak’a göre Kürtlere, “hem müslüman hem de Kürd oldukları için diğerleri ile mukayese dahi edilemeyecek derecede” zulmedilmiştir:

“Türk ırkçılığı üzerine oturan resmi ideolojinin Kürdleri yok sayan inkarcı, asimilasyoncu, meşru haklarını istedikçe de kan dökücü, militarist politikaları, sağır kulakların dahi duyabileceği, kör gözlerin dahi görebileceği boyutlarda bir gerçeklik olarak 70 yıldır ve inatla müslüman Kürd halkı üzerinde sürdürülmektedir... Bu topraklarda yaşayan pekçok kavimden biri olan Kürdler Türklerden sonra en fazla

¹²⁶ Hüseyin Okçu, “Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur”, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 193.

¹²⁷ **A.e.**, s. 196.

¹²⁸ **A.e.**, s. 192.

¹²⁹ **A.e.**, s. 192.

¹³⁰ Mehmet Pamak, “Kürt Sorunu ve Müslümanlar (Özeleştirisi)”, **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 276.

¹³¹ **A.e.**, s. 276.

nüfusa sahip oldukları için özellikle asimile edilmeye çalışılmış ve buna direndikçe de amansız zulüm ve işkencelere muhatap olagelmışlerdir.”¹³²

Pamak’a göre, “Kürtlere, Kürd oldukları ve böyle kalmak istedikleri için yapılan zulüm, işkence ve katliamların” teferruatına girmeye ihtiyaç olmayıp, yalnızca “Allah’ın ayetlerinden olan dil ve kavmi kimliklerinin yasaklanmış olması, asimilasyon için gerçekleştirilen mecburi iskanlar, göçe zorlamalar, ıslahat planları vs. dahi zulmün şiddetini ve farklılığını ortaya koymaya yetecek mahiyettedir.”¹³³ Bununla beraber, Pamak için, Kürt halkının sorunlarıyla ilgilenmek, Müslümanlar için “İslam’ı bırakıp da bu meseleyi dava edinecekler” anlamına gelmemektedir, gelmemelidir. Bu noktada Pamak, Kürt sorununun “başlıbaşına bir dava” olmadığını ve “ana İslam davasının ilgi sahası içinde bir cüz” olduğunu özellikle ifade etmektedir:

“Hiç şüphesiz, bir elimize güneşi bir elimize ayı verseler vazgeçmeyeceğimiz davamız İslam davasıdır. Mazlum-mustaz’af kesimlerle ilgilenmek de bu davamızın bir gereğidir. Kürd meselesi ile ilgilenmek, mazlum Kürd halkının haklarından yana zalimlere karşı tavır koymak da, aynen mazlum Boşnaklar için Sırlara, mazlum Azeriler için Ermeni saldırganlara, mazlum Filistin halkı için İsrail’e konulan ve konulması da gereken tavırlar gibi İslam davasının muhtevasında yer alması gereken bir alt başlıktır. Mesele böyle idrak edilmelidir.”¹³⁴

Dolayısıyla, Pamak, Kürt sorununun Müslümanlar için “müstakil” bir sorun olmadığını, “diğer sorunlar gibi İslam davasının ilgilenmek zorunda olduğu sorunlardan bir sorun” olduğunu ifade etmektedir. Yani, “işçi hakları, gecekondular meselesi, karakollarda işkence görenlerin hakları ile ilgilenmek ne ise, Kürdlerin hakları ile mazlumiyetleri ile ilgilenmek de odur.”¹³⁵

Atasoy Müftüoğlu, Kürt sorununun temelinde milliyetçilik düşüncesinin ve ulus devlet politikalarının olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, Osmanlı topraklarının paylaşılmasının ardından, Kürt halkı, “beş ayrı parçaya bölünmek

¹³² A.e., s. 276

¹³³ A.e., s. 278.

¹³⁴ A.e., s. 295-296.

¹³⁵ A.e., s. 296.

zorunda kalmıştır.” Bugün tanıklık edilen “pek çok sorunun kaynağında bu yapay devletler, yapay sınırlar ve yapay kültürler” bulunmaktadır. Cumhuriyet’in ilanının ardından “TC tarihte ilk kez kendisine yeni bir kimlik arama ihtiyacı duymuş”, bunu yaparken “batıdaki kimi tanımlara” başvurmuş, bu doğrultuda, “daha çok ulusal bir pragmatizmle, bir tür pozitivizmle, bir tür romantizmle destekleyen bir tarih görüşünü”, yani “Türk Tarih Tezi”ni “resmi tarih görüşü olarak kurumsallaştırmıştır.” Söz konusu “resmi tarih görüşü” ise, “Türklerin üstünlüğü fikrine dayalı bir siyaseti zorunlu kılmış” ve “bu siyaset Kürdistan’la Kürt halkına da dayatılmıştır.” Bu süreçte, “TC rejimi” tarafından “bütün bir Kürdistan’da dağa taş a ‘Ne Mutlu Türküm Diyene’, ‘Bir Türk dünyaya bedeldir’ şeklinde şiarlar” yazılmış, “Kürt halkının varlığı inkar edilmek istenmiş”, “Kürt dili inkar edilmiş”, hatta “‘Kürt’ kelimesi bile yasaklanmıştır”¹³⁶ Müftüoğlu’na göre, gelinen noktada, “PKK eylemleriyle” ilişkilendirilerek, “Kürt halkına yönelik bir düşmanlık” tahrik edilmeye çalışılmakta ve Kürt halkının tamamı “PKK’lı olarak görülme” istenmektedir. Bu çerçevede, “iki halkı karşı karşıya getirmeyi amaçlayan bir süreç” hızlıca ilerlemektedir.¹³⁷ Oysa Kürt sorununun “PKK sorunu olarak” ele alınmaması gerekir.¹³⁸ Çünkü, “Kürt sorunu”, yalnızca “bu dönemin değil, bütün tarihsel dönemlerin sorunu olarak bugüne gelmiş” bulunmaktadır, dolayısıyla da “İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu genel sorunların bir parçasıdır, bir unsurudur.”¹³⁹

Ercüment Özkan, Kürt sorununun kaynağında milliyetçilik düşüncesi ve ulus devletler bulunmaktadır. Özkan’a göre, “bölgesel ve milli devletler” bölge halklarına “göz yaşı ve sefalet” dışında bir şey getirmemiştir. Bu, “Kürdü ile Türkü ile, Acem’i ile Arabı ile bölgenin müslümanım diyen insanların bilmesi gereken, biliyorsa tekrar hatırlaması ve altını çizmesi gereken bir gerçek” olarak ortada durmaktadır.¹⁴⁰ Özkan için Türkiye’deki mevcut rejim tarafından benimsenen milliyetçilik anlayışı çerçevesinde yürütülen ve Kürt sorununu da ortaya çıkaran politikaların kabul edilebilir hiçbir yanı bulunmamaktadır. Çünkü, Allah, “insanları kabile ve boylar halinde” yaratmış ve “bu hallerinden ötürü bir boyun diğerine, bir soyun diğer soya

¹³⁶ Atasoy Müftüoğlu, “Kürt Sorunu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Mazlum-der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 206-207.

¹³⁷ **A.e.**, s. 208.

¹³⁸ **A.e.**, s. 206.

¹³⁹ **A.e.**, s. 205.

¹⁴⁰ Ercüment Özkan, “Kürdistan mı Kuruluyor Yoksa!”, **İktibas**, No: 149, Mayıs 1991, s. 7.

üstünlüğünden veya aşağılığından söz etmemiştir.” Kavimler arasında farklılıklar bulunmakla birlikte, “bu farklılıklar bizâtihi üstünlük sebebi sayılamamış” ve “Allah katında üstünlüğün yalnızca ve özellikle ‘takvâ’ya dayalı olduğu belirtilmiştir.”¹⁴¹ Dolayısıyla, “ırklar arasında bir üstünlük bulunmadığı gibi, renler arasında da bir üstünlük yoktur. Diller arasında bir üstünlük bulunmadığı gibi coğrafyalar arasında da bir üstünlük yoktur.”¹⁴²

Seyfettin Mut için, Türkiye’deki Kürt sorunu dahil olmak üzere, aslında “İslam ümmetinin temel sorunlarından biri ulusal devletlerdir. Buna göre, İslam ümmetinin yenik düşmesinin ardından, “etnik temelde” kurulmuş olan bu “devletçikler”, gerek “siyasal ve iktisadi” gerekse “medeniyet bağlamında” düşünüldüğünde, “ümmeğin kısa ve uzun vadeli yeniden inşasının en önemli engelleri” olarak görünmektedir. I. ve II. dünya savaşlarının ardından “dünyayı paylaşan emperyalist güçler”, söz konusu “ulus devletleri” kurmuş, bununla birlikte, “Filistin, Kürt ve Keşmir gibi Müslüman toplulukları belki de bugünkü müdahale edebilme şansını da düşünerek ayrı tutmuş ve civar devletlerin iradesine terk etmişlerdir.” Gelinek noktada ise, sorun, “emperyalist güçlerin”, soğuk savaşın ardından oluşan konjonktürde meseleye müdahil olması ve “bu yanlış paylaşımın dışında kalmanın” yarattığı öfkeyle hareket eden “toplulukların geç kalmış uluslaşma çabalarının tebarüz emesidir.”¹⁴³

Zülfikar (Ebubekir) Eroğlu da Kürt sorununun temel nedeninin milliyetçilik olduğunu ifade etmektedir. Eroğlu’na göre, Osmanlı’nın yıkılmasının ardından, “T.C. rejimi”, halkların, yüzyıllar boyunca devam etmiş olan ve “İslam’ın birleştirici ümmet anlayışından kaynaklanan birlikteliğini Türk ırkçılığı politikalarıyla yok etmiş” ve “Allah diyen herkesi uyduruk mahkemeler” kurarak katletmiştir. Bu süreçte mevcut rejim, söz konusu “katı ırkçı politikalarını da özellikle Kürt halkı üzerinde yoğunlaştırmış”, “Kürt halkı ve gerçekliğini” inkar etmiştir.¹⁴⁴ Yani, Osmanlı’nın ardından kurulan ve “yeni dini Kemalizm” olan “T.C. rejimi”, “İslam düşmanlığı” ve “nasyonalizm” esaslarına göre inşa edilmeye çalışılmış ve bunun “en

¹⁴¹ Ercüment Özkan, “İslam ve İnsanlar”, **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Soru Yayıncılık, 1992, s. 220.

¹⁴² **A.e.**, s. 222.

¹⁴³ Seyfettin Mut, “Kürt Sorunu: Hala Vakit Var”, **Değişim**, No:39, Aralık 1996, s. 15.

¹⁴⁴ Zülfikar Eroğlu, “Coğrafya, İslâm ve Kürtler”, **Müslüman Genç**, No: 4, Nisan 1991, s. 14.

ağır faturası” da “Kürt halkına” çıkartılmıştır. Bu süreçte ise, “Kürdistan halkı hem yüksek İslami hassasiyetinden ve hem de nasyonalist politikalara karşı geliştirdiği direnişlerinden ötürü katliamlara, sürgünlere ve özel kanunlara kalmıştır.”¹⁴⁵ “T.C. rejimi”, izlediği bu politikalarla, “halkların birbirlerine yabancılaşmasını da sağlamış ve İslamın ümmet anlayışına da büyük bir darbe vurmuştur.”¹⁴⁶ Eroğlu bu süreçte emperyalist güçlerin de İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu durumdan faydalanmaya çalıştığını ifade etmektedir:

Bu politikalarla karşı karşıya getirilen İslam ümmetinin halklarının bu durumu emperyalizmin sağ ve sol kanatları tarafından da kışkırtılmış hatta zaman zaman emperyalizmin cepheleri bu halkları daha kolay sömürebilecek bir konuma getirebilmek için birbirlerine kırdırırken bazen birine bazen öbürüne destek vermiştir.”¹⁴⁷

Eroğlu için, “emperyalizm”, Kürt sorunu konusunda “masum değildir”, ancak, bölgedeki “egemen rejimlerden daha fazla suçlu değildir.”¹⁴⁸ Çünkü, emperyalizmin yaptığı şey mevcut durumu kullanmaktır:

Evet emperyalizm pek çok defa Kürt savaşçılarına umut ışığı verip onları ayaklandırmış ve tüm bu ayaklandırmalarda da onları yarıyolda bırakıp katledilmelerine, sürülmelerine, kırılmalarına sebep olmuştur... Ama şurası açıktır ki emperyalizmin tek yaptığı kökeninde bölge egemen-ırkçı rejimlerinin Kürt halkına dayattığı sömürü amaçlı sindirme, yoketme ve köleleştirme politikalarından kaynaklanan yarayı kaşımadır. Yoksa bu yara bu bölgenin kendi bünyesindeki anlayışlarda zaten mevcuttur. Emperyalizm var olan bu yarayı bölge devletlerinin istikrar kazanmaması, güçlenmemesi ve bölge müslüman halklarının birliktelik oluşturmaması için elbette ki kaşıymaktaydı ve kaşımaya da devam edeceklerdir.”¹⁴⁹

Nurettin Şirin, her şeyden önce, İslam dünyasındaki mevcut “ulusal” sınırların “emperyalist irade ile; çok yönlü komplo, saldırı, işgal ve ihanetler

¹⁴⁵ Zülfikar Eroğlu, “Coğrafya, İslâm ve Kürtler (2)”, **Müslüman Genç**, no: 5, Mayıs 1991, s. 19.

¹⁴⁶ Eroğlu, “Coğrafya, İslâm ve Kürtler”, s. 14.

¹⁴⁷ **A.e.**, s. 14-15.

¹⁴⁸ Zülfikar Eroğlu, “Coğrafya, İslâm ve Kürtler (3)”, **Müslüman Genç**, No: 6, Haziran 1991, s. 23.

¹⁴⁹ **A.e.**, s. 23.

neticesinde” çizildiğini ifade etmektedir.¹⁵⁰ Bununla birlikte, Şirin’e göre, geçmişte, “İslam ümmetini ulusal sınırlarla parçalayıp kukla ulus devletlerini ortaya çıkartan emperyalist irade”, bugün “ABD önderlikli ‘Yeni Dünya Düzeni’nde ulusal sınırlara ilişkin bir ‘re-organizasyon-yeniden yapılanma’ projesiyle yeni bir sömürge hesabı” içindedir. Geline nokta, “Kürdistan coğrafyasındaki ulusal sınırlara ilişkin yeni düzenleme girişimleri de”, söz konusu “Yeni Dünya Düzeni’nin köşe taşlarından biridir.”¹⁵¹ Dolayısıyla, Şirin için, Kürt sorununun çözümü hususunda başvurulacak “güç ve irade”, ne “ABD önderlikli emperyalizmin ‘Yeni Dünya Düzeni’” ne de “gasbettiği hakları, mazlum halkalara bir bağış ve ulufe olarak lütfedecek olan zalim faşist rejimler veya ulusalcı Kürd hareketleri” olabilir. Çünkü Kürt sorunu “Müslümanların meselesidir”, “İslami temelli bir mücadele” ve “direniş” ile çözülecektir.¹⁵²

Selahaddin Eş Çakırgil, Kürt sorununu müstakil bir sorun olarak değerlendirmemek gerektiğini, sorunun İslam dünyasındaki mevcut milliyetçilik sorununun bir parçası olduğunu ve milliyetçiliğin kaynağının da aslında İslam dünyası dışındaki güçler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, bugün, İslam dünyası, “bütün Müslümanları İslam tarihi boyunca hep ilgilendiren, meşgul eden bir çetin mes’ele olarak ‘nasyonalizm, kavmiyetçilik veya milliyetçilik’ mes’elesiyile” karşı karşıyadır. Esasen, “İslam, böyle bir mes’ele tanımazken” ve geçmişte “bu gibi mes’eleler” karşısında “kesin çözüm yolları göstermişken”, bilhassa son bir kaç yüzyıldan beri “‘şeytani güçler cephesi’ İslam’ın karşısına böyle bir mes’ele çıkarmak için elinden geleni yapmıştır-yapmaktadır.” Kürt sorunu da “bunlardan sadece birisidir.”¹⁵³ Bu açıdan, Müslümanlar, kendilerine “zorla yüklenmek istenen, sun’î, yapmacık, gayri tabii bir mesele” ile karşı karşıyadır. Öte yandan, yine bu sorun, “İslam topraklarına tahakküm eden gayrimeşru (İslam dışı) rejimlerin” olduğu kadar, bu rejimlere “uşaklık edenlerin” de izlediği politikaların “tabii ve kaçınılmaz bir neticesidir.”¹⁵⁴ Yani, “kavmiyetçilik”, aslında reddedilmesi ve gelişim

¹⁵⁰ Nurettin Şirin, “Kürt Sorununun Çözümünde İslamilik ve Tutarlı Tavrı Üzerine..”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 346.

¹⁵¹ **A.e.**, s. 347.

¹⁵² **A.e.**, s. 349.

¹⁵³ Selahaddin Eş Çakırgil, “‘Kürt Mes’elesiy’ İslam’ın İnsana Bakışından Ayrı Düşünülemez!...”, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 171.

¹⁵⁴ **A.e.**, s. 178.

göstermesine kesinlikle imkan tanınmaması gereken bir “cereyan” olmakla birlikte, “kafir güçler tarafından, şeytani güçler tarafından planlanmış, gündeme getirilmiş”, dahası, “İslam toplumlarının ve onların başındaki idarecilerin de İslam’a tamamen arka çevirmeleriyle daha bir gelişmek imkanı bulmuştur.”¹⁵⁵ Dolayısıyla, Çakırgil için Türkiye’deki mevcut rejimi de hedef almaktadır:

“T.C. rejimi ‘laik’ (vahy’i reddeden ve ona düşman) bir rejim olduğu için, Anadolu’nun müslüman halkına son 70 yıl boyunca, nice saçmalıkların ve zulümlerin yanı sıra, kavmiyetçilik zulüm ve saçmalığını tattırdı ve hatta bu zulmü geniş kitlelere benimseterek icra da ettirdi ne yazık ki... Laik rejim, İslam’ın karşısına ‘Türk kavmiyetçiliği’ni çıkarmak taktiğine başvurdu. Çünkü, bu silah Türk kavminden olmayan diğer kavimlerin de mukabil kavmiyet davalarına sarılmalarına müncer olabilir ve böylece müslüman toplumların birbirine en azından kuşkuyla bakan bir ‘yamalı bohça’ manzarası sergilemeleri temin edilebilirdir.”¹⁵⁶

Çakırgil’e göre, “laik T.C. rejimi, daha kuruluşunun ilk yıllarından itibaren, nasyonalist duyguları takviye etmek isterken”, bunun için gerekli olan “bir başka kavmin ezilmesi”, “bir başka kavme ağalık taşlanması” ve “karşısında efelenilen kavmin alçaltılması” gibi anlayışları “kendi ideoloji için zaruri görüyor ve bu çerçevede, “Kürd halkına uyguladığı tahakküm ve zulmü, tesadüfen değil, bilerek yapıyordu.”¹⁵⁷ Esasen, “eskiler, gayet tabii olarak, hiçbir ard düşünceye yer vermeksizin, ‘Afganistan, Arabistan, Lehistan, Gürcistan’ der gibi, Kürdistan da derlerdi.” Hatta, Osmanlı Devleti’nin son ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında da “Kürdistan demek suç değildi”, oysa, “sonra Kürdistan bir anda yok oldu.” Yüzyıllardır var olan “Kürd kavmi tebaruh etti (buharlaştı) sanki”, dahası, “eritmeleri, terbiye edilmeleri gereken bir ‘dağ Türkleri’ deyimini öne çıkarıldı.” Bu süreçte, “Türk nasyonalizminin, Kemalist tahakküm döneminin baskıları”, herkesin üstüne “bir kurşun ağırlığıyla çöktü.”¹⁵⁸

¹⁵⁵ A.e., s. 172.

¹⁵⁶ A.e., s. 174-175.

¹⁵⁷ A.e., s. 181-182.

¹⁵⁸ Selahaddin Eş Çakırgil, “Kavmiyet Mes’elesinden Şeyh Said’e ve Bugüne Uzanan Bir Acılı Çizgi Üzerinde...”, **Tevhid**, No: 19, Haziran 1991, s. 26.

Öte yandan, Kürt sorunu konusunda Müslümanların da “suçlu” olduğunu ve yalnızca “laik rejimi suçlayarak bu ağır ve çetin derdin pençesinden” kurtulmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü Çakırgil’e göre, “müslüman Kürd halkının kendileri adına silaha sarılıp laik rejime karşı mukavemet edenler yanında sahnede görünmesine kadar” neredeyse hiçbir Müslüman, “müslüman Kürd halkının çektiklerini” dile getirmemiş, zulme karşı çıkmamış ve “yapılanları İslam nokta-i nazarından değerlendirmek hassasiyeti” gösterememiştir. Dahası, Müslümanlar, bu tavırlarıyla da “bilerek veya bilmeyerek, isteyerek veya istemeyerek, laik rejimin yanı başında, onun müttefiki ve halk içindeki tabanı ve dayanağı olarak” yer almıştır.¹⁵⁹ Müslümanların çoğu, “İslamî” sorumluluklarını “Misak-ı Milli sınırlarının ötesinde” düşünmediği gibi, “Misak-ı Milli (Milli Yemin) diye adeta kutsallaştırılan meşhur prensiplerin” Müslümanları “ancak Türkçü sınırlar içinde düşünmeye ve tavır sergilemeye çektiğini” bilmemiş veya hatırlamak istememiştir.¹⁶⁰ Hala birçok Müslüman, “‘Kürt ve Türk arasında bir fark yoktur’ demekte, ancak, ‘‘tabii biz Türkler daha bir eşitiz’ manasını verecek bir tavır” sergilemektedir. Yine birçok Müslüman, “bugünlerde duyguları iyice rencide olan Müslüman Kürdler’in ‘Kürt’ olarak fazlaca zikredilmesinden rahatsız olduklarını ifade ediyor” ve “bunun sebebi olarak da kendilerinin hiç de Türkçülük yapmadıklarını Kürdler’in ise Kürtçülük yaptıklarını ileri sürüyorlar.” Buna karşın, “aynı yanı sıra kendilerinin de düştüklerini kabullenmiyorlar.”¹⁶¹ Oysa, “Osmanlı’nın son döneminde daha bir azgınlaşan kavmiyetçi duygular, İttihad-Terakki’cileri Arab dünyasında, zorla Türkçe konuşturmak sapıklığına” iterken, “T.C.’de Kürd kavmine karşı yapılanların da aynı mahiyette bir sapıklık olduğu” gerçeğini “iyi müslüman sayılan Türkler” dahi “farkedemedi” ve “o zulümlere karşı çıkmadı.”¹⁶² Çakırgil şöyle devam etmektedir:

“Nihayet, bir gün, yapılan bu zulümlere karşı direnmeler hatta yanlış şekilde ve yanlış noktalardan patlak vermiş olsa bile, silahlı mücadeleye döndüğü zaman bazılarımız zulmün acı meyvasının nelere mal olmakta olduğunu biraz-biraz anlar gibi oldu. Ama, yine de, Bulgar komünist rejiminin müslümanlara uyguladığı isim değiştirme

¹⁵⁹ Çakırgil, “‘Kürt Mes’elesî’ İslam’ın İnsana Bakışından Ayrı Düşünülemez!...”, s. 183.

¹⁶⁰ A.e., s. 184.

¹⁶¹ Çakırgil, “Kavmiyet Mes’elesinden Şeyh Said’e ve Bugüne Uzanan Bir Acılı Çizgi Üzerinde...”, s. 25-26.

¹⁶² Çakırgil, “‘Kürt Mes’elesî’ İslam’ın İnsana Bakışından Ayrı Düşünülemez!...”, s. 182.

mecburiyetine karşı hassasiyeti, laik T.C. rejiminin, müslüman Kürd halkına uyguladığı benzer zorbalıklarda da hissedemedik ve feryad etmedik. Şimdilerde bazıları, zahiren haklı olarak, ‘yahu, bu rejimin Türkiye Cumhuriyeti adını taşımasına bakıp da, onun bir Türk rejimi olduğunu mu sanıyorsunuz? Bu rejim, en azından, Kürdleri ezdiği kadar Türkleri de ezmemiş midir sanki?’ diye sormaktadırlar ama, eğer bu soru, gerçekten de safiyetle soruluyorsa, bunu soranlar, kendi kavimlerinin adına kurulan zulüm rejimine karşı çıkıp, ‘bizim adımıza kurduğunuz bu zulüm düzeninin hele de müslüman Kürd halkına yaptığı zulümlerine seyirci kalamayız’ diye amelî bir direniş gösterebilmişler midir?’¹⁶³

Altan Tan, Kürt sorununun ortaya çıkışının modern ulus devletlerin kuruluş süreciyle doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, “her ulusa bir devlet fikri propaganda edildikçe, Osmanlı Devleti’ndeki yenilikçi hareketler bu yeni modeli uygulamaya” çalışmış ve bu doğrultuda da “yüzyıllardan beri kendi müstakil beylikleri halinde iç işlerinde bağımsız yaşayan Kürtlerin” mevcut “özerk yapısına müdahale etmeye” kalkışmıştır. Bu durum da, doğal olarak, söz konusu “yeni anlayıştaki devlet yöneticileriyle, Kürt feodalleri arasında çatışma çıkması” sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte, “Kürdistan”, bir yandan “önce Tanzimat sonrasında, daha sonra da I. Cihan Harbi’nden sonra tam olarak Rusya, İran, Türkiye, Irak ve Suriye arasında” paylaştırılırken, diğer yandan, bölgenin “eski özerk yapısı” da bütünüyle sonlandırılmıştır. Dahası, “bununla da yetinilmeyerek bu kavim üzerinde, asimilasyon, inkâr ve şiddete, sömürüye dayalı bir baskı politikası” uygulanmıştır.¹⁶⁴ Yani, Tan’a göre, “Kürdistan beş parçaya bölünmüş ve buldukları coğrafyada Kürtlerin kimlikleri inkar edilmiştir.” Kürtler, “dillerini” konuşmamakta, Kürtlerin “TV kanalları”, bunun yanı sıra “gazete, dergi ve kitapları” bulunmamaktadır. Bazı Fars tarihçiler, Kürtleri “Fars olarak”, bazı Arap tarihçiler “Arap olarak” kabul etmekte, bazı Türk tarihçiler ise “hepten ‘Siz Türksünüz!’” demektedir.¹⁶⁵ Tüm bunlar, “Kürt sorununu oluşturan ve bugüne getiren temel unsurlardır.”¹⁶⁶ Tan, şöyle devam etmektedir:

¹⁶³ A.e., s. 182-183.

¹⁶⁴ Altan Tan, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 113-114.

¹⁶⁵ A.e., s. 116.

¹⁶⁶ A.e., s. 114.

“70-80 senedir Kürt coğrafyası bu yeni düzenlemeyi kabul etmiyor. Sorunun kaynağı budur. İran Şahı varken, Kürt feodale karışmıyordu. Osmanlı varken Cizre’deki Botan emiri müstakil hareket ediyordu. Ancak modern ulus devletler kurulduktan sonra, 1800’lerden itibaren safha safha, özellikle de 1900’lerden sonra bu devletler tam nüfuz etmeye başladılar. Doğan çocuğa verilecek isimden tutun, gençlerin askere alınmasına kadar her alanda bu devletler tahakkümlerini sürdürdüler. Baskı, inkâr, asimilasyon; ekonomik açıdan sömürü politikaları ile bu halkın kimliği yokedilmeye çalışıldı.”¹⁶⁷

Meselenin Türkiye boyutuna bakıldığında, Tan, sürecin benzer şekilde ilerlediğini belirtmektedir. Tan’a göre, “Türkiye Cumhuriyeti”, aslında geçmişte “çok uluslu” ve “çok dinli” bir coğrafya üzerinde bulunmakla birlikte, dünya genelinde “Fransız İhtilali’nden sonra yaygınlaşan Ulus-Devlet teması esaslarına” dayanılarak kurulmuştur. “Demokrat olmayan”, aksine “totaliter olan” bu “Cumhuriyet (TC)” de “İslam dini ve Kürt halkını kendisine düşman olarak” belirlemiştir. Böylece, “Batıcı materyalist ve laik olmanın gereği” olarak “İslamiyet”, “Ulus-Devlet olmanın gereği olarak da Kürtler” tasfiye edilmeye çalışılmış, bu süreçte “Müslüman Kürtler ise hem Kürt hem de Müslüman olmaları nedeniyle daha büyük bir zulme” uğramıştır.¹⁶⁸ Bununla birlikte, Tan, Kürt sorunu konusunda İslamcıların da belirli hatalar yaptığını ifade etmektedir. Tan’a göre, “1950’lere kadar Türkiye’deki İslamcılar dünyadaki hakim sisteme ve Türkiye’deki rejime karşı” olmasına rağmen, “Demokrat Parti ile aldatılmaya başladılar.” “Sağcı, hükümetler”, bir takım sosyal, siyasi ve ekonomik taleplerini karşılayarak, “müslümanların desteğini sağladı” ve “bu yolla müslümanlar, muhafazakar hale dönüştürüldü.” Böylece Müslümanlar, “Kürt meselesini, Kürdistan’da yaşanan soykırım, zulüm ve baskıyı görmez bir noktaya getirildi ve zulme karşı gibi önemli ve temel vazifelerini ihmal eder oldular.” Dahası, “Müslümanların bıraktığı bu boşluğu” da “Batıcı aydınlar doldurdu.” Yani, “bugün Kürt halkının meşru taleplerinin savunulmasının laiklere, demokratlara, sosyalistlere, liberallere kalmasında Müslümanların büyük kabahatleri” bulunmaktadır. Geline noktada ise, “bu boşluğu doldurma işini PKK iyi organize edebilmiştir.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ A.e., s. 114.

¹⁶⁸ Altan Tan, “Güneydoğu’daki Olaylar, Kürt Sorunu, TC, PKK ve Müslümanlar”, **Tevhid**, No:33, Eylül 1992, s. 71.

¹⁶⁹ Tan, **Kürd Soruşturması**, s. 122-123.

Öte yandan, Tan da meselenin emperyalizmle ilişkili bir boyutu bulunduğu dile getirmektedir. Buna göre, bugünlerde “Batı” tarafından “Türkiye’ye” biçilen bir “rol” söz konusudur. Bu “rol de yeni dünya düzeninde Batı’ya, Amerika’ya jandarmalıktır, uşaklıktır, hatta kâhyalıktır.” Yani, “Türkiye’nin yeni görevi, Orta Asya’da, Kafkasya’da, Balkanlarda emperyalistlerin kâhyası, taşeronu olmaktır.” Emperyalistler, “aldıkları ihaleyi, az bir parayla Türkiye’ye yaptıracaklar”, bu doğrultuda da, bir yandan, “bunların öz kaynaklarını Türkiye emperyalistlere peşkeş çekecek”, diğer yandan “Türkiye bunların, ahlâk, kültür ve sistem yönünden İslami bir çizgiye kaymasını önleyecek.” Ayrıca, “Türkiye’nin Ortadoğu’daki rolü” de “Suriye, Irak, Ürdün ve Arabistan’da gelişen İslami akımlara karşı engel olmak, jandarmalık yapmaktır.” Bu noktada, “Kürtlerin bir talihsizliği de Batının menfaatlerinin Türkiye’de çok fazla olması ve Türkiye’ye Kürtlerin vasiliği rolünün de yüklemiş olması” olarak görünmektedir. Çünkü, “bu halkın bünyesinde İslami dinamikler çok güçlü” olup, “Kürtler, bugün Ortadoğu’da en az batılılaşan halk” durumundadır. Dahası, emperyalistlerin de, Kürt halkının “İslami bir hareketin temel dinamiği olması tehlikesini önlemesi gerekiyor.” Dolayısıyla, “T.C.’nin aracılığıyla, bu coğrafyadaki dini hassasiyet ve kimliği geri plana itip, ulusal bilinci öne çıkarmak ve sonra da kolayca batıya entegre etmek, bu konudaki oyunun esasıdır.”¹⁷⁰

Türkiye’deki radikal İslamcılığın Kürt sorununun kaynağı ve nitleği meselesine yönelik değerlendirmelerinin ana akım İslamcılığın değerlendirmeleriyle belirli ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Yani, radikal İslamcılık için de Türkiye özelinde Kürt sorununu ortaya çıkaran başlıca neden müesses nizam ve resmi ideolojidir. Bununla birlikte, radikal İslamcılığın meseleyi daha geniş bir perspektiften ele aldığı ve ümmet merkezli bir bakış açısını benimsediği, bu yönüyle de ana akım Türkiye İslamcılığından ayrıldığı görülmektedir. Buna göre, İslam dünyasının, Türkiye’deki müesses nizamı da var eden daha büyük bir sorunu, bir ümmet sorunu bulunmaktadır. Bu sorunun temel kaynağı ise milliyetçilik ve ulus devletlerdir. Bu noktadan hareketle, radikal İslamcılığın Kürt sorununu ümmet sorununun bir parçası olarak değerlendirdiği ve sorunun temel kaynağını da milliyetçiliğin ve ulus devletlerin bizatihi varlığı olarak tespit ettiği görülmektedir.

¹⁷⁰ A.e., s. 118.

Bu ümmet merkezli ve evrenselci perspektif, radikal İslamcılığı ana akım İslamcılıktan farklılaştıran temel husus olarak dikkat çekmektedir.

Öte yandan, oldukça benzer bir tablonun, radikal İslamcılığın Kürt sorununda yabancı devletlerin rolü meselesine ilişkin değerlendirmeleri için de ortaya çıktığı görülmektedir. Esasen Türkiye'deki radikal İslamcılık da ana akım İslamcılık gibi, emperyalist güçlerin Kürt sorununu kışkırttığı ve kullandığı görüşünü paylaşmaktadır. Ancak, ana akım İslamcılıktan farklı olarak, radikal İslamcılık emperyalist güçlerin hedefinde yalnızca Türkiye'nin değil İslam dünyasının ve ümmetinin olduğunu vurgulamaktadır. Yani, radikal İslamcılık için emperyalist güçler, Kürt sorununu kışkırtarak ve kullanarak yalnız Türkiye'yi zayıf düşürmeye, kontrol altına almaya ve bölmeye çalışmamakta, zaten 20. yüzyılın başlarında böldükleri İslam dünyasını ve ümmetini daha fazla zayıf düşürmek, bölmek ve yeniden birleşmesini önlemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, Kürt sorununun yabancı devletler tarafından kışkırtılması ve kullanılması meselesine ilişkin, ana akım Türkiye İslamcılığı, Türkiye merkezli ve Türkiyeci bir bakış açısının yansıması olarak, emperyalist güçlerin hedefinde Türkiye olduğu değerlendirilmesini yaparken; radikal İslamcılık ise, ümmet merkezli ve evrenselci yaklaşımının bir tezahürü olarak, emperyalist güçlerin hedefinde tüm İslam dünyasının ve ümmetinin olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Bu başlıkta Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununun kaynağı ve niteleği meselesine nasıl yaklaştığı incelenmiş ve iki tip İslamcılık arasındaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilmiştir. Bir sonraki başlıkta ise, ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununun çözümüne ilişkin değerlendirmeleri ele alınacak ve yine yaklaşımlardaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilecektir.

3.2.2. İslamcı Perspektiften Kürt Sorununun Çözümü

Türkiye İslamcılığı, Kürt sorunu tartışmaları kapsamında, 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca değişik platformlarda, devletin meseleyi ele alış biçimi (güvenlikçi yaklaşım), Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine yönelik uygulamaları (OHAL, askeri tedbirler, yasaklar, koruculuk sistemi vs.), bölge halkının durumu, PKK terörü, Kürt hareketi ve bölgedeki ekonomik durum gibi birçok konuda değerlendirmelerde

bulmuş ve yine Kürt sorununun nasıl çözüme kavuşturulacağı konusunda da çeşitli öneriler sunmuştur. Bununla birlikte, bu başlık altında meselenin çözümüne ilişkin gündeme gelen konuları genel olarak iki alt başlıkta toplanacaktır. Bunlardan biri federasyon-özerklik ve bağımsız bir Kürt devleti kurulmasını içeren tartışmalar iken diğeri, Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması ve nihai çözüm önerilerini içeren tartışmalarıdır.

Öte yandan, ilerleyen başlıklarda gösterileceği gibi, ana akım ve radikal İslamcılığın, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkilerinden kaynaklanan farklı tasavvurlarının, meseleyi tanımlama biçiminde olduğu gibi, Kürt sorununun çözümüne ilişkin gündeme gelen konuları ele alırken de belirleyici olduğunu ifade etmek mümkündür. Her iki tip İslamcılığın, sorununun çözümü konusunda karşı çıktığı veya desteklediği öneriler benzer, hatta bazen aynı olsa bile, söz konusu önerilere karşı çıkma veya bu önerileri destekleme gerekçelerinin farklı olduğu görülmektedir. Dahası, hem ana akım hem de radikal İslamcıların, meselenin nihai ve kalıcı çözümünün İslami bir yaklaşım çerçevesinde sağlanmasını önerdiği görülmekle birlikte, bu konuda çok daha belirgin bir şekilde farklılaşma yaşadıklarını ifade etmek mümkündür. Mesela, ana akım İslamcılık, Türkiye merkezli ve Türkiyeci bir perpektif ile, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün, Türkiye'deki üniter yapının ve ülke bütünlüğünün korunması kaydıyla, bununla beraber, müesses nizamın revize edilmesi ve resmi ideolojinin değişmesiyle mümkün olacağını savunmaktadır. Buna karşın, radikal İslamcılık, ümmet merkezli ve evrenselci bir perspektif ile, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün ancak ve ancak ümmet sorununun çözümüyle mümkün olduğunu savunmaktadır. Ümmet sorununun, dolayısıyla da Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümü ise, ümmet şuuruyla mücadele etmek, uzun vadede İslam dünyasının ve ümmetinin bütünlüğünü sağlayacak ve aynı zamanda tüm kavimlerin varlığını garanti altına alacak İslami bir düzenin inşa edilmesi ve ittihad-ı İslam'ın tesis edilmesiyle mümkündür.

3.2.2.1. Federasyon-Özerklik ve Bağımsız Kürt Devleti Tartışmaları

1980 sonra dönemde, Kürt sorununun Türkiye gündeminin üst sıralarına tırmanmasıyla birlikte, meselenin çözümüne ilişkin gündeme gelen ve çok ses getiren konulardan biri federasyon-özerklik ve bağımsız bir Kürt devleti tartışmaları olmuştur. Buna göre, federasyon-özerklik tartışmaları kapsamında, Türkiye'nin üniter yapısının değiştirilerek federatif bir yapıya geçmesi ve bu federatif yapı içerisinde de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bir Kürt özerk yönetiminin kurulması öngörülmektedir. Öte yandan, ikinci seçenek kapsamında ise, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerini içerisine alacak şekilde bağımsız Kürt devletinin kurulması öngörülmektedir. İlerleyen başlıklarda da gösterileceği gibi, hem ana akım hem de radikal İslamcılık –federasyon fikrine bazı radikal İslamcı isimlerin kısa vadede sıcak bakması dışında– hem federasyon hem de bağımsız Kürt devleti seçeneklerine karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte, iki tip İslamcılığın bu seçeneklere karşı çıkış gerekçelerinin birbirinden farklı olduğunu, bu farklılaşmada da belirleyici olan temel unsurun ise milliyetçilikle ve ulus devletle kurdukları ilişki biçimleri arasındaki fark olduğunu ifade etmek mümkündür.

3.2.2.1.1. Ana Akım İslamcı Perspektif

Çalışmanın ikinci bölümünde de gösterildiği gibi, ulus devletle ve milliyetçilikle kurdukları ilişkiden kaynaklı olarak, ırkçı olmamakla beraber, temelde *Türkiye merkezli ve Türkiyeci* bir tasavvura sahip olan ana akım İslamcılar, bu tasavvurun doğal bir yansıması olarak, Türkiye'nin üniter yapısının, yani bütünlüğünün korunması ve Kürt sorununun da bu üniter yapı korunarak çözülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede, ana akım İslamcı isimler ve hareketler için ne Türkiye'nin federatif bir yapıya geçmesi ve özerk bir Kürt yönetiminin tesis edilmesi ne de bağımsız bir Kürt devletinin kurulması, her şeyden önce Türkiye'nin bölünmesi anlamına geleceği için, zaten kabul edilebilir seçenekler değildir. Ayrıca, ana akım İslamcılara göre, her iki seçeneğin de pratikte uygulanabilir bir yanı olmadığı gibi, Kürt sorununu kalıcı bir çözüme kavuşturması da mümkün değildir.

Bu başlıkta, ana akım Türkiye İslamcılığının 1980 sonrası dönemde Kürt sorununun çözümü konusunda gündeme gelen federasyon-özerklik ve bağımsız bir Kürt devleti tartışmalarına ilişkin yaklaşımı, Milli Görüş hareketinin lideri Necmettin Erbakan'ın, Ömer Vehbi Hatipoğlu'nun, Fehmi Koru'nun ve Mehmet Metiner'nin düşüncelerine referansla ortaya konulacaktır. Bu isimler, meseleye ilişkin görüş beyan etmiş olmuş olmalarından dolayı tercih edilmiştir. İlerleyen satırlarda görüleceği gibi, bu isimlerin hepsi bölünme anlamına geleceği gerekçesiyle, bağımsız bir Kürt devleti kurulması fikrine karşı çıkmakta, Türkiye'nin mevcut üniter yapısının ve bütünlüğünün korunması, Kürt sorununun da bu üniter yapı ve bütünlük içerisinde çözülmesi gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan, federasyon-özerklik fikrine yönelik görüş beyan eden Necmettin Erbakan ve Ömer Vehbi Hatipoğlu, Türkiye'nin federatif bir yapıya geçmesine ve bu yapı içerisinde bir Kürt özerk yönetiminin kurulmasına, yine Türkiye'nin bütünlüğünün korunması adına karşı çıkmaktadır. Bununla beraber, Hatipoğlu'nun hem federasyon-özerklik hem de bağımsız bir Kürt devleti kurulması seçeneklerinin, Türkiye'deki demografik dağılımdan dolayı, zaten pratikte uygulanabilir olmadığını da ifade ettiği görülmektedir.

Mesela Milli Görüş lideri Necmettin Erbakan, “federasyon” ya da “ayrı devlet” fikirlerine çok açık bir şekilde karşı çıkmakta ve bunların “Kürt meselesi” konusunda “fayda” ve “saadet” getirmeyeceğini, kesinlikle “çözüm” olmayacağını ifade etmektedir. Erbakan'a göre “çözüm, yeni milli devletler kurmak, yeni parçalar ihdas etmek değil, parçaları birleştirmek, yeni ve ırkçılığa dayanmayan, büyük bir bütüne doğru yol almaktır.” Ayrıca bu, İslam Birliği fikrinin gerçekleşmesi için de son derece önemlidir. Çünkü, “İslam Birliğinin kurulması görevi, Türkiye'nin öncülüğünü gerektirmekte” olup, “bu görevi yapacak bir Türkiye'nin ise küçülmüş, bölünmüş değil, bütün, sağlam ve güçlü bir Türkiye olması gerekir.” Dahası, “dış güçlerin oyununa aldanıp, onların planlarına hizmet ederek”, Türkiye'yi “bölmeye ve parçalamaya çalışmak”, yalnızca Türkiye'deki insanlara değil, aynı zamanda “yeryüzündeki bütün müslümanlara ve insanlığa en büyük kötülüğü yapmak” anlamına gelmektedir.¹⁷¹

¹⁷¹ Erbakan, **Refah Partisi 4. Büyük Kongre Açış Konuşması**, Ankara, 10 Ekim 1993, s. 38-40.

RP’li bir diğ er isim Ömer Vehbi Hatipoğlu da federasyon veya bağımsız bir Kürt devletinin kurulması seçeneklerine açık bir şekilde karşı çıkmakta ve Türkiye’nin bütünlüğünün karınması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü, Hatipoğlu’na göre “Kürt sorunu, toprakla ilişkili bir sorun değildir”, daha önce de ifade edildiği gibi, “sorun doğrudan doğruya o topraklar üzerinde uygulanan rejimle, bu rejimin karakteri, niteliği ve uygulanış biçimi ile ilgilidir.”¹⁷² Öte yandan, Hatipoğlu için, her iki seçenek de, Türkiye’deki Kürt nüfusun dağılımdan dolayı, zaten pratikte uygulanabilir değildir. Dolayısıyla, söz konusu seçenekler, soruna çözüm değil, aksine çözümsüzlük üretir. Buna göre, “Türkiye’nin Kürt orijinli nüfusunun üçte ikisi”, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin dışında yaşamaktadır. Bağımsız bir Kürt devleti kurulması halinde, “Türkiye’nin diğ er bölgelerindeki milyonlarca Kürt, Türk vatandaşı olarak yaşamaya devam edecektir.” Dolayısıyla, “Türkiye’den toprak koparıp bu topraklar üzerinde bağımsız bir Kürt Devleti kurma arzu ve hedefi sorunu çözümsüzlüğe terketmenin ustalıklı bir manevrasından başka bir şey değildir.”¹⁷³ Hatipoğlu, aynı gerekçe, federasyon seçeneği için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, “böyle bir Federasyon kurulsa bile diğ er bölgelerdeki Kürtlerin nasıl bir muameleye tabi tutulacakları çözümsüz bir soru olarak gündemde durmaktadır.” Mesela, “hiçbir kuvvetin Mersin, Antalya, İstanbul veya Ankara’daki Kürt kökenli insanların kolundan tutup onları bu Federasyonun içinde yaşamaya zorlayamayacağı ortada iken, bu çözümü savunmanın mantığını yakalamak mümkün değildir.”¹⁷⁴

Türkiye’nin bölünmesinin ve bağımsız bir Kürt devleti kurulmasının meselenin çözümüne hiçbir katkı sunmayacağını düşünene başka bir isim Fehmi Kuru’dur. Kuru’ya göre, “terörist bir örgüt” olan “PKK”, “Türkiye’nin güneydoğu ve doğusunda ırk esasına dayalı bir yönetim” kurmayı amaçlamaktadır.¹⁷⁵ “İçi boş ‘Kürt’ ve ‘Kürtlük’ kavramlarından hareketle bölünmeyi” ve “Kürtler için bir ‘milli devlet’” isteyen “PKK’nın savunduğu, bir tür tersinden Kemalizm’dir.”¹⁷⁶ Halbuki, “ayrılıkçılık” veya “bölünmek”, “‘milli çıkarları’ bakımından” Türkiye için de, “o

¹⁷² Hatipoğlu, **Bir Başka Açıdan Kürt Sorunu**, s. 179.

¹⁷³ **A.e.**, s. 178.

¹⁷⁴ **A.e.**, s. 179.

¹⁷⁵ Kuru, **Terör ve Güneydoğu Sorunu**, s. 140.

¹⁷⁶ **A.e.**, s. 123.

bölgede yaşayan insanlar için de yarardan çok zarar getirecek bir gelişme” olup, yalnızca bu nedenden dolayı bile, “bölücü teröre teslim olmamak gerekir.”¹⁷⁷ Yani, “ayrılık ve bölünme”, asla “bir kurtuluş değildir.”¹⁷⁸

Mehmet Metiner de bağımsız bir Kürt devletinin meseleye çözüm getirmeyeceği görüşündedir. Metiner’e göre, “mevcut ulusal devlet” bu sorunu çözemeyeceği gibi, “bir başka ulusal devlet” soruna çözüm olamaz.¹⁷⁹ Zaten, “aslında Kürtlerin taleplerinde ayrılıkçı, bölücü bir yan bulunmamakta” olup, sorunun çözümü “Türkiye’de üniter devletin sınırları içerisinde” mümkündür.¹⁸⁰

Ana akım Türkiye İslamcılığının, Kürt sorununun çözümüne yönelik gündeme gelen bağımsız bir Kürt devleti kurulması ve federasyon-özerklik seçeneklerine kesin bir dille karşı çıktığı ve bu konuda benimsediği söylemin Türkiye’nin bütünlüğünün ve üniter yapısının korunması olduğu görülmektedir. Bu durumun büyük ölçüde ana akım İslamcılığın Türkiye merkezli tasavvuru ve milliyetçi eğilimleri ile ilişkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Yani, Türkiye merkezli bir tasavvura ve milliyetçi eğilimlere sahip olan ana akım Türkiye İslamcılığı için, Türkiye’nin bölünmesi anlamına gelen her iki seçenek de doğal olarak kabul edilebilir değildir. Bir sonraki başlıkta radikal İslamcılığın meseleye ilişkin değerlendirmelerine yer verilecek ve ana akım İslamcılık ile benzerlikleri ve farklılıkları ele alınacaktır.

3.2.2.1.2. Radikal İslamcı Perspektif

1980 sonrası dönemde Türkiye’deki Radikal İslamcılar, daha önce ifade edildiği gibi, milliyetçiliğe ve ulus devlete kategorik bir karşı çıkış içinde olup, ümmet merkezli bir tasavvuru benimsemiştir. Bu tasavvurun bir yansıması olarak, radikal İslamcı isim ve hareketler, Kürt sorunun çözümüne ilişkin gündeme gelen bağımsız bir Kürt devleti fikrine, milliyetçi bir çözüm olması nedeniyle net bir şekilde karşı çıkmaktadır. Radikal İslamcılara göre, zaten Kürt sorununun kaynağı milliyetçiliktir, bu yüzden meseleye yönelik milliyetçi çözümler hiçbir şekilde kabul

¹⁷⁷ A.e., s. 142.

¹⁷⁸ A.e., s. 112.

¹⁷⁹ Metiner, *Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?*, s. 40.

¹⁸⁰ A.e., s. 39.

edilemez. Bu açıdan, radikal İslamcılarının bağımsız bir Kürt devleti fikrine karşı çıkışı, ana akım İslamcılarının karşı çıkışından farklılaşmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, ana akım İslamcılar, temelde Türkiye merkezli bir tasavvura ve milliyetçi eğilimlere sahip oldukları için, bağımsız bir Kürt devleti fikrine Türkiye'nin bütünlüğünün korunması açısından karşı çıkmaktaydı. İlerleyen satırlarda da gösterileceği gibi, kategorik bir karşı çıkışın yansıması olarak, radikal İslamcılarının, ulus devlet fikrine, yalnızca Kürtler için değil, Türkler, Araplar veya Farslar için de karşı çıktığını ifade etmek mümkündür.

Bu başlıkta, Türkiye'deki radikal İslamcılığın federasyon-özerklik ve bağımsız bir Kürt devleti tartışmaları konusunda nasıl bir kanaate sahip olduğunu ortaya koymak için yer verilecek isimler Hamza Türkmen, Ali Bulaç, Burhan Kavuncu, Mehmet Pamak, M. İhsan Arslan, Ercüment Özkan, Seyfettin Mut, Zülfikar Eroğlu, Nurettin Şirin, Abdurrahman Arslan, Altan Tan'dır. İlerleyen satırlarda görüleceği gibi, ulus devlet ve milliyetçilik gibi yapı ve düşüncelere kategorik bir şekilde karşı çıkan bu isimlerin hepsi, milliyetçi bir çözüm yöntemi olduğu gerekçesiyle bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasına da karşı çıkmaktadır. Bununla beraber, federasyon-özerklik seçeneği konusunda görüş beyan eden yalnızca iki isim olduğu ve bu isimler arasında ise farklılaşma olduğu görülmektedir. Mesela Hamza Türkmen, sonucu bir ulus devlet kurulmasına varacağı ve son kertede yine milliyetçi bir çözüm yolu olduğu gerekçesiyle, federasyon-özerklik fikrine karşı çıkmaktayken, M. İhsan Arslan, Türkiye'de eyalet sistemine geçilmesinin Kürt sorununun kısa vadedeki tek çözümü olduğunu düşünmektedir. Öte yandan, Arslan'ın Türkiye'de eyalet sistemine geçilmesi önerisi, meseleye ilişkin yalnızca kısa vadede benimsenmesi gereken bir çözüm yöntemi olup, Arslan da uzun vadede ümmetin birliği için mücadele edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Hamza Türkmen'e göre, PKK, Kürtler için öncelikle "federal veya özerk statü" elde etmeyi, ardından da "ulus devlet" kurmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan, "PKK Önderliğinin gittiği yol 'Kemalizm'den farklı değildir." Ayrıca, "PKK 'neo-kemalist' ve işbirlikçi bir tavırla Kürt halkı arasında ulusçuluğu yaygınlaştırmakta", dahası, "ümmet bağına ve İslami değerlere 'Dindarlar Birliği', 'Kürdistan İslami Hareketi' gibi münafık teşekküllerle ciddi darbeler indirmeye çalışmaktadır." Oysa, "bölgedeki ulus devletlerin ve ulusçu Kürt tepkisinin Kürt sorununa getireceği

çözüm, fitri ve adil değildir.”¹⁸¹ Bu çerçevede, Kürt sorununun çözümü konusunda milliyetçi yaklaşımlara şiddetle karşı çıkan Türkmen’in Kürtlerin bağımsız bir ulus devlet kurması fikrine bakışı da aynı doğrultudadır. Buna göre, “Kürtlerin yaşadığı yer bir yurt, yöre, bölge, dâr olarak Kürdistan’dır.” Ancak bu, “bir ulus devlet tanımı içinde Kürdistan olmamalıdır.” Çünkü, “milliyetçilik, İslami kimliği bulandıran liberallik, sosyalistlik, laiklik gibi cahili duygu ve tavırlardan” olup “ulus kimliğinin belirlediği bir Türkiyecilik nasıl bir milliyetçilik ise, Kürdistancılık da aynı cahiliyyedir.” Müslümanların “İslami vahdet anlayışına” ulaşması, “ulus sınırlar üreterek değil”, ancak “bu statüleri aşarak” mümkündür.¹⁸²

Ali Bulaç, esasen, Kürt halkının kimliğinin tanınmasının ve kimlikle ilişkili haklarının verilmesini son derece önemli görmekte birlikte, bu konuda birkaç noktanın altını özellikle çizmektedir. Bulaç, bu mesele söz konusu olunca, “Kürt aydınları ve elitleri” tarafından Kürt halkının “etnik” kimliğinin ön plana çıkarıldığını ifade etmektedir. Oysa, “bir topluluğun etnik kimliği son tahlilde ontolojik materyalizm” olup, etnik kimliğin “üstüne oturan milliyetçilik ise –hangi türde ve konumda olursa olsun– bir topluluğun kendi kendine tapınması” anlamına gelmektedir. Bu yüzden, “etnik kimliğin ve milletin yüceltilmesini öngören milliyetçilik İslamî bakış açısından kabul edilemez.”¹⁸³ Buna paralel olarak, Bulaç bağımsız bir Kürt devleti fikrine de karşı çıkmaktadır. Bulaç’a göre, Kürt sorununun “milli devletle” çözülmesi mümkün değildir. Çünkü, “Kürtlerin yaşadığı sorunların kaynağında” zaten “milli devlet” bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu sorunların “yeni bir milli devletle çözülebileceğini düşünmek yanlışın tekrarında ısrar etmek” anlamına gelir.¹⁸⁴ Bulaç’a göre, Kürt halkı, İslam ümmetinin “vazgeçilemez” bir parçasıdır. Kürtlerin “kaderleri ve çıkarları, diğer müslümanların kaderlerine ve çıkarlarına bağlı” olup, “kurtuluşları da İslam’a bağlıdır.”¹⁸⁵

¹⁸¹ Türkmen, “Kürt Sorunu’na Çözüm Arayışları ve İslami Tavrı”, s. 46. Hamza Türkmen tarafından 1990-1993 yılları arasında yayınlanmış olan *Dünya ve İslam* dergisinde yer alan ve milliyetçiliğin Kürt sorununa çözüm olmayacağını ifade edildiği başka bir yazı için bkz.: İsmail Aksu, “Kürt Meselesi ve Ulusçuluk Üzerine”, *Dünya ve İslam*, No: 7, Yaz 1991, s. 11-22.

¹⁸² A.e., s. 50.

¹⁸³ Bulaç, “Kürt Sorunu ile Kafkasya ve Balkanlardaki Etnik Çatışmaların Mukayesesi”, s. 36.

¹⁸⁴ A.e., s. 36-37.

¹⁸⁵ A.e., s. 38.

Burhan Kavuncu da milliyetçi çözümlere şiddetle karşı çıkmaktadır. Kavuncu'ya göre "Kürdistan'daki siyasal kutuplaşma laik TC ile laik PKK arasında" olup, "mazlum Kürt halkı" ise iki "zalim, ulusalcı ve laik" ateş arasında kalmıştır. "Kürt halkı ya TC'nin ırkçı, asimilasyoncu, inkarcı politikalarına boğun eğmek veya bunlara karşı direnişin bayrağını elinde tutan laik, komünist ve şovenist PKK'nın saflarında yer almak zorunda bırakılmıştır."¹⁸⁶ Oysa, Kavuncu için "zulmedenin etnik kimliğini, hatta insan olarak varlığını hedef alan ulusalcı anlayışlar, 'kurtuluşçu' olamazlar"¹⁸⁷

Mehmet Pamak için meseleye ilişkin gelinen noktada, "laik, solcu, PKK yanlısı" yayın organlarının, Müslümanların, Kürt sorunu konusunda içinde bulunduğu "zillet" durumundan kaynaklanan zaafından faydalanarak, "mazlum müslüman Kürd halkını ümmetten koparma propagandaları" yapması son derece vahimdir. Pamak'a göre, "bünyesinde potansiyel zulmü taşısa da mazlumiyet zemininde ve hak arayışı olarak gelişmeye çalıştığı" için, Kürt milliyetçiliğinin, "emperyalist ve zalim" Türk milliyetçiliğinden farklı olduğu "İslam adaletinin bir gereği" olarak ortaya konmalıdır.¹⁸⁸ Buna karşın, Pamak için Kürt sorunu konusunda milliyetçi çözümler hiçbir şekilde kabul edilemez: "Hangi haklı gerekçeye veya tahrik ve baskıya dayanırsa dayansın, kavmiyetçiliğin her hal ve takdirde tehlikeli, zararlı ve insanı İslam dışına götürecek bir bela olarak görülmesi ve reddedilmesi gerekir."¹⁸⁹ Bu çerçevede, Pamak da, diğer tüm radikal İslamcı isimler gibi, bağımsız bir Kürt devleti kurulması fikrine karşı çıkmaktadır. Öte yandan, bu noktada benzer bir karşı çıkışın Müslümanlar tarafından Türkiye devletine de yapılması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre, Kürt sorunuyla "yakından ilgilenip Kürd halkının meşru haklarının verilmesinden yana" tavır koymak, "bağımsız bir Kürd Devleti istemek" anlamına gelmemektedir. Zaten, "bir müslümanın ulus devletten yana olması ve bunun için faaliyet göstermesi mümkün değildir." Kaldı ki, "bugün, PKK'nın bile çok açık olarak bağımsız bir ulus devleti arzuladığı söz konusu değilken, bir müslümanın akidesine rağmen böyle bir arzuyu taşıyabileceği endişesi son derece yersiz ve anlamsızdır." Bununla birlikte, "tüm müslümanlar şunu iyi bilmelidirler ki,

¹⁸⁶ Burhan Kavuncu, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 163.

¹⁸⁷ **A.e.**, s. 158.

¹⁸⁸ Pamak, "Kürt Sorunu ve Müslümanlar (Özeleştiri)", s. 280.

¹⁸⁹ **A.e.**, s. 280.

Kürdiye ulus devletine karşı oldukları kadar Türkiye ulus devletine de karşı olmaları akideleri gereğidir.”¹⁹⁰

M. İhsan Arslan, diğer radikal İslamcı isimler benzer şekilde, ulus devlet fikrine kategorik olarak karşı çıktığı ve bunun İslam ümmetinin bölünmesinden başka bir anlam taşımayacağını düşündüğü için, bağımsız bir Kürt devleti fikrine de karşı çıkmaktadır. Buna göre, Kürt sorununun bağımsız Kürt devletinin kurulmasıyla çözüme kavuşacağı anlayışının, Müslümanlar açısından savunulabilir bir yanı bulunmamaktadır:

“Savunduğumuz devlet ne ‘Kürd Ulus Devleti’ ne de ‘Türk Ulus Devleti’dir. Biz Müslümanların tezi kesinlikle ‘Ulus Devleti’ olmamalıdır... Bizler için devlet, nitelik olarak ana unsurlarını ideolojimizden (İslam’dan) alan devlet olmalı.”¹⁹¹

Bununla birlikte, Arslan, nihai ve ideal bir çözüm olmadığını düşünmekle birlikte, Kürt sorununun kısa vadedeki tek çözümünün aslında federasyon anlamına gelen eyalet sistemine geçiş ile mümkün olacağını düşünmektedir:

Ve son olarak; Özal ile aynı öneride bulunmanın sıkıntısını duymakla birlikte, kısa vadede alınması gereken yegane önlemin (aynı zamanda yegane çözümün) Türkiye’nin tamamına uygulanacak yeni bir ‘Eyalet Sistemi’ olduğunu hatırlatmak istiyorum.”¹⁹²

Ercüment Özkan da Kürt sorununun çözümü konusunda gündeme gelen milliyetçilik temelinde bağımsız bir Kürt devleti kurulması fikrine net bir şekilde karşı çıkmaktadır. Özkan’a göre, bağımsız bir Kürt devletinin kurulması, hiçbir şeye çözüm olmayacağı gibi, aynı yanlışın tekrar edilmesi anlamına gelmektedir:

“Kürdara azadî ne getirecek.. Türkara, Araba azadî ne getirdi ki Kürdara azadî ne getirebilir. Azadlığın (!) bir koca sıfırdan başka bir şey getirmediğini bölgenin insanı, müslümanları daha göremediyse, bütün kaybettiklerine rağmen bu gerçeği göremiyorsa işin temelinde bir yanlışlık bir duyarsızlık var demektir... Müslümanların Arnavut olanları, Arab olanları, Türk olanları millî devletlere sahip olmuşlar ve inkisara

¹⁹⁰ A.e., s. 295.

¹⁹¹ M. İhsan Arslan, **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 288.

¹⁹² A.e., s. 293.

uğramışlardır. Şu günkü gerçek bunun ifadesidir. Millî devlet olmada en sona kalmış ya da aynı yanlışı tekrar etmede en sona kalmış bir başka kavim de aynı yanlışı tekrar etmenin gayretini güdüyor ve düşünüyorsa Allah akıl versin demekten başka ne yapılabilir... Sizden evvelkilerin çukura düştüklerini gördüğünüz halde aynı çizgiyi takib ederek aynı çukura düşmenin, önce düşenlere nisbetle ayıbı iki kat olsa gerektir.”¹⁹³

Özkan, “kavim isimleriyle anılan bir yeni devlet daha” kurmaya çalışmanın, “yanlış yollar” benimsenmesi anlamına geldiğini ifade etmekte ve Müslümanların “filan ırkın adını veya falan ırkın adını taşıyan değil, İslam’ın adını taşıyan devletten yan” olması gerektiği fikrini savunmaktadır. Özkan’a göre “Türkiye Cumhuriyeti’ne adını Müslümanlar vermemiştir.” Dolayısıyla, yapılması gereken “bu devleti İslam devleti haline getirme için çalışma” olmalıdır ve “bir ulus devlet daha çıkarmaya çalışmanın İslâm kitabında hiç mi hiç yeri yoktur.” Müslümanların “bütün özelliklerini İslam’dan alan devletlerinin, toplumlarının, düzenlerinin de adı elbette ki İslâm” olmalıdır.¹⁹⁴

Seyfettin Mut için de Kürt sorununun “halklara da birer devlet kurdurtmakla” çözülmesi mümkün değildir. Çünkü “ulusçuluk, yeni bir halkı ulus yapmaya kalkarak değil, varolan ulus devlet yapılarının değiştirilmeye çalışılmasıyla” aşılabilir.¹⁹⁵ Zülfikar (Ebubekir) Eroğlu da, Kürt sorununun milliyetçilik temelinde çözümü mümkün olmadığını ve bu açıdan “Kürt kurtuluş hareketi” sorgulanmaya muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu hareketin liderlerinin anlayışları “tevhidi özden ve bilinçten” uzaktır.¹⁹⁶

Nurettin Şirin, bugüne kadar “çok yönlü faşist ve militarist baskı ve zulüm” altında kalan, “en doğal insani haklarından bile mahrum” bırakılan ve “şerefi” ve “kültürel kimliği” çiğnenen Kürt halkının içinde bulunduğu “bu durumun ortadan kaldırılıp bu halkın hür ve adil bir ortamda insanca bir hayata kavuşması için tüm Müslümanların mücahede içinde bulunmaları” gerektiğini ifade etmekte ve bu

¹⁹³ Özkan, “Kürdistan mı Kuruluyor Yoksa!”, s. 7.

¹⁹⁴ Özkan, “İslam ve İnsanlar”, s. 223.

¹⁹⁵ Mut, “Kürt Sorunu: Hala Vakit Var”, s. 15.

¹⁹⁶ Eroğlu, “Coğrafya, İslâm ve Kürtler (3)”, s. 24.

duruma karşı sessiz kalmayı “İslam dışı bir tutum olarak” değerlendirmektedir.¹⁹⁷ Bununla birlikte, Şirin’e göre, Kürt sorununun çözümü Kürtlerin bağımsız bir devletinin olması ile mümkün değildir. Çünkü zaten, İslam dünyasındaki mevcut olan “ulusal sınırlar, İslam açısından gayri meşrudur ve elbette ortadan kaldırılmalıdır.” Dahası, “müslümanlar için İslam ümmeti birdir; İslam vatani, İslam ülkesi ve müslümanların siyasi önderliği de bir olur.”¹⁹⁸ Dolayısıyla, “İslam’ın ilkeleri kavim eksenli devletleri, vatanları değil, ümmet eksenli devlet ve vatani” öngördüğü için, “Kürtlere mahsus bir devlet iddiasında bulunmak” da, “Kürtlerin gerçek kurtuluşunun önünde bir engel ve tehlike” oluşturur. Öte yandan, bu yalnızca Kürtler için geçerli bir durum değildir. Ulus devletin, “Türlere mahsus”, “Araplara mahsus” veya “Farslara mahsus” olması da, aynı şekilde, gerçek yani İslami kurtuluşun önünde engel ve tehlikedir.¹⁹⁹

Abdurrahman Arslan, Kürt halkının kültürel haklarının tanınmasını gerektiğini ifade etmekle birlikte, Kürt sorununun “bu tür kavramlarla” çözülebileceğine inanmadığını da dile getirmektedir. Çünkü, daha önce ifade edildiği gibi, kültürel talep meselesine kuşkuyla ve eleştirel bir şekilde yaklaşan Arslan, bu tür taleplerin ulaşacağı “nihai” noktanın, “modern dönemlerin kaçınılmaz sonucu olarak” bir “ulus devlet” talebi olacağını altını çizmektedir.²⁰⁰ Oysa, Arslan’a göre, Kürt sorununun çözümü ulus devlet zemininde aranmamalıdır. Çünkü, “ulus devlet” bugünlerde “yoğun bir tartışma altındadır” ve “İslam’ın ulus devlet, ırkçı devlet anlayışına karşı” olması bir yana, “sadece postmodern dedikleri zemin içinde bile ulus devletin yaşama şansı yoktur.” Bu yüzden, “geleceğin yeni bir toplumsal modelini düşünmek durumunda olan” Müslümanların “bir ulus devlet gibi” örgütlenmemesi gerekmektedir. Aksine, “nihai hedefi” bir “ümmet olma”, bir “ümmet oluşturmak” olan Müslümanlar, “ulus devletin” hem “kavramsal modelini” hem de “örgütlenme biçimini” reddetmelidir.²⁰¹

Altan Tan’a göre, “PKK”, “özünde Marksist olmakla beraber”, “1984 yılından sonra”, önceliğini “Ulusalci söyleme” vermiştir. Bu çerçevede, “temelde

¹⁹⁷ Nurettin Şirin, “Siyasi İlhad ve İnhiraf Arasında Kürdistan ve İslami Kurtuluş”, *Tevhid*, No: 9, Eylül 1990, s. 26.

¹⁹⁸ Şirin, “Kürt Sorununun Çözümünde İslamilik ve Tutarlı Tavrı Üzerine..”, s. 346.

¹⁹⁹ Şirin, “Siyasi İlhad ve İnhiraf Arasında Kürdistan ve İslami Kurtuluş”, s. 25-26.

²⁰⁰ Abdurrahman Arslan, *Kürt Sorunu Nasıl Çözülür*, İstanbul, Nübihar Yayınları, 1996, s. 89-90.

²⁰¹ *A.e.*, s. 90-91.

batıcı ve materyalist olan ulusalcılık gereği”, bir yandan, “yüzyıllardır aşiretler halinde dağınık olarak yaşayan Kürtleri bir ulus haline getirme faaliyetleri”, buna paralel olarak, “feodal yapının çözülmesi ve tasfiyesi çalışmaları” ve “geleneksel dini yapının ilk etapta kontrolü”, daha sonra ise “silinmesi çalışmaları” hızlandırılmıştır. Bu açıdan, “dikkatli bir gözle bakıldığında, TC’nin kurucusu Kemalistler’in 1923 öncesi ve sonrasındaki taktik ve davranışları” ile “PKK’nin stratejisi arasında büyük benzerlikler” olduğu görülmektedir. Yani, “Abdullah Öcalan adeta Kürtlerin Mustafa Kemal’i olmak istemektedir.” Dolayısıyla, “özünde İslami dinamiklerin çok güçlü olduğu Kürt halkı”, ilk etapta “ulusal talepler çerçevesinde toparlanmak” ve “İslam’dan soyutlandıktan sonra da Batı kültür ve ahlak sistemine entegre edilmek istenmektedir.”²⁰² Tan’a göre “mesele sadece Kürt sorunuyla sınırlı” olmayıp, sorun “İslam coğrafyası, ümmet coğrafyasıdır.” Bu çerçevede de “mevcut tüm ulus devletler”, Tan için “gayri meşrudur.”²⁰³

Kürt sorununun çözümü konusunda gündeme gelen bağımsız bir Kürt devleti kurulması fikrine ilişkin yapılan değerlendirmelerde, Türkiye’deki radikal İslamcılığın da bu seçeneğe kesin bir dille karşı çıktığı ve bu konuda ana akım İslamcılık ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak, son kertede ana akım İslamcılık ile aynı görüşü paylaşmasına rağmen, bu meseleye ilişkin radikal İslamcılığı ana akım İslamcılıktan ayıran önemli bir husus olduğu dikkat çekmektedir. Bu dikkat çekici husus, radikal İslamcılığın bağımsız bir Kürt devleti fikrine karşı çıkış gerekçesidir. Radikal İslamcılar, bağımsız bir Kürt devleti fikrine, milliyetçi bir çözüm olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadır, çünkü radikal İslamcılara göre Kürt sorununun kaynağı zaten milliyetçiliktir. Oysa, ana akım İslamcılık bu fikre, Türk milliyetçiliği ile kurduğu benimseme ilişkisinden ve Türkiye merkezli bir tasavvura sahip olduğundan dolayı karşı çıkmaktaydı. Bağımsız bir Kürt devleti kurulması fikrine karşı çıkışlarının gerekçeleri arasında belirginleşen bu ayrışmanın, her iki tip İslamcılığın ulus devlet ve milliyetçilik gibi yapı ve düşüncelerle kurduğu ilişki biçimleri arasındaki farklılaşmadan kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.

Öte yandan Türkiye’deki radikal İslamcılığın federasyon-özerklik fikrine ilişkin yaklaşımının da ana akım İslamcılıkla belirli benzerlikler ve farklılıklar

²⁰² Tan, “Güneydoğu’daki Olaylar, Kürt Sorunu, TC, PKK ve Müslümanlar”, s. 72.

²⁰³ Tan, **Kürd Soruşturması**, s. 131-132.

içerdiği görülmektedir. Mesela, Türkiye'nin federatif bir yapıya geçmesi ve özerk bir Kürt yönetiminin kurulması seçeneğine ilişkin görüş ifade eden iki isimden biri olan Hamza Türkmen, ana akım çizgideki İslamcı isimler gibi, bu seçeneğe karşı çıkmakla beraber, karşı çıkışının gerekçesi konusunda yine ana akım İslamcılıktan ayrılmaktadır. Çünkü Türkmen'e göre Kürt sorununun çözümü konusunda federasyon-özerklik seçeneğinin uygulanmaya konması, bağımsız bir Kürt devleti kurulması ile sonuçlanacaktır ve bu da milliyetçi bir çözümdür. Buna karşın, M. İhsan Arslan ise Türkiye'nin eyalet sistemine geçmesinin Kürt sorununa kısa vadede çözüm getireceğini ve bunun milliyetçi bir çözüm olmadığını düşünmektedir. Arslan'ın bu konuda ana akım İslamcı çizgi için kabul edilemez olan bir seçeneği dile getirdiği görülmektedir. Bir sonraki başlıkta, Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt kimliğinin tanınması, Kürt halkının sosyo-kültürel hakları ve Kürt sorununun nihai çözümü tartışmalarına ilişkin yaklaşımları ele alınacaktır.

3.2.2.2. Kürt Kimliğinin Tanınması, Kürt Halkının Sosyo-Kültürel Hakları ve Nihai Çözüm Tartışmaları

Bir önceki başlık kapsamında Türkiye İslamcılığının Kürt sorununun çözümüne ilişkin aslında neyi istemediği gösterilmiştir. Bu başlık altında ise her iki tip İslamcılığın 1980 sonrası dönemde Kürt sorunu konusunda hangi somut adımların atılabileceği, dahası, nihai ve kalıcı çözümün nasıl sağlanabileceği meselesi karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu çerçevede, 1980 sonrası dönemde Kürt sorununun çözümüne ilişkin gündeme gelen ve özellikle 1990'lı yıllar boyunca en çok tartışılan meselelerin başında Kürt kimliğinin tanınması ve bu doğrultuda da Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının anayasal güvence altına alınması gelmektedir. İlerleyen alt başlıklarda gösterileceği gibi, devlet tarafından bu meseleye ilişkin somut adımların atılması, aslında her iki tip İslamcı isim ve hareketlerin başlıca talepleri arasında yer almıştır. Bununla birlikte, yine her iki tip İslamcılığın ayrıldığı temel husus ise sorunun nihai ve kalıcı çözümüdür. İlerleyen başlıklarda gösterileceği gibi, ana akım İslamcılık, genel itibarıyla, meselenin, Türkiye'deki kurulu düzenin revize edilerek İslam kardeşliği çerçevesinde bir çözüme kavuşturulması gerektiğini öne sürmekle birlikte, bunun aynı zamanda

Türkiye'nin üniter yapısını ve bütünlüğünü koruyacak, yani son kertede *Türkiyeci* bir çözüm olması gerektiğini de savunmuştur. Buna karşın, radikal İslamcılık, sorunun nihai ve kalıcı bir çözüme kavuşması için, milliyetçiliğe dayalı mevcut ulus devletler sisteminin yerine, İslam ümmetine mensup her kavmin kendi kimliğini koruyabileceği bir birlik modelinin benimsenmesi, yani İttihad-ı İslam'ın tesis edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

3.2.2.2.1. Ana Akım İslamcı Perspektif

Ana akım İslamcı isim ve hareketlerin, 1980 sonrası dönemde meselenin çözümüne ilişkin yürütülen tartışmalarda, genel itibariyle Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınmasını gerektiğini savunduklarını ifade etmek mümkün olmakla birlikte, sorunun nihai ve kalıcı çözümünü Türkiye'deki kurulu düzenin revize edilmesine endeksledikleri görülmektedir. Buna göre, ana akım İslamcılar için, daha önce de ifade edildiği gibi, Türkiye'deki birçok sorunun temel kaynağı müesses nizam ve resmi ideoloji olduğu için, söz konusu sorunların çözümü için de esas yapılması gereken kurulu düzenin revize edilmesi ve resmi ideolojinin değişmesidir. Bu noktadan hareketle de, ana akım İslamcılara göre, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün sağlanması için, Türkiye'nin üniter yapısı ve bütünlüğü mutlaka korunmalı, bununla beraber, resmi ideolojinin İslam'ı dışlayan anlayışı terk edilerek İslam yeniden devreye sokulmalı, dahası, Türkleri ve Kürtleri, eskiden olduğu gibi birarada tutan, *İslam kardeşliği* esasına dayalı bir yapılanmaya gidilmelidir. Bunun gerçekleşmesi halinde, zaten, Kürtler başta olmak üzere, hiçbir etnik grup sosyo-kültürel haklarından mahrum kalmayacaktır.

Bu yaklaşımın, meseleye ilişkin görüş beyan eden ana akım İslamcı isimlerin hepsinde görüldüğünü ifade etmek mümkündür. Bu başlıkta, ana akım Türkiye İslamcılığının Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması, bunların yanı sıra, meselenin nihai çözümü meselesine yaklaşımını ortaya koymak için öncelikle Milli Görüş hareketinin ve Ömer Vehbi Hatipoğlu'nun görüşlerine yer verilecektir. Ardından, meseleye ilişkin düşüncelerine yer verilecek isimler Fehmi Kuru, Rasim Özdenören, Yusuf Kaplan, Abdurrahman Dilipak, Mehmet Metiner ve Ahmet Taşgetiren'dir.

Milli Görüş hareketi, ortaya çıktığından beri, bir yandan İslami söylemi ön planda tutarken, diğer yandan sistem içerisinde kalıp marjinalleşmemek için büyük gayret göstermiştir. Bu çerçevede, hareketin Kürt sorununa yaklaşımının, aslında tam anlamıyla Türkiye siyasetindeki tavrına paralel bir seyir izlediği görülmektedir. Hareket, her ne kadar milliyetçilikten tam anlamıyla uzaklaşmamış olsa da, hiçbir zaman ırkçı anlamda bir milliyetçi söyleme sahip olmamış, aksine söylemini *İslam kardeşliği* üzerine inşa etmeye ve *ümmetçi* bir dil kullanmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, hareket, her zaman Kürt nüfusun ağırlıkta olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri ile olumlu ilişkiler kurmuş ve bu bölgeler en başından itibaren Milli Görüş partilerinin yüksek oy aldığı yerler olmuştur. Buna karşın, Kürt sorunu, daha önce de ifade edildiği gibi, Milli Görüş partileri tarafından uzun süre etno-politik boyutuyla ele alınmamış, daha çok bir *ekonomik geri kalmışlık* meselesi şeklinde değerlendirilmiştir. Öte yandan, ne 1980 öncesi MNP'nin ve MSP'nin ne de 1980 sonrası RP'nin parti programında doğrudan yer alan meselenin nihai ve kalıcı çözümü, ilerleyen satırlarda gösterileceği gibi, sorunun etno-politik boyutuyla kabul edilmesinden sonra dahi, hareketin temel hedefi olan *milli kalkınma hamlesinin* gerçekleştirilmesine ve *adil düzenin* tüm Türkiye'de tam anlamıyla tesis edilmesine endekslenmiştir.

18 Aralık 1991 tarihli Kürt sorunu raporuyla, daha önce de ifade edildiği gibi, Kürt sorunu konusunda yeni bir sayfa açan RP, bu yeni dönemde Kürt kimliğinin tanınması ve Kürt halkının kültürel haklarının verilmesi gerektiğini savunmuştur. Raporda bu durum net bir şekilde belirtilmiştir:

“Türkiye’de Kürt kimliğinin tanınması ve Kürt kültürünün geliştirilmesi için engelleyici tüm yasaların kaldırılması gerektiğini, Kürtlerin yaşadığı bölgelerde Kürtçenin öğrenilmesi ve öğretilmesi için yasal imkânların hazırlanması gerektiğini, bütün bu hakların Türkiye’de yaşayan diğer halklara da –Laz, Çerkez, Gürcü, Arap vs.– tanınması gerektiğini, bu çerçevede Türkiye’nin kültürel bir çoğulculuğa sahip olması gerektiğini savunmak. Türkiye’de dileyen herkesin kendi ana dilinde eğitim-öğretim yapabilmesini, kitle iletişim araçlarından yararlanmasını savunmak.”²⁰⁴

²⁰⁴ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, s. 153-154.

Kürt kimliğinin tanınması ve Kürt halkının kültürel haklarının verilmesi meselesi genel başkan Necmettin Erbakan tarafından da dillendirilmiştir. Erbakan'a göre, Kürt halkının "tabii hakları" bulunmaktadır. Kürtlerin "kendi dilleriyle konuşmaları, medyayı kullanmaları, eğitim yapmaları onların tabii hakları" olup, Kürtler "zaten tarih boyunca bu haklarını kullanmışlardır." Bu noktaya gelinene kadar yaşanan tecrübeler, "bu önemli problemin şiddet ve terörle, ya da zoraki asimilasyon politikalarıyla çözülemeyeceğini göstermiş", devam etmekte olan "şiddet ve terör bölgenin beşeri, iktisadi ve sosyal hayatını" çökertmiştir. Oysa, "kardeşler arasında tesis edilecek hukuki eşitlik ve işbirliği", hem "Kürt meselesinde tatminkar bir çözüm" getirecek hem de "bölgenin iktisadi, beşeri ve sosyal entegrasyonu yolunda da önemli bir adım" oluşturacaktır.²⁰⁵ Bu çerçevede, Erbakan, göre, "Kürt meselesi için her çözüm şekli konuşulabilir ve tartışılabilir", çünkü zaten, "meselenin içinden çıkılmaz hale gelmesinin sebeplerinden biri, bu konunun bir tabu gibi her türlü tartışmanın dışında tutulmasıdır." Bununla birlikte, her şeyden önce, "teklif edilecek herhangi bir çözüm bölgenin tarihi ve sosyal gerçeklerine uygun olmalıdır."²⁰⁶ Erbakan için söz konusu gerçeklerin başında İslam gelmektedir:

"Tarihten de biliyoruz ki Kürtler'in de bir parçası olduğu bölgemiz büyük devletler ve imparatorluklar tarafından idare edilmiştir. Şüphesiz Kürtler de bu bölgenin, İslam coğrafyası ve İslam dünyasının şerefli bir kavmi ve parçasıdır. Elitlerinden bir bölümü, Avrupa, Amerika veya başka bir güce eğilim gösterebilir, Kürt halkının kalbi İslam dünyasında atar. Bundan hareketle bölgesel her çözüm, İslam faktörünü gözönüne almadan tasarlanamaz ve yaşama şansı bulamaz."²⁰⁷

Erbakan, son kertede Kürt sorununun kesin çözümünü *Adil Düzen*'in tesis edilmesine endekslemektedir. Buna göre, Türkiye'deki tüm insanları "birbirinin şerefli kardeşi sayan ve herkese insan hakkı, hatta inancına uygun hukuk sistemi seçme hakkı veren Adil Düzen'i medeni insanlar olarak, kan dökmeden, barış yoluyla, elbirliğiyle kurmak meselenin ana unsurudur." Çünkü, "Adil Düzen kurulduğunda, bütün ülke fertlerinin, insan hakları ve saadetleri teminat altına

²⁰⁵ Erbakan, **Refah Partisi 4. Büyük Kongre Açış Konuşması**, Ankara, 10 Ekim 1993, s. 38.

²⁰⁶ **A.e.**, s. 37-38.

²⁰⁷ **A.e.**, s. 38.

alınmış olacak, ezen ve ezilen düzeni ortadan kalkacak”, dolayısıyla, “ülkedeki herkesin ve bu meyanda müslümanların dini inançları ve inancına uygun yaşama hakları teessüs edecek.” Bu çerçevede de, “ülke birliği kesinlikle teminat altına alındıktan sonra, ülke evlatları arasında ırk ayrımı yapılmadan muhabbet ve kardeşlik bağları teşkil edildikten sonra ve ülkede Adil Düzen kurulduktan sonra, herkesin dilediği dilde konuşması, dilediği dilde yayın yapması, eğitim yapması en tabii hakkıdır.”²⁰⁸

Ömer Vehbi Hatipoğlu, Kürt sorununun, “doğrudan doğruya o topraklar üzerinde uygulanan rejimle, bu rejimin karakteri, niteliği ve uygulanış biçimi ile ilgili” olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁹ Bu yüzden, Hatipoğlu’na göre Kürt sorununun “ciddi ve kalıcı bir çözüme ulaştırılabilmesinin ilk temel şartı, mevcut rejimin ciddi bir sorgulanmaya tabi tutulmasıdır.” Çünkü, “bu rejim tüm kurum ve kuruluşlarıyla sorgulanmadan; adil, eşit ve hakça bir düzen kurulmadan Kürt sorununun çözülebileceğini iddia etmek mümkün değildir.”²¹⁰ Bununla birlikte, Hatipoğlu, her ne kadar tek başına “bir çözüm olarak” sunulmasının “yalnızca bir aldatmaca olduğunu” vurgulasa da, “herşeyden önce, Türkiye’de yaşayan herkesin her türlü demokratik, kültürel ve sosyal haklarından en geniş biçimde yararlanması” ve “kendi kimliği ile özgürce varlığını sürdürebilme” imkanına sahip olması gerektiğine inandığını ifade etmektedir.²¹¹ Bu çerçevede, Hatipoğlu’na göre, çok daha geniş kapsamlı olması gereken bir çözüm kapsamında, “Türkiye’de yaşayan diğer tüm etnik gruplar” için de geçerli olacak şekilde, “Kürtlerin her türlü kültürel, sosyal ve siyasal hakları kabul edilmeli ve bu hakların kullanımı önündeki yasal engeller kaldırılmalıdır.”²¹²

Öte yandan, Hatipoğlu da, meselenin nihai olarak “Adil, Onurlu, Gönüllü, Kardeşçe Birlik” esasına dayalı “İslami Çözüm” ile halledilebileceğini savunmaktadır. Hatipoğlu için “çözüm ümmet şuurundadır.” Çünkü, Hatipoğlu’na göre “ümmet şuru müslüman halkların ittihadını gerektirir” ve “ittihad” da bu halkların varlıklarının ve haklarının kabulü”, ayrıca “eşit statüdeki farklı unsurlardan

²⁰⁸ A.e., s. 40-41.

²⁰⁹ Hatipoğlu, **Bir Başka Açıdan Kürt Sorunu**, s. 179.

²¹⁰ A.e., s. 181.

²¹¹ A.e., s. 180.

²¹² A.e., s. 183. Hatipoğlu’nun Kürt sorununa ilişkin önerdiği geniş kapsamlı çözümler için bkz.: A.e., s. 182-185.

bir amaç uğruna birlik oluşturulması” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, “ittihadın olması için bu ittihadı oluşturacak olan halkların her birinin varlıkları kabul edilecek ve kendi kimliklerini koruma hakkına sahip oldukları da peşinen güvence altına alınacaktır.” Yani, “ümme şuur ve ittihad, ümmeti oluşturan halkların asimilasyonunu reddeder.”²¹³ Bu çerçevede de, “her ırka ayrı bir devlet ilkesini esas alan ulusal devlet anlayışı yerine, ırkları bir arada, birlikte, barış içinde yaşatabilecek bir ortak değer, bir ortak payda etrafında birleştiren anlayışı ikame etmek, alternatifsiz bir seçenek olarak orta yerde durmaktadır.”²¹⁴ Hatipoğlu’na göre, “hangi ırka mensup olursa olsun, bütün müslüman halklar birleşmeli ve kelimenin gerçek anlamıyla bağımsız onurlu, islamın izzet ve şerefini temsil edebilen, insan temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alan bir siyasi otoritenin üyeleri olmalıdırlar.”²¹⁵ Bununla birlikte, Hatipoğlu, bu noktada “gözardı edilmemesi gereken” önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Bu husus, “devletin ulusal niteliği ile üniter yapısının birbirinden tamamen farklı iki konu olduğu gerçeğidir.” Çünkü, “ulusal devlet anlayışının geçersizliğinin kabulü, üniter yapının tartışılmasını zorunlu kılmaz.”²¹⁶

Fehmi Kuru, Türkiye’de esas yapılması gerekenin, “sistemi”, insanları “bir arada tutacak biçimde, onlara lâyıık, baskıcı olmayan, şefkatli ve inançlara dayalı bir hâle getirmek” olduğunu ifade etmektedir.²¹⁷ Bu çerçevede, Kuru’ya göre, “devlet 1930’larda üzerine geçirilmiş deli gömleğini yırtarak atmalı ve ülkenin doğusu ve batısında herkesin inanç, ifade, yaşama özgürlüklerinden sonuna kadar yararlanmasını sağlamalıdır.”²¹⁸ Türkiye’nin “bir ve bütünlük içinde, insanların mutlu ve onurlu olarak, gelecek yüzyıla çıkması”, ancak ve ancak “sistemi baştan ayağa değiştirecek radikal adımlar atılması” ile mümkündür.²¹⁹ Kürt sorunu da bu şekilde ele alınıp, “ülkenin her köşesi, her ırktan vatandaşların mutlu yaşayacağı bir hale getirilmedikçe, PKK’nın köküne kibrit suyu dökülse, APO kazığa oturtulsa da sıkıntı ortadan kalkmayacaktır.”²²⁰ Yani, Türkiye’nin, “ırka dayalı üstünlük tanıyan

²¹³ A.e., s. 181-182.

²¹⁴ Ömer Vehbi Hatipoğlu, “Sorgulanan ‘Ulus Devlet’ Anlayışı, **Panel**, No: 39, Haziran 1992, s. 5.

²¹⁵ A.e., s. 5.

²¹⁶ A.e., s. 4-5.

²¹⁷ Kuru, **Terör ve Güneydoğu Sorunu**, s. 112.

²¹⁸ A.e., s. 153.

²¹⁹ A.e., s. 9.

²²⁰ A.e., s. 225.

‘Kemalist’ yapısını” yenilemesi ve “bütünlüğünü koruyacak bir yeni formül” bulması gerekmektedir.²²¹ Koru için bu formül İslam’dır:

“Güneydoğu Anadolu’da yaşayan insanlarımızın ‘bizim’ olmaya devamını sağlayacak sihirli formül, 1071 tarihinden beri birlik ve beraberliği sembolü olan inanç esaslarıdır. İslam’ın ırklar üstü yaklaşımı, kaynaştırıcı özelliği, bölgede yaşayan ve kendilerini farklı ırktan gören insanların asırlar boyu barış ve huzur içerisinde yaşamalarını mümkün kılmıştır. Çözüm, yeniden aynı sihirli formüle sarılmaktan geçmektedir. Hem de samimi olarak ve çifte standart uygulamadan...”²²²

Bu doğrultuda, Koru’ya göre “Türkiye’yi doğusu ve batısıyla bir bütün halinde tutmak isteyenler, birlik ve beraberliğin tek sağlayıcısı olan İslâm’ı dikkate almak zorundadırlar.”²²³ Çünkü, “birlik ve beraberliği, İslâm’ı devre dışı bırakarak, sağlamak mümkün olamıyor” ve geçmişte “600 yıl birarada yaşamış olan unsurlar, o olmaksızın, darmadağın hale geliyor.”²²⁴ Dolayısıyla, “devlet, ülkenin doğusunda yaşayan insanlara karşı uyguladığı politikasını mutlaka gözden geçirmeli” ve somut adımlar atmalıdır. Öncelikle, “Türkiye’nin her tarafında”, “İslam’ın yeniden ‘tutkal’ haline gelebileceği özgür bir ortam” oluşturulmalı, “inanın insanlar, inanç esaslarını rahatlıkla savunabilmeli” ve dahası “doğusu ve batısıyla tüm ülke Allah’ın ipine sarılmaya dâvet edilebilmelidir.”²²⁵

Koru’ya göre, sorunun çözümü için Türkiye’deki mevcut “‘vatandaşlık’ kavramını Osmanlı tipi bir İslamî yaklaşımla tâdil etmek”, bunu gerçekleştirirken de, “değişimi engelleyici anayasa maddelerini” ve anayasada “madde olarak” yer alan “çağdışı ‘ilkeleri’ terketmek” gerekmektedir.²²⁶ Öte yandan, “terör ve bölge sorunu” arasındaki ayrımın net bir şekilde yapılmalıdır, çünkü, “insanların doğuştan kazanılmış hakları devlet tarafından gaspedilemez.” Bu çerçevede, “devletin, dile, kültürün farklı renklerine, dinî gereklere uygun yaşayışa müdahalesi, kundaktaki bebeye bile ‘potansiyel suçlu’ olarak bakması” son derece “yanlış” olup, “bu yanlış

²²¹ A.e., s. 124.

²²² A.e., s. 165.

²²³ A.e., s. 130.

²²⁴ A.e., s. 161.

²²⁵ A.e., s. 162.

²²⁶ A.e., s. 138.

derhal terkedilmelidir.”²²⁷ Bunun yanı sıra, “kültürel asimilasyonu hedefleyen çalışmalar” kapsamında “GAP televizyonunun programları, devlet tarafından düzenlenen şölen ve haftalar” gibi son derece “vahim” olan “yanlışlıklar” bulunmaktadır. Ciddi “tepkilere” neden olan “böyle saçmalıklardan vazgeçilmelidir.” “PKK terörü” karşısında “askeri ön planda tutan tedbirler”, hem “yetersiz kalmakta” hem de “orduyu yıpratmakta” olduğu için, “asker bölgeden çekilmeli”, onun yerine “İçişleri Bakanlığı’na bağlı güçlendirilmiş özel birlikler (jandarma ve polis) asayiş, halkı rahatsız etmeyecek biçimde, sağlamalıdır.” Yani, “devlet vatandaşından, vatandaş devletten korkmamalıdır.”²²⁸

Rasim Özdenören, şiddete başvurarak Kürt sorununa köklü ve kalıcı çözüm üretilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir:

“Olay bu güne mahsus değil. Olay son on yılın olayı da değil. Cumhuriyetin başlangıç yıllarından günümüze kadar, farklı niteliklerde, farklı boyutlarda hatta farklı mahiyetlerde olsa da Kürt sorunu hep yaşanmıştır. Eğer geçmişte silahla, cebirle bastırılan bu olayların çaresi gerçekten baskıyla, cebirle bulunmuş olsaydı günümüzde böyle bir problemle karşı karşıya gelmiş olunmayacaktı. Gördüğüm kadarıyla şimdiki temayül de olaya şiddet kullanarak gitmeyi öngörüyor. Bunun doğru olduğu yerler olabilir. Fakat Kürt sorunu doğru ve sağlıklı teşhis edilmedikçe bu tür şiddet tedbirleri palyatif olmaktan öteye gidemez... Dün belki sivil ve demokratik tedbirlerle başa çıkılabilecek olan olay giderek silahla da başa çıkılamayacak bir mahiyete dönüşüyor. Dün belki PKK ile kürt sorununu ayırmak ve buna göre tedbirler üretmek daha kolaydı. Bu ayrımın giderek zorlaştığı kanaatini taşıyorum.”²²⁹

Özdenören’e göre, “olaya müslümanca bir perspektiften bakılırsa Kürt realitesini tanımanın” ve bu tanımanın “Kürt dilinin serbest bırakılması, yayın ve benzeri hakların verilmesi” gibi “gereklerini yerine getirmenin çok da zor olmadığı görülür.”²³⁰ Buna karşın, gelinen noktada, “bu coğrafya üzerinde kurulu rejim” tarafından Kürt halkının “kültürel kimliğinin, kavminin, lisanının ve buna bağlı olarak diğer sosyal, siyasal haklarının inkâr edildiği” görülmektedir. Mesele, bu yönüyle, “kavmiyetçilik boyutunu aşmakta ve Müslümanların sahiplenmesi gereken

²²⁷ A.e., s. 157.

²²⁸ A.e., s. 162-163.

²²⁹ Rasim Özdenören, “Önce Doğru Teşhis”.

²³⁰ A.e.,

bir zemin üzerine oturmaktadır.” Çünkü, eğer Müslümanlar soruna “bu İslâmî ve insanî cephesiyle sahip çıkmazlarsa”, meseleyi “emperyalizmin istismarına terketmiş olacaklardır.”²³¹ Bu çerçevede, “Kürtçülük” olarak adlandırılan mesele, her ne kadar “diğer kavimlere telkin edilen milliyetçilik duyguları gibi kökünde Batı emperyalizmi tarafından üretilmiş olsa bile”, “bu mahiyetinden çıkartılıp kendi asıl zeminine”, yani “İslâmî zemine oturtulmalı” ve meseleye “bu zemin üzerinde” çözüm aranmalıdır. Ayrıca, “Avrupa ülkelerinin veya ABD’nin Kürtlere insan hakları adında arka çıkıyor görünmeleri sahtekarlık” olup, bu güçleri “motive eden güdü bir yandan iktisadî çıkarları, bir yandan da Haçlı zihniyeti şekline tezahür eden dini gayretleridir.” Oysa, “Kürt meselesi ile bu ülkede yaşayan Türklerin, dahası tüm Müslümanların meselesi ortaktır” ve bu da “İslâm konusudur.” Yani, aslında sorunun çözümü “bu topraklar üzerinde yaşayan insanların elinde” bulunmaktadır. Sorunun “başkalarına ihale edilmesinin” hem “yanlış” ve hem de “vebali” olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Bu perspektif doğrultusunda, “Orta Doğu coğrafyasında yaşayan müslümanların” yapması gereken, “İslâmî bilince sahip çıkmaları” ve kendi aralarında “müslümanca bir siyaseti yürürlüğe koyabilecek bir ortamın açılmasını sağlamak olmalıdır.”²³²

Yusuf Kaplan, esasen, “insanın kendi anadiliyle konuşmasından, okumasından, yazmasından, eğitim görmesinden daha doğal bir şey” olamayacağını ve bunun “tartışma götürmez bir gerçek” olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın, Kaplan’a göre “Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki sorunu, salt Kürtçe TV ve eğitim veya ‘Kürt sorunu’na indirgemek”, hatta bunun da ötesinde, “Türkiye’nin AB üyeliği sorununu da salt bu meseleye kilitlemek son derece yanlış, yanıltıcı ve tehlikelidir.” Çünkü, daha önce de ifade edildiği gibi, Kaplan’a göre, Türkiye’nin esas sorunu “insan hakları, özgürlükleri, demokrasinin işleyemez hale getirilmesi” sorunudur.²³³ Kaplan’a göre, “Kürt sorununu ekonomik ve sosyal tedbirlerle kalıcı olarak çözüme kavuşturabilmek mümkün değildir.” Türkiye “Türk’ü, Kürt’ü Laz’ı, Çerkez’i vesaire ile birlikte müslüman bir ülkedir” ve “Müslümanlık bu toplumun en

²³¹ Özdenören, “Kürt Meselesinin Sahibi Kim?”, s. 259.

²³² A.e., s. 260.

²³³ Kaplan, “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”

temel toplumsal gerçekliği ve ortak paydasıdır.”²³⁴ Bununla beraber, Türkiye’de Kürt sorununu “zuhur ettiren ve kışkırtan çok ciddi bir yanlış/lık yapılıyor” ve “bu ülkenin tüm kesimlerini, etnik özelliklerini ve kimliklerini bir noktada buluşturacak tek dinamik olan Müslümanlık hayattan her bakımdan uzaklaştırılmaya çalışılıyor.” Oysa bu dönem, “belki de Türkiye'nin siyasi, kültürel, toplumsal ve hatta askeri açıdan müslümanlığa en fazla ihtiyaç hissettiği” dönemdir.²³⁵ Kaplan’a göre, “bu ülkenin geçmişi ve geleceği demek olan toplumun temel değerleri, dinamikleri hiçe sayıldığı sürece bu ülkede huzuru, barışı, kardeşliği tesis edebilmek” imkansızdır.²³⁶ Dahası, “bu asli dinamik dinamitlendiği sürece”, geliştirilecek olan hiçbir “tavır ve politika”, “‘Kürt sorunu’nu” çözmeyecek, aksine “orta veya uzun vadede ise Türkiye’nin içinden çıkamayacağı bir sorun haline” getirecektir.²³⁷

Abdurrahman Dilipak’a göre, Kürt sorununun “resmi ideoloji ve klasik Dersim, Menemen yöntemleri ile” çözülmesi mümkün değildir.²³⁸ Bu çerçevede, sorunun “gerçekten” çözümü için, öncelikle “resmi ideolojiden” kurtulmak, bunun yanı sıra, “insan hakları ve hukukun teminatı”, “işkence ve devlet terörünün ortadan kaldırılması” ve “inisiyatifin uluslararası güçlerden ve militarist güçlerden alınıp; sivil iradeye verilmesi” gerekmektedir.²³⁹ Bu çerçevede, Dilipak, Kürt sorunu konusunda kısa, orta ve uzun vadede atılması gereken adımlar olduğunu ve Müslümanların da bu konuda sorumluluk alması gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre, kısa vadede, “acil olarak”, “Kürd halkının varlığı deklare edilmeli”, bununla birlikte, “dil, kültür, gelenekleri korunmalı ve geliştirilmelidir.” Ayrıca, “insan temel hak ve hürriyetleri” çerçevesinde, “can-mal-namus-akıl-inanç” güvenliğinin sağlanması ve “göçün önlenmesi” gerekmektedir. Bunların yanı sıra, Müslümanların “bütün insanlığın vicdanını” harekete geçirerek “toplumsal inisiyatifi” güçlendirmesi gerekmektedir. Bu kapsamda, Müslümanlar, “siyasî, sosyal, sivil, sağcı-solcu” ayırt etmeksizin, “meselenin tüm taraflarıyla” görüşerek, “hılfu’l füdül çerçevesinde bir toplumsal inisiyatifi” öne çıkarmalı ve bu konuda hemen bir “izleme komitesi” oluşturulmalıdır. Bu komitenin de “rapor yayınlanması” ve “gerekli

²³⁴ Kaplan, “Tarihî Dönemeç”.

²³⁵ Kaplan, “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”.

²³⁶ Kaplan, “Tarihî Dönemeç”.

²³⁷ Kaplan, “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”.

²³⁸ Dilipak, **Kürd Soruşturması**, s. 82.

²³⁹ **A.e.**, s. 88.

görüldüğü zaman yerinde incelemeler yapması gerekir.”²⁴⁰ Dilipak’a göre, “orta vadede bu sorunun çözümü için”, “anayasal” sorunların halledilmesi ve bunun için de Müslümanların “anayasa tartışmalarına” katılması gerekmektedir. Çünkü, “Halk olma hakkı” açısından değerlendirildiğinde, anayasa meselesi, yalnızca Kürt halkının değil, “Abbasiler”, “Emeviler” ve “Osmanlılar” döneminden beri bölgede yaşayan tüm halkların “hakları” için önemlidir. Öte yandan, “GAP” ve “petrol” dolayısıyla, bölgeye “işçi” nüfusu gelmekte ve böylece bölgedeki “geleneksel yapı” ve “toprağa bağlı kültür” değişmektedir. Tüm bu gelişmelerin “çok iyi bir şekilde tahlil edilmesi” gerekmektedir. Ayrıca, bir yandan, bölgedeki “medreseleri”, yani aslında “dini” yeniden kazanmak ve geri getirmek üzerine tartışmaların yapılması gerekirken, diğer yandan “değişen denge ve ağırlık kurumunun bittiği yerde”, yerine neyin “ikame” edileceği üzerine düşünmek gerekir.²⁴¹

Dilipak, Kürt sorununa ilişkin “Müslümanların sorumluluk” alanının “gayet açık ve net olarak belli” olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, Müslümanlar, “zalimlere karşı mazlumların yanında” olmalıdır. “İslam kardeşliği”, Müslümanlar için “belirleyici bir durumu” ifade etmekle birlikte, Müslümanların “fiili safi”, her zaman “haklıdan, mazlum ve muhtaçtan yana olmaktır.” Müslümanlar, “özgürlükçü ve barışçı tercihlere” sahip olmalıdır.²⁴² Bu doğrultuda, Dilipak, “bölgede barışçı, hukuka dayalı tek çözümün İslami bir inisiyatifle” gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Dilipak’a göre “bunun için de Müslümanlara büyük görevler düşmekte” olup, Müslümanların “sorunu ayrıntılı bir şekilde” tartışması ve “İslam toplumunda ulus, halk, kavim gerçeğini” sorgulaması gerekmektedir.²⁴³ Dilipak, uzun vadede ise, sorunu “yeni bir medeniyet tezine bağlı olarak” çözmeye çalışmak gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre, “geleneksel kavram ve kurumlar yeni sorunları açıklamakta yetersiz kalabilir”, bu yüzden, “varolanları” bilmekle beraber, “yeni bir dünya düzenini teklifine” sahip olmak, “yeni kavramlar ve kurumlar”, hatta “daha ötesini” üretmek gerekmektedir. Yani, “her gelişen konjonktüre, gelişmelere

²⁴⁰ Dilipak, “Kavramlar Işığında Kürd Sorunu”, s. 189-190.

²⁴¹ A.e., s. 190-191.

²⁴² Dilipak, **Kürt Soruşturması**, s. 88.

²⁴³ A.e., s.84.

karşı alternatif çözüm planları üretecek çok dinamik bir inisiyatife” sahip olmak gerekmektedir.²⁴⁴

Mehmet Metiner, meselenin geldiği noktanın “son derece trajik” olduğunu ifade etmektedir. Metiner’e göre, Türkiye’deki mevcut “resmi ideoloji artık Türkiye toplumunun hiçbir problemini çözememekte”, bunun yanı sıra, “Kürt sorununun” da başka sorunların” da “çözümü önünde engel teşkil etmektedir.” Her ne kadar “iktidar seçkinleri”, bugünlerde “Kürt realitesini tanıdığını ilan etmiş” olsa da, bunun “içini doldurmamışlardır.” Oysa, “Kürtlerin tüm kimlik, ırkî, harsî yani kültürel ve ulusal hakları” güvence altına alınmalıdır.²⁴⁵ Metiner, sorunun çözümü için, herkesin, her şeyden önce, “bütün bir toplumu denetim altına alacak olan bir yönetim anlayışı” bulunan “merkeziyetçi bürokratik devletin” meseleye “çözüm olmadığına” inanması gerektiğini ifade etmektedir.²⁴⁶ Metiner’e göre sorunun çözümü, “Kürt realitesini tanımaktan”, dahası, Kürt halkının “kültürel haklarını, ulusal haklarını, anayasalara ve yasalara geçirmekten geçmektedir.”²⁴⁷ Kısa vadede bu, “üniter devlet içerisinde, devlet anlayışını değiştirerek, devleti, bireyin ve toplumun devleti haline getirerek”, dahası “resmi ideolojiden arındırarak” ve “ideolojisi olmayan bir devlet haline dönüştürerek” gerçekleştirilebilir. Türkiye’deki herkesi, ancak bu şekilde “eşit haklar temelinde toplumsal sözleşme sonucu oluşacak yeni anayasal bir çerçevede bir araya getirmek mümkündür.”²⁴⁸ Yani, mesele “ideolojisi olmayan”, “demokratik”, “bütün bireylere karşı tarafsız ve eşit davranan, herkese aynı insan haklarını ve özgürlükleri tanıyan bir hukuk devleti” anlayışının benimsenmesi ile çözüme kavuşturulabilir.²⁴⁹

Bununla birlikte, Metiner Kürt sorununun çözümü konusunda İslam’ın kilit bir role sahip olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü, Metiner’e göre, “İslam, özü itibariyle asla totaliter ve otoriter değildir” ve “totalitarizmin karşısındadır.” Bu yüzden de ‘öteki’ne farklılıklarıyla birlikte varolma hakkını tanıyan demokrasiyle” çelişmemektedir.²⁵⁰ Öte yandan, “Türkiye’de yaşayan insanların ortak bir yapıştırıcısı vardır ve kim ne derse desin bu, İslamiyettir.” Bu “gerçekliği gözardı

²⁴⁴ Dilipak, “Kavramlar Işığında Kürd Sorunu”, s. 191.

²⁴⁵ Metiner, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 38.

²⁴⁶ **A.e.**, s. 38.

²⁴⁷ **A.e.**, s. 40-41.

²⁴⁸ **A.e.**, s. 38.

²⁴⁹ Mehmet Metiner, “İslam Dininde Çoğulculuk Anlayışı”, **Sözleşme**, No:1, Kasım 1997, s. 35.

²⁵⁰ **A.e.**, s. 35.

eden hiç kimsenin” “Kürt sorununu” da “Türkiye toplumunun diğer sorunlarını” da çözmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, İslam’ın Türkiye’deki mevcut “halklar” ve “unsurlar” arasında “milli bir vahdet oluşturan tek yapıştırıcı unsur, tek tutkal” olduğu “gerçekliği artık Kürt yurtseverleri” ve “Kürt aydınları” tarafından da kabul edilmelidir. Aksi takdirde, Kürt yurtseverleri ve aydınları “akıntıya kürek çekmiş olurlar” ve “Kürt halkını yeni trajedilerle yüzyüze getirirler.”²⁵¹

Ahmet Taşgetiren, daha önce ifade edildiği gibi, esasen, meseleyi “tüm İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu bir komplonun parçaları” olarak değerlendirdiği için, “bu oyun”un, “Türkler, Kürtler, Araplar, Acemler, tüm İslâm milletleri” tarafından, “birlikte” hareket edilerek bozulması gerektiğini ifade etmektedir.²⁵² Yani, bu doğrultuda, Kürt sorununu “Türklerle Kürtlerin, Türklerle Arapların, İranlıların ortaklaşa halletmesi” gerektiğini düşünmektedir. Bunun için “ümme şuurı” çerçevesinde “İslam’ın öne çıkarılması” ve “Batı’daki güç odaklarının fitnelere zemin hazırlamayan bir yapılanma” için çaba harcanması gerekmektedir. Türkiye özelinde ise, her şeyden önce, “sistemin yeniden İslam’a göre biçimlenmesi gerekmektedir.”²⁵³ Taşgetiren için, Türkiye’deki Kürt sorununun çözümünde İslam hayati derecede bir öneme sahiptir:

“Şimdi şöyle bir soru üzerinde tartışma açılrsa nasıl neticelenir, bilinmez: Dense ki, ‘Türkiye’nin şu anda yaşadığı etnik sancıyı besleyen zemin lâik yapılanmadır. Bu sancının çaresi de, Türkiye’nin etnik mozayığının harcı olan İslâm’dır. Ülke İslâm’ı üstün değer olarak benimserse bu sancı bitecek. Öte tarafta ise ülkenin bölünmesi gibi bir tehlike var. Acaba bölünme mi İslâm mı?’ Bu soruya lâiklik tabusundan vazgeçemeyenlerin cevabı ne olurdu dersiniz? Bize göre işin bamteli budur. Bu soru, Türkiye’nin kendi derdinin gerçek çaresini arayabilip arayamayacağının turnusoludur. Eğer birileri, kendi tabuları adına, Türkiye’nin hayat iksirini bile tepecek kadar fanatikse, memleketin işi zor demektir. Eğer soru ‘Ülkeyi bırak lâikliğe bak’ diye cevaplanacaksa biz daha Doğu-Güneydoğu sancısını çözmek için çok çabalarız, demektir.”²⁵⁴

²⁵¹ Metiner, **Kürd Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 38-39.

²⁵² Taşgetiren, “Sancı ve Çare”.

²⁵³ Taşgetiren, **Kürd Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 94.

²⁵⁴ Taşgetiren, “Sancı ve Çare”.

Taşgetiren'e göre, Türkiye'deki Kürt sorununun tek çözümünün İslam olduğunu aslında mevcut sistem de bilmektedir:

“Aslında sistemin, bütünlüğü korumak için İslâm'dan ve din adamlarından yardım istemesi de, şuuraltında gerçeği bildiğini gösteriyor. Neden sosyalistlerden, lâiklerden yardım istemiyor da, doğrudan İslâm'a başvuruyor. Çünkü iki farklı etnik grubu birleştirirse birleştirirse İslâm birleştirebilir. Çünkü İslâm'ın esası, mü'minlerini ümmet bütünlüğü içinde yoğurmaktır. Doğu'da ayrılıkçılığı en son isteyecek, daha doğrusu buna zorlanmadıkları takdirde istemeyecek olanlar Müslümanlardır. Ayrılıkçı harekete öncülük edenlerin de lâik, sosyalist veya Ermeni gruplar olduğu biliniyor.”²⁵⁵

Bu çerçevede, Taşgetiren'e göre “bugün Türkiye'de herkesin, ‘İslâm olsaydı...’ diye bir ihtimal üzerinde ciddi ciddi düşünmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.” Çünkü, eğer “lâiklik değil de İslâm olsaydı”, “ülkenin Doğusu Batısı İslâmî iklimde eğitilseydi, kardeşleştirilseydi”, “insanlar birbirlerine aynı Allah'a inanmanın müşterekliği ile bağlansaydı” ve “aynı inancın müeyyideleri ruhlara sinseydi, aynı inancın sevgileri ruhları bütünleştireseydi”, “insanlar ekmeklerini ve sevgilerini paylaşıyorlardı”, “bu toprağa bir ‘İslâm ülkesi’ diye müştereken” sarılırlardı. Eğer böyle olsaydı, insanlar, “Amerikan, İngiliz, Ermeni ajanlarını daha sınırlardayken kovmak için birbirlerine omuz” verip, “şehadet şerbetini birlikte içip”, beraberce “cennete” giderlerdi. Taşgetiren, Türkiye'nin “zor günlerden” geçtiğini ifade etmektedir. Bu yüzden, “ülkede bir akıllı selim çizgisi” geliştirilmelidir. “Sisteme hakim olanlar”, soruna “‘kansız’ bir çözüm bulunduğunu ve bunun İslâm tarafından hazırlanabileceğini bir kere, on kere daha düşünmeleri” gerektiğini bilmelidir. “Doğu'daki Müslümanlar” ise, “bu sancılı dönemin aşıp İslâm'ın inşa edeceği bir sulh iklimini, milyarların kardeşçe kucaklaşacağı bir iklimi bulabilmek için ayrılmaya değil, bütünleşmeye, kardeşçe kucaklaşmaya ihtiyaç” olduğunun bilincinde olmalıdır.²⁵⁶

Ana akım Türkiye İslamcılığının Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması konusunu, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün sağlanmasına endekslediği görülmektedir. Buna göre, Kürt sorununun nihai ve kalıcı

²⁵⁵ A.e.

²⁵⁶ A.e.

çözümü, ancak Türkiye'deki müesses nizamın revize edilmesi ve resmi ideolojinin değiştirilmesi ile mümkündür. Öte yandan, Kürt halkının sosyo-kültürel haklarını kazanması da buna bağlıdır. Yani, ana akım İslamcılık için, Türkiye'de, üniter yapı korunarak, yeniden Türkleri ve Kürtleri bir arada tutacak İslam kardeşliğine dayalı bir düzen tesis edilirse, Kürtlerin hiçbir sorunu kalmayacaktır.

Ana akım Türkiye İslamcılığının genel itibariyle Kürt sorununa yönelik yaklaşımı konusunda dikkat çekici bir hususa değinmek gerekmektedir. Ana akım Türkiye İslamcılığının Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile olan benimseme ilişkisinin Kürt sorununa yaklaşımına beklenilenden daha az yansıdığını ifade etmek mümkündür. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Türkiye merkezli ve Türkiyecî bir yaklaşım benimsemekle ve Kürt sorununun belirli konularında son kertede milliyetçi eğilimlere sahip olmakla birlikte, ana akım Türkiye İslamcılığının Türk milliyetçiliğine yakın olduğu ölçüde Kürt sorunundan uzak olmadığı görülmektedir. Bu durum, Türkiye İslamcılığının, 1980 öncesi dönemde kıyaslandığında, 1980 sonrası dönemde, genel itibariyle Türkiye sağından ayrılmaya, daha müstakil bir akım haline gelmeye ve bu anlamda da sağ milliyetçiliğe karşı daha mesafeli durmaya başlaması ile açıklanabilir.

Bir sonraki başlıkta bu meseleye ilişkin Türkiye'deki radikal İslamcılığın değerlendirmeleri incelenecek ve ana akım İslamcılık ile benzerlikleri ve farklılıkları gösterilecektir.

3.2.2.2.2. Radikal İslamcı Perspektif

Türkiye'deki radikal İslamcı isim ve hareketler, daha önce ifade edildiği gibi, İslam dünyasının, Türkiye'yi de içerisine alan bir ümmet sorunu ile karşı karşıya olduğunu ve İslam dünyasının içinde bulunduğu bu sorunlu durumdan kurtuluşunun ancak ve ancak bir İslam devleti kurmak ve ümmet toplumu inşa etmek ile mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu ümmet merkezli bakış açısının, Türkiye'deki radikal İslamcılığın 1980'li ve 1990'lı yıllarda Kürt sorununun çözümüne ilişkin yaklaşımında doğrudan belirleyici olduğunu ifade etmek mümkündür. Kürt sorununu ümmet sorununun bir parçası olarak gören ve çözüme yönelik milliyetçi önerileri net bir şekilde reddeden radikal İslamcılar, sorunun gerçek anlamda çözümünün de

ümme sorununun çözümlüyle mümkün olacağını savunmaktadır. Buna göre, meseleye ilişkin nihai ve kalıcı çözüml, ancak ve ancak, uzun vadede ümmet şuurıyla verilecek bir mücadeleyle gerçekleştirilecek olan ve ümmetin her kavminin kimliğinin tanınacağı ve bu kimliğinin muhafaza edilebileceği bir birlik ile, yani *İttihad-ı İslam* ile mümkündür.

Öte yandan, bu nihai ve kalıcı çözümlün uzun vadede sağlanabilecek olması, radikal İslamcılar için Kürt sorununun çözümlüne ilişkin gündeme gelen Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması gibi meseleleri önemsiz kılmamaktadır. Aksine, ana akım İslamcıların birçoğu ile kıyaslandığında, radikal İslamcıların 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca Kürt kimliğinin ve Kürt hakının sosyo-kültürel haklarının tanınması konusunda daha net bir formülasyona sahip olduğunu ve daha kesin tavır sergilediğini ifade etmek mümkündür. Radikal İslamcılara göre, Allah bütün kavimleri eşit yaratmıştır ve birinin diğere karşı bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Bu yüzden, bütün kavimlerin eşit haklara sahip olması, aslında İslam'ın gerektirdiği bir durumdur. Bu çerçevede de, kısa vadede, diğere bütün kavimlerle birlikte, Kürt kimliği de devlet tarafından tanınmalı ve Kürt halkının bütün sosyo-kültürel hakları güvence altına alınmalıdır.

Bu başlıkta, Türkiye'deki radikal İslamcılığın Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması, bunun yanı sıra, Kürt sorununun nihai çözümlü meselesine nasıl yaklaştığını ortaya koymak için yer verilecek isimler Hamza Türkmen, Ali Bulaç, Hüseyin Okçu, Burhan Kavuncu, Mehmet Pamak, Seyfettin Mut, M. İhsan Arslan, Atasoy Müftüoğlu, Abdurrahman Arslan, Zülfikar Eroğlu, Selahaddin Eş Çakırgil ve Altan Tan'dır. İlerleyen satırlarda görüleceği gibi, radikal İslamcıların hepsi, kavimler arasında eşitliğin sağlanmasının İslam'ın gerektirdiği bir durum olduğunu, bu yüzden de Kürt kimliğinin tanınması ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan, yine bu isimlerin hepsi, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümlünün ancak ve ancak ümmet merkezli bir yapılanma ile mümkün olduğu görüşünü paylaşmaktadır.

Hamza Türkmen, birçok radikal İslamcı ismin de benimsediği "Kürt sorunu ümmetin sorunudur" düsturunu kalkış noktası yapmakta ve sorunun çözümlünün,

“ümme sorununun çözümü ile içiçe” olduğunu savunmaktadır.²⁵⁷ Türkmen’e göre, “İslam ümmetini yeniden ihy edecek sahih bir anlayış ve mücadele yükseltilmediği, bölgedeki ulusal baskılar, ulusal akım ve kimlikler kırılmadığı müddetçe” Kürt sorununun çözüme kavuşması mümkün değildir. Çünkü, “bölgedeki Kürt, Arap ve Fars ulusçuluk hareketlerinin sonucunda da görüldüğü gibi, ulusal çözümlerin bizzat kendileri sorundur.”²⁵⁸ Türkmen şöyle devam etmektedir:

“İslam coğrafyasında yaşanan zulüm ve haksızlıklara karşı tüm statü ve konjonktür değişimlerine rağmen sadece ve sadece İslami hareketler direnişlerini sürdürecekler, egemenlere karşı toplumsal muhalefetin gerçek sesi olacaklardır. Ta ki, tevhid ve adaleti ikame edebilecek Kur’an merkezli toplumsal dönüşümlere tanık olunsun. Ümmet olarak yitirdiklerimizi de ancak o zaman kazanabilmemiz mümkün olacaktır.”²⁵⁹

Türkmen, “Kürt kavminin diğer kavimler gibi meşru örf ve geleneklerini, etnik özelliklerini ve dilini ümmet yapılanması içinde eşit haklarla ve bir alt kimlik olarak taşıması” gerektiğini savunmaktadır.²⁶⁰ Bununla beraber, Türkmen’e göre, Kürt sorunu meydana gelirken Müslümanlar, “tevhid ve adaletin taşıyıcısı olacak ümmet yapısı ve vahyi ölçülerin şahitliği” esasını kaybetmiş ve “modernitenin –veya emperyalizmin– üretip ihraç ettiği ulusçuluk” ile karşılaşmıştır. Bu yüzden, Müslümanlar, meseleyi ele alırken karşılaştıkları sonuçtan hareket ederek “öykünmeci ve tepkisel bir tutumla değil”, kaybettikleri esaslardan başlamalı, bu çerçevede de Kürt sorununun ancak İslami kimliğin ve neslin “yeniden ihyası çabası içinde çözülebileceğini” idrak etmelidir.²⁶¹ Türkmen için, “vahyi perspektiften bakıldığında sorumlu bir müslümanın Kürt sorununa ilgisiz kalması hiçbir zaman söz konusu olmamalıdır. Öncelikle Kürt sorunuyla ilgilenilmesi, Kürt realitesini görmek demektir.”²⁶² Bu çerçevede, Müslümanların “öncelikle karşılıklı akan kanın, devlet ve PKK terörünün durdurulması için” kamuoyunu bilgilendirmesi ve uyarması

²⁵⁷ Türkmen, “Kürt Sorunu’na Çözüm Arayışları ve İslami Tavır”, s. 50.

²⁵⁸ A.e., s. 50.

²⁵⁹ A.e., s. 50.

²⁶⁰ A.e., s. 50.

²⁶¹ A.e., s. 49. Hamza Türkmen tarafından 1990-1993 arasında yayınlanan *Dünya ve İslam* derginde Kürt sorununa ilişkin milliyetçi çözümlerin reddedildiği ve meselenin nihai çözümü için “İslam Ümmeti’nin Birliği” için çabalanması gerektiğinin ifade edildiği başka bir yazı için bkz.: Dünya ve İslam, “Kürt Sorunu-Türk Sorunu ve Müslümanlar, **Dünya ve İslam** No: 9, Kış 1992, s. 7-20.

²⁶² Türkmen, “Kürt Sorunu’na Çözüm Arayışları ve İslami Tavır”, s. 49.

gerekmektedir. Öte yandan, ortak paydaların tasfiye edilmesi anlamına gelecek “Türk ve Kürt kimliklerinin belirleyici kimlikler olarak birbirlerinden ayrıştırılmaya çalışılmasının”, yalnızca “İslam düşmanlarının ve emperyalizmin işine yarayacağı” Müslümanlar tarafından vurgulanarak ifade edilmelidir. Ayrıca, “bölgenin geri kalmışlığı, yöre adlarına ve halkın kavmi kimliğine yapılan müdahaleler gündeme getirilip eleştirilmeli”, dahası, “resmi ideoloji, bölgedeki 70 yıllık uygulama ve hukuk ihlalleri sorgulanmalıdır.”²⁶³

Ali Bulaç’a göre, “derin bir sarsıntı” geçirmekte olan İslam coğrafyasının “tek, doğru, sağlam ve kalıcı yapıştırıcısı İslamiyet” olduğu “apaçık” bir gerçektir ve geçmişte olduğu gibi, “bugün de din kardeşliği ve ümmet beraberliği olan bu İslami yapıştırıcıya dönmekten başka çıkar yol” bulunmamaktadır.²⁶⁴ Bu çerçevede, Bulaç, Kürt sorununun çözümü konusunda iki aşamalı bir yol izlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Öncelikle, “kısa vadede” ve “ivedilikle ele alınması ve çözümlenmesi gereken” husus “Kürtler’in kimliğinin tanınması” meselesidir.²⁶⁵ Bulaç’a göre, Kürt halkının kimliğinin tanınması meselesine ilişkin kısa vadede şu adımların atılması gerekmektedir:

“Sorunun özgür bir ortamda tartışılabilmesi ve isteklerin açıkça ifade edilebilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılması, mevcut yasakların kaldırılması. Kürt kimliğinin tanınması ve bunun fırsat eşitliğini zedelememesi. Kürtçenin gündelik hayatta, medyada kullanılması ve isteğe bağlı olarak gerek bölgede gerekse Kürtlerin yoğun yaşadığı yerlerde Kürtçe eğitime imkan tanınması. Yerel ve tarihsel isimlerin iade edilmesi; köy, kasaba, göl, dağ, nehir, yayla şahıs, aşiret vb. isimlerin Kürtçe orijinal şekilleriyle kullanılması. Bölgeye mahsus özel uygulamalara, baskı, şiddet, tehcir, sürgün vb. politikalara son verilmesi. Bölgenin ekonomik geri kalmışlığına son verilmesi için gerekli sahici tedbirlerin alınması. Diğer ülkelerdeki Kürtler’le her türlü ilişkinin rahatça kurulabilmesi için gerekli düzenlemelerin bir an önce yapılması.”²⁶⁶

Bulaç, Kürt sorununa “uzun vadede sahici, evrensel ve gerçek anlamda İslami çözümler” üretmek ve bunu yaparken de “hareket noktası” oluşturabilecek bir takım

²⁶³ A.e., 50.

²⁶⁴ Bulaç, “İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu”, s. 108-109.

²⁶⁵ Bulaç, “Kürt Sorunu ile Kafkasya ve Balkanlardaki Etnik Çatışmaların Mukayesesi”, s. 36.

²⁶⁶ A.e., s. 37.

“temel kıstasları” doğru belirlemek gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre, öncelikle, meseleye dair üretilen tüm çözümlerin “Kur’an ve Sünnet gibi sahih ve ilahî bir referansa dayanması” gerekmektedir. Bugünkü sorunları “Kur’an ve Sünnet’ten hareketle” ele alırken, söz konusu bu bakış açısının “geçmişteki tecrübe ve kurumların, kısaca Tarihsel ve Reel İslam’ın dışında ve hatta ona aykırı olabileceği” hesaba katılmalıdır. Ayrıca, üretilen çözümler, “başka modellere ait birtakım unsurlarla” “benzerlik” gösterdiği için, “temelde doğru olan birşeyi reddetmek yanlışır.” Kişi, bu konuda “her bir aşamada” kendisini “Kur’an ve Sünnet’le” test etmelidir. Öte yandan, “herşeyin yeniden yapılandığı bir dünyada, olaylara ve sorunlara Ümmet’in genel bütünlüğü açısından” bakılmalı, “müslüman kimliği” ön plana çıkarılmalı ve “buna bağlı olarak bölgesel, mezhebi ve milli faktörler”, “belirleyici” olarak değil “etkileyici” olarak değerlendirilmelidir. Son olarak, üretilen çözümlerin, “İslami olduğu kadar evrensel” olması, ve “hatta müslüman dünyanın dışındaki insanlık ailesinin sorunlarında da çözümler arayan nitelikler” barındırması gerekmektedir.²⁶⁷

Bu doğrultuda, Bulaç’a göre, Kürt sorununun “uzun vadedeki çözümü kapsamlı bir İslam Birliği’den” geçmektedir. Bunu “İttihad-ı İslam” ya da “İttihad-ı Anasır-ı İslam” olarak adlandırmak da mümkündür.²⁶⁸ Bulaç, bu birlik projesinin dayanması gereken temel esasları şöyle sıralamaktadır:

“Her kavmin kendine özgü güzelliklerine, örf, adet, gelenek ve diline saygı. Her kavmin kendi dilini rahatça konuşabileceği çok etnik gruplu ve çok kültürlü bir toplumsal örgütlenme modeli. Yerel ve yerinden yönetim, bu yönetimlere geniş inisiyatif. Her kavmin ve bölgenin kendi doğal ve tarihi sınırları içinde özerk yönetim biçimine veya eyalet sistemine geçilmesi. Gönüllü ortaklık, eşit katılım ve ortak bir İslam havzası oluşturma idealinin hayat geçmesi. Her etnik gruba mensup bir şahsın kendisi için istediği hakları diğer etnik gruplara mensup Müslüman kardeşleri için de istemesi ve bu haklar sağlanıncaya kadar çalışması.”²⁶⁹

Bulaç’a göre, “İttihad”, “çoğulculuk” anlamına gelmektedir, “çünkü farklılığı gerçeklik kabul eder ve her etnik, kültüre unsurun eşit haklar temelinde katılımını

²⁶⁷ Bulaç, “İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu”, s. 103-104.

²⁶⁸ Bulaç, “Kürt Sorunu ile Kafkasya ve Balkanlardaki Etnik Çatışmaların Mukayesesi”, s. 38.

²⁶⁹ A.e., s. 38.

öngörür.” Öte yandan, “bölgede yaşayan Müslüman halkların veya kavimlerin kaderleri birbirine bağlıdır.” Çünkü, “halklar birbirini din kardeşi olarak görür, birbirlerine kız alıp verir.” Bölge halklarını “birleştiren unsurlar, ayıran unsurlardan kat kat fazladır.” Yani, “bir Türk ile bir Kürt, bir Arap ile bir Fars arasında asgari müşterekler değil, azami müşterekler” söz konusudur. Bu durum, bölge halklarının “değişmez ve görmezlikten gelinemez” gerçeğidir, dahası “siyasi” ideallerini ve “toplumsal” projelerini şekillendirecektir. Dolayısıyla, “uzun vadedeki çözüm, eşit ve gönüllü ortaklık temelinde, herkesin kendi anadilini rahatça konuştuğu, kendi ana diliyle eğitim yaptığı, etnik kimliğini özgürce ifade ettiği çoğulcu bir modeli” öngörmektedir.²⁷⁰ Bulaç, Kürt sorunu dahil, bölge halklarının tüm sorunları için çare olabilecek söz konusu modelin “en çarpıcı örneğini”, İslam Peygamberi’nin “Mekke’den Medine’ye hicret ettikten sonra Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrik Araplarla ortaklaşa imzaladığı ünlü Medine Vesikası’nda” gördüğünü ifade etmektedir. Bulaç’a göre “ne tarihsel uygulama biçimleri ve ne de Batı’dan devşirilen hiçbir çözüm şekli, bu Vesika’dan daha gerçekçi, adil, çoğulcu ve katılımcı olamaz.”²⁷¹

Hüseyin Okçu, İslam coğrafyasında, bilhassa da Orta Doğu’da İslam’ı devre dışı bırakmanın yolunun “milliyetçiliğin bütün yıkıcılığı ile yürürlüğe konması” olduğunu ve son dönemde bu “illetin Batı dünyası tarafından İslam Ümmeti’ne” yeniden dayatıldığını ifade etmektedir. Okçu’ya göre bu süreçte, Kürtler de “yeni ve büyük bir oyun ile acı bir aldanmaya doğru itilmek” istenmekte ve “iki büyük taarruz altında tercihe” zorlanmaktadır. Bir yandan mevcut rejim tarafından Kürtlerin “kavmi kimliği inkar ediliyor”, diğer yandan, “kavmi kimliğini bulması için”, Kürtlere “kavmiyetçiliğe dayalı bir ideoloji sunuluyor.” Elbette ki Müslümanlar, “bu iki musibetin dışında kalmak zorundadırlar.” Yani, Müslümanların “Kürtlerin kimliğini ve varlığını ilan ederken Kürtçülük batağına saplanmamaya” dikkat etmesi ve aynı zamanda, “Kürtçülük illetine kapılmamaya çalışırken Kürtler’in Allah’ın yarattığı kavimlerden bir kavim olduğu gerçeğini” unutmaması gerekmektedir.²⁷² Okçu meseleye “Kürtlerin sorunu Ümmetin sorunudur” perspektifinden baktığı için,

²⁷⁰ Bulaç, “İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu”, s. 105-106.

²⁷¹ A.e., s. 106.

²⁷² Okçu, “Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur”, s. 195.

“Kürtlerin içinde bulunduğu sorunların çözümünü sağlayacak” tek yaklaşımın “İslami yaklaşım” olduğunu savunmaktadır.²⁷³ Okçu’ya göre İslami düşünce üstündür, çünkü “İslam’ın getirdiği çözüm, belli uluslara özgü değil, tüm ulusları kapsamakta” olup, “hem İslam Ümmetine mensup olan kavimlerin hem de gayri müslim kavimlerin kavmi varlığını garanti altına almaktadır.” Hatta bu çözüm, “enternasyonalistliğin de üstünde kuşatıcı bir model sunmaktadır.”²⁷⁴ Dolayısıyla, “İslam’ın ümmet toplumunda herkes kendi dilini konuşur, kendi örfünü yaşar ve istediği dilde öğrenim görür”, dahası, bu durum “sadece müslüman kavimler için değil, Müslüman olmayan kavimler için de geçerlidir.”²⁷⁵ Bu doğrultuda, sorunun çözümü için Kürtlere öncelikle “Ümmet anlayışının kendilerine ne kazandıracaklarını” anlatmak, “aynı şekilde Ümmet anlayışına sarılmamaları halinde başlarına gelecek maddi ve manevi felaketleri de Kürt halkının bilmesi lazım.” Ancak mesele bununla bitmemektedir, çünkü “bunu başarmanın tek yolu inandırıcı olmak”, daha da önemlisi, “inandırıcı olmanın tek yolu ise sorunun asıl müsebbibi olan rejimle ciddi bir hesaplaşmaya girişmektir.” Öte yandan, “rejime karşı tavır almak düzeltici ve reformcu davranışlarla hedefine varmaz. Devrimci bir söylem gerekir.”²⁷⁶

Türkiye’deki İslami hareketin aslında “yeni” olduğunu düşünen Burhan Kavuncu’ya göre, “İslami hareket, ‘ulusal sorun’a bakışını henüz yeterli bir şekilde ortaya koyamamıştır.”²⁷⁷ Hatta, “Türkiye İslami hareketi geleneksel müslümanlığın, geleneksel müslümanlık da laik ve faşist TC’nin etkisi altında Kürt sorununa yaklaşmıştır.”²⁷⁸ Oysa, “ulus olma hakkı”, “ulusal bilinç” ve “ulusal kimlik” sahibi olmak insanların doğal hakları arasındadır. Bu kavramlar, “sünnetullah gereğince” vardır ve “bunlara getirilen baskı ve kısıtlamaların bir zulüm olarak kabul edilmesi” gerekmektedir. Hatta, “bunların savunulmasının İslami bir vecibe” olup, bunlara karşı çıkmak, “Allah’a ve O’nun sünnetine karşı çıkmak” anlamına gelmektedir.²⁷⁹

²⁷³ A.e., s. 192.

²⁷⁴ A.e., s. 197.

²⁷⁵ A.e., s. 196.

²⁷⁶ A.e., s. 198-199.

²⁷⁷ Burhan Kavuncu, “Ulusal Soruna Bakışlar: Cahili Duygulardan Arınalım”, **Yeryüzü**, No: 13, Aralık 1991, s. 11.

²⁷⁸ Kavuncu, **Kürd Soruşturması**, s. 162.

²⁷⁹ A.e., s. 153.

Kavuncu için sorun, ancak evrensel İslami bir bakış açısı, yöntem ve mücadele ile çözülebilir:

“Zulmedenin etnik kimliğini, hatta insan olarak varlığını hedef alan ulusalcı anlayışlar, ‘kurtuluşçu’ olamazlar... Gerçek anlamda kurtuluşu sağlayacak olan ulusal bir çıkış noktası değil, evrensel bir çizgidir... İşte insanlığın, tüm ezilen ulusların ve halkların kurtuluşu, tüm zalimleri ortadan kaldırmaya yönelik evrensel İslami mücadele ile mümkün olacaktır... İslami mücadelenin kurtarıcı çizgisi insanlara gerçek kurtuluşun yolunu gösterir. Başka ırklara düşman ve geleceğin zalimleri olma potansiyelini içinde taşıyan insanlar yerine, tüm insanlığı Allah’ın kulları olarak gören ve zulmü ortadan kaldırmayı amaçlayan insanlar, ancak İslami hareketin sağlam dünya görüşü içerisinde varolabilirler.”²⁸⁰

Kavuncu’ya göre, Kürt sorununun İslami bir şekilde çözülmesi için, her şeyden önce Müslümanların, Türkiye’deki mevcut rejimin “toplumsal hayatın bütün alanlarında ısrarla yerleştiği ırk ayrımı-asimilasyon” politikalarından, “dilleri ve kültürleri yok sayan, suç sayan” uygulamalarından kaynaklanan etkilerden, “İslami ümmet şuuru ışığında” arınması gerekmektedir.²⁸¹

Mehmet Pamak’a göre Kürt sorununun “kesin ve adil çözümü, hiç şüphesiz Türk ve Kürd ırkçılıklarını ayaklar altına alan ümmet bilinci çerçevesinde İslam kardeşlik hukukunu geliştirmekten geçmektedir.” Ümmet bilincinin “yaygınlaşması” ve “kökleşmesi” de, “ümmetin bir parçası olan Kürdlerin” acısının “diğer parçalarca aynı vücudun uzuvları gibi” hissedilmesi ve paylaşılması ile mümkündür.²⁸² Dolayısıyla “mazlum müslüman Kürd halkına yapılan bunca zulüm, işkence ve katliamı sağır kulaklar duymuş kör gözler görmüşken”, Müslümanların, “müslüman Kürd” kardeşlerinin yanında olması gerekmektedir. Aksi takdirde, “İslam kardeşliğinden, ümmet bilincinden” bahsetmek mümkün değildir.²⁸³ Bu doğrultuda, Pamak, Kürt halkının tüm haklarının verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Buna göre, “Kürtlerin... Allah’ın ayetleriyle verilmiş tüm meşru hakları verilmeli” ve “Türk-Kürt eşitliği sağlanacak şekilde bu meşru hakların dağıtılmasında adalet

²⁸⁰ A.e., s. 158-159.

²⁸¹ Burhan Kavuncu, “Cahili Duygulardan Arınalım”, s. 11.

²⁸² Pamak, “Kürt Sorunu ve Müslümanlar (Özeleştiri)”, s. 299.

²⁸³ A.e., s. 279-280.

sağlanmalıdır.” Öte yandan, bu “meşru haklarını” istedikleri için, Kürtlere “70 yıldır yapılan ve halen yapılmaya devam edilen tüm zulüm, baskı ve işkenceler” bir an önce sona erdirilmelidir. Ayrıca, “Kürt-Türk çatışması meydana getirmeye çalışan mihrakların üzerine gidilmeli”, bunların, “ifşa edilmeleri sağlanmalı”, dahası “iki halk bu oyun ve provokasyonlara karşı uyanık tutulmalıdır.”²⁸⁴

Seyfettin Mut’a göre esas çözüm, öncelikle mevcut devletlerin “ulusçu, ırkçı ve tahakkümcü yapılarının tasfiye edilmesi” ile, ardından da, “daha büyük çaplı bölgesel entegrasyonlara girmekle” mümkündür. Bu çerçevede, Mut, “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” adıyla bilinen “emperyalist” teoriye karşı, Müslümanların tezinin “Müslüman halkların özgür, ortak ve adil bir hukuk devleti bünyesinde entegrasyonu” olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bu tez, “tarih boyunca denenmiş ve Osmanlı döneminde başarısı kanıtlanmış tecrübi ve daha reel bir projedir.”²⁸⁵ Kürt sorununa da bu perspektiften bakan Mut’a göre, Kürt sorununun çözümü “Kürt halkının temel haklarını gözeten, dil, kültür, eğitim vb. haklarını tanıyan, yerel yönetim reformuyla yerinden yönetim imkanlarını genişleten ve hukukla yönetilen özgür ve adil bir İslami yönetimle” mümkündür.²⁸⁶ Çünkü ancak böyle bir İslami yönetim, milliyetçiliğin zeminini ortadan kaldıracaktır ve yalnızca Kürt sorununu değil tüm Orta Doğu halklarının sorunlarını çözebilecek bir model oluşturabilir:

“Böyle bir yönetim, Türkçülüğe ya da başka bir ırka atf yapmadığı ve her tür etnisiteyi bir zenginlik görüp, temel icraatlarını etnik kimliğe göre değil, yetenek, bilgi ve ahlaki vasıflara dayanarak yaptığı müddetçe, hiç kimsenin şu veya bu dozajda milliyetçilik yapma zemini kalmayacaktır. Bu nedenle, Kürt sorununun esas çözümü sistemin ırkçı, tahakkümcü ve inkarcı yapısının değişmesi ile mümkündür. Böyle bir ifade tarzı, yalnızca Kürt halkını değil, başta Arap olmak üzere Ortadoğudaki diğer halkları da yönetmeye yeterli ve meşru bir çerçeve sunabilecektir.”²⁸⁷

Öte yandan, Müslümanların, milliyetçilik ve ulus devleti aşarak “ümmetin birliğine dönük projeler” savunması gerektiğinin önemine vurgu yapan Mut, bir

²⁸⁴ A.e., s. 300-301.

²⁸⁵ Mut, “Kürt Sorunu: Hala Vakit Var”, s. 15.

²⁸⁶ A.e., s. 15.

²⁸⁷ A.e., s. 15.

yandan ümmetin birliği savunulurken, diğer yandan mevcut sorunlar karşısında “duyarsız” kalmanın, Müslümanlar açısından son derece yanlış olduğunun altını çizmektedir. Çünkü, “ulus devletlerin bünyelerindeki etnik topluluğun gaspedilmiş temel haklarını savunmak” ve “bu hak gasbı bahanesiyle yeni bir devlet kurmaya kalkmak” birbirinden çok farklıdır.²⁸⁸ Bu noktadan hareketle, Mut’a göre, Kürt sorunu konusunda, “sistemin ırkçılığına da, Kürtçü ırkçılığa da karşı çıkan, Devlet ve PKK terörünü de onaylamayan, mazlum ve mahsun Kürt halkının yaralarını sarmaya çalışan ve Müslüman halklar arasında yeni kin ve nefret tohumlarından rahatsız olan bütün duyarlı Müslümanların, daha atak ve etkili politikalarla seslerini yükseltmeleri gerekmektedir.” Müslümanlar, eğer “geleceği sahiplenmek” istiyorsa, bugün “Kürt sorununa “sahip çıkmalı” ve meydanı “Kürt ve Türk oligarklara” bırakmamalıdır.²⁸⁹ Bu çerçevede de, “Kürt ve Türk, bütün halkın en az zarar göreceği bir şekilde bu savaşın bitmesini sağlayacak” her türlü çözümün desteklenmesi gerekmektedir. Yani, her şeyden önce, bu coğrafyanın insanlarını “telef eden”, “ekonomik ve sosyal sorunlara” neden olan, “emperyalist müdahalelere fırsat sunan ve ırkçılık tohumlarını yayan bu savaş” sona ermelidir. Ardından, “anayasal ve yasal düzenlemelerle”, başta “yerel yönetimler” olmak üzere, birçok konuda “gerçekten hukuk devleti standartlarına uygun” düzenlemelerin gündeme getirilmesi, bu doğrultuda da, bütün “temel hak ve özgürlükler”in güvence altına alınması gerekmektedir. Yine bu süreçte, “Müslüman halkların entegrasyonu ve işbirliğine dönük her türlü kurum, kuruluş ve faaliyet” desteklenmeli ve bilhassa “iktisadi ve kültürel ilişkiler için sivil çabalar güçlendirilmelidir.” Sorundan kaynaklanan “yaraların sarılması” gayret gösterilmeli ve bunun için “Müslüman Kürt halkına dönük eğitim, barınma, sağlık, iş ve örgütlenme haklarını temin edecek büyük boyutlu kampanya ve çabalar” desteklenmelidir. Ayrıca, “Kürt ve Türk tartışmalarından” kaçınılmalı ve “etnisiteyi öne çıkaran” söylemler “mahkum edilmeli”, “bu ülkeye, bu coğrafyaya ve bu halka sahip çıkılmalı” ve mevcut “statükolar kendi içinde reforme edilerek daha büyük entegrasyonlara hazırlanmalıdır.” Dahası, “bölücü, parçalayıcı, ulus devletçi, ötekine düşman olucu” tüm söylemler “dışlanmalı” ve “Müslüman kimliğin tarihsel ve toplumsal meşruiyetine dayanılarak birlik ve kardeşlik temaları öne çıkarılmalıdır”.

²⁸⁸ A.e., s. 15.

²⁸⁹ A.e., s. 15.

Son olarak, “Kürt halkı üzerindeki ırkçı ve terörist vesayete sahip olan PKK’nın nüfuzunu ve etkisini kırııcı, ideolojik ve kültürel etkinlikler desteklenmelidir.”²⁹⁰

Kürt sorununun kesin çözümünün “mevcut rejim ve yönetimlerle sağlanamayacağına” inandığını belirten M. İhsan Arslan’a göre, eğer taraflar tarafından bir takım önlemler alınır, meseleye ilişkin “geçici ve bir ara çözüm” bulunabilir. Bu açıdan, öncelikli adımın “sorunun bu safhaya gelişinin ana sorumlusu ve güçlü taraf” olan devlet tarafından atılması gerekmektedir. Her şeyden önce, “devlet ‘terörist’ olarak tanımladığı bir illegal örgütün yöntem ve anlayışını kendine emsal olarak görmeyip benzer şiddet ve terör eylemlerinden kaçınmalıdır.”²⁹¹ Arslan, geçici ve ara çözüm niteliğinde olduğunu düşündüğü önerilerini sıralarken, olağanüstü halin ve koruculuk sisteminin kaldırılması, anayasa değişikliği, Kürt halkının kültürel haklarının verilmesi gibi bazı temel meselelere temas etmektedir:

“Devlet, geçen 70 yıl boyunca Kürdlere haksızlık yapıldığını açıkça itiraf ederek Kürdlerin sosyal ve siyasal yaşamda kendilerine ifade etmelerine imkan tanınmalıdır. Anayasa başta olmak üzere mevcut yasalarda gerekli düzenleme ve değişimler yapılarak yasal engeller kaldırılmalıdır. Askeri önlemlerin çare olmayacağı düşüncesinden hareketle bölgedeki tüm ilave askeri birlikler geri çekirilmeli, Özel Tim ve Koruculuk Sistemi kaldırılmalıdır. Onüç yıldan beri uygulanagelen sıkı yönetim/olağanüstü hal kaldırılmalıdır. Kürd halkına kimlik, dil ve kültürlerini özgürce ifade etme ve kendi dili ile eğitim hak ve imkanı verilmelidir. Ekonomik açıdan bölgelerarası dengesizlik ve farklılığın ortadan kaldırılması için özel planlar yapılmalı ve ciddi önlemler alınmalıdır.”²⁹²

Atasoy Müftüoğlu Kürt sorununun çözümünün de ancak İslami bir yaklaşımla mümkün olduğunu ifade etmektedir:

“İslam, etnik toplulukları evrensel varoluşun bir parçası sayar. Bunları tevhidi bir manzume içerisinde bütünleştirir. Dilinizi, kültürünüzü, folklörünüzü, tevhidi gerçekliğe aykırı düşmeğiniz kullanabilirsiniz, değerlendirebilirsiniz.”²⁹³

²⁹⁰ A.e., s. 16.

²⁹¹ Arslan, **Kürd Soruşturması**, s. 292.

²⁹² A.e., s. 292-293.

²⁹³ Müftüoğlu, “Kürd Sorunu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, s. 207.

Bu çerçevede, Müftüoğlu, Müslümanların “kavim merkezli tarih, kültür ve düşünce anlayışına karşı” son derece dikkatli olması, “İslamın evrensel yapısının özellikleri”ni özellikle vurgulaması ve “etnik farklılıkların çatışma, gerilim ve düşmanlık haline getirilmemesi için sürekli bir iletişim içinde” olması gerektiği ifade etmektedir.”²⁹⁴ Müslümanların, “dünyada ayrıcalıklı hiçbir halk, hiçbir ırk” olmadığını, İslam’ın “hiçbir halkı, hiçbir ırkı özellikle” kayırmadığının, İslam tarafından kayırılanların “sadece takva sahipleri” olduğunun bilincinde olarak “herhangi bir ayrıma” girişmemesi gerekmektedir. Böylelikle, Müslümanlar, “iki halk arasındaki düşmanlıklar konusunda duyarlılık gösterebilir” ve “daha yoğun ilişkilerle bu dayanışmayı güçlendirebilir.”²⁹⁵

Abdurrahman Arslan, insanın “iki kimliği” olabileceğini ifade etmektedir. Bunlardan biri “modernitenin kendilerine sunduğu kimlik”, diğeri ise “dinin kimliğidir.” İlkini, yani “modern kimliği tercih eden, ya da o kavramlarla kendi kimliğini tercih eden” kişi için söz konusu kimlik “sadece bugünlerde geçerlidir.” Oysa Müslümanlar için durum böyle değildir. Müslümanlar, tercih ettikleri kimliğin “öbür dünyada da geçerli olduğunu” düşündükleri için, söz konusu kimlik “ereksel bir kimliktir.” Bu yüzden, Arslan’a göre, Müslümanlar, kimlik tercihlerini “ulus devlet değerleriyle” de “modern dünyanın” kendilerine “empoze ettiği değerlerle” de yapamazlar, dolayısıyla da, “tarihe, coğrafyaya, zamana ve mekana mümkün olduğu kadar dinin gözüyle” bakarlar.²⁹⁶ Arslan’ın Kürt sorununa bakış açısında da bu perspektifin belirleyicini olduğunu ifade etmek mümkündür. Arslan, her şeyden önce, Kürt sorununa çözüm arayışları bağlamında gündeme gelen “kültür talepleri” kavramına, modern dönemde “icad edilmiş” ve “hiç de açıklayıcı olmayan” bir kavram olduğu gerekçesiyle kuşkuyla yaklaşmaktadır. Buna karşın, Arslan’a göre, “kültür kelimesini bir kez icad ettikten sonra, islam ümmeti içerisinde Kürdün de Arabın da Farsın da, Türkün de kültüründen” bahsetmek mümkündür.²⁹⁷ Bu çerçevede de, “her müsülmanın kendi diliyle inandığını anlatma hakkı” bulunduğunu ve bunun “islam dininin getirdiği sorumluluk” olduğunu ifade eden

²⁹⁴ Atasoy Müftüoğlu, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, İstanbul, Nübihar Yayınları, 1996, s. 116.

²⁹⁵ Müftüoğlu, “Kürt Sorunu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, s. 208.

²⁹⁶ Arslan, **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, s. 88.

²⁹⁷ A.e., s. 89.

Arslan'a göre Kürt halkının kültürel haklarının tanınması gerekmektedir.²⁹⁸ Öte yandan, "Türküyle, Kürdüyle" kardeş olan Müslümanlar, Kürt sorununun çözümünü "İslamın ve onun öngördüğü toplumsal model olarak ümmet içinde" aramalıdır.²⁹⁹

Zülfikar Eroğlu'na göre Kürt sorununun "öncelikle Ortadoğu halklarının (Devletlerinin değil) eşitlik ve adalet temelinde yansımaları bulabilecek bir ümmet düşüncesi çerçevesinde dayanışma içerisinde oluşturacakları devrimci bir İslami hareket geliştirilmeksizin çözülmesi imkansızdır." Ayrıca, "Orta-doğu müslüman ve mahrum halklarının kurtuluş mücadeleleri de birbirinden bağımsız düşünülemez." Çünkü, "küfür ve zulüm üzere ittifak eden dünya istikbarına karşı ancak ve ancak özellikle de Ortadoğu'da İslamın Tevhid-Özgürlük cepheleri oluşturması ile savaşım verilebilir."³⁰⁰

Selahaddin Eş Çakırgil, meselenin İslami bir yaklaşım çerçevesinde ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. İslam'ın insanları temelde, "İslam Milleti" ve "Küfür Milleti" olarak "iki millet halinde" değerlendirdiğini ifade eden Çakırgil, bu çerçevede, kendisinin de inancının gereği olarak, "insanların kavimlerini reddetmeksizin, o kavimlerin zikredilmesinden de korkmaksızın ve bir fitri tabii olgu olan kavmiyet farklılığı üzerine düşmanlıklar veya dostluklar veya itibarlar da tesis etmeksizin", temelde bütün insanlığı, "Hakk Cebhesi/Batıl Cebhesi" şeklinde ayırdığını dile getirmektedir. Dahası, dünyaya bakışının "vazgeçilmez açısı olarak" da "Hakk'ın/haklının yücelmesi ve batıl'ın da yere çalınması, ezilmesi gibi bir hedefi" benimsediğinin altını çizmektedir.³⁰¹ Bu doğrultuda, Çakırgil'e göre, "İslam Milleti terimi ve mefhumu içinde yer alan kavimlerden hiçbirine" de, "kavimlerinden dolayı" herhangi bir "üstünlük" veya "aşağılık" atfedilemez. Bununla birlikte, "İslam'ın akidevi potasında erimiş ve İslam Milleti'yle bütünleşmiş" olan bir "ferd veya toplumun kan veya dil bağlarıyla coğrafya, tarih veya bir takım folklorik bağlılıklar üzerine" inşa edeceği bir "değerler sistemi", kesinlikle "İslam'dan üstün ve hatta ona denk" olamayacağı gibi "İslam'ın cihanşümül boyutlu kardeşlik alanında" söz konusu edilemez.³⁰² "Allahu Teala", Müslümanların "birlik" yani

²⁹⁸ A.e., s. 91-92.

²⁹⁹ A.e., s. 92.

³⁰⁰ Eroğlu, "Coğrafya, İslâm ve Kürtler (3)", s. 24.

³⁰¹ Çakırgil, "Kürd Mes'elesi' İslam'ın İnsana Bakışından Ayrı Düşünülemez!...", s. 173-174.

³⁰² A.e., s. 173-174.

“yed-i vâhid” olmalarını, kendi aralarındaki “kalbî bağılılıkları” ve “kardeşlik” duygularını kaybetmemelerini, dahası “Allah’ın dini dışındaki bütün düzenlemelere karşı müşterek bir mücadele” gösterebilmek için de “birliği” korumalarını emretmektedir.³⁰³ Çakırgil şu şekilde devam etmektedir:

“Bu açıdan bakıldığında, İslam dünyasındaki kavimlerin her birini, bir bağın, bir bahçenin değişik renk, koku ve lezzetteki meyveleri gibi olduklarını düşünsek, mes’elemiz daha kolay hallolacaktır.. Ama, öyle değil de, her bir meyve ağacı, bahçede tek başına kalmasının daha bir iyi olacağı enaniyetine kapılırsa, bu, onları parça parça etmek isteyenlerin emellerinin gerçekleşmesine daha bir yardımcı olur.”³⁰⁴

Dolayısıyla, Çakırgil, müstakil olarak Kürt sorunu yerine, Kürt sorununu da içeren milliyetçilik meselesine ümmet merkezli bir çözümün aranması gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede, aslında, “İslam’ın bu mes’eleyi çözmüş” olduğunu, “ancak Müslümanların, o çözüm yoluna” yaklaşmadığını dile getirmektedir.³⁰⁵ Bu açıdan da, “bir Müslüman olarak”, kendisinin “Kürd Mes’ele” diye bir meselesi olmadığı, bununla birlikte, aynı şekilde “Türk veya Arab veya bir başka kavmin adını taşıyan başka mes’eleleri” de olmadığını vurgulamaktadır.³⁰⁶ Çakırgil’e göre, Müslümanların çözmesi gereken esas mesele, “Kürd Mes’ele” değildir; laik rejimle, putperest rejimle, tağut düzeniyle hesablaşma mes’elesidir.” Müslümanlar “o mücadeleyi verdiği”, “o mes’ele”yi çözdüğü” ve “kavimlerin veya diğer gayri meşru zihniyetlerin değil, İslam’ın hakimiyetini tesis ettiği” zaman, bugünlerde birçok Müslümanın “mes’ele zannettiği konular da bertaraf olacaktır.” Önemli olan “hastalığın tedavisi için İslam’ın sunduğu reçetelere” başvurmaktır.³⁰⁷

Altan Tan, Kürt sorununun çözümüne “ümmet toplumundan hareketle” yaklaştığını ifade etmektedir.³⁰⁸ Tan, Türkiye özelinde temel meselenin “rejim sorunu” ve “bütün problemlerin temelinde Kemalist Cunta” olduğunu, dahası “ciddi bir rejim sorgulaması yapılmadan hiçbir problemi” çözmenin imkanı olmadığını,

³⁰³ A.e., s. 179-180.

³⁰⁴ A.e., s. 180.

³⁰⁵ Çakırgil, “Kavmiyet Mes’elesinden Şeyh Said’e ve Bugüne Uzanan Bir Acılı Çizgi Üzerinde...”, s. 26.

³⁰⁶ Çakırgil, “Kürd Mes’ele” İslam’ın İnsana Bakışından Ayrı Düşünülemez!...”, s. 171.

³⁰⁷ A.e., s. 187-188.

³⁰⁸ Tan, **Kürd Soruşturması**, s. 132.

bunun yanı sıra, mevcut şartlarda “sivil toplum, çoğulculuk hukuk devleti, modern küçültülmüş devlet kavramları çerçevesinde yeni bir anayasa ve acilen yeni bir yapılanmaya ihtiyaç” olduğunu dile getirmekle beraber, “nihai anlamda İslam’ı” önerdiğini vurgulamaktadır.³⁰⁹ Bugünlerde gündemde olan “sivil toplum, çoğulculuk, modern devlet yani demokrasi” çalışmalarının ve tartışmalarının hepsi “İslam’a göre dar çözümler” olup, “İslam çok daha geniş çözümler” getirmektedir.³¹⁰ Tan şöyle devam etmektedir:

“Bir coğrafyada yaşayan Hıristiyanın da, Yahudinin de, Yezidinin de hakları var ve siz bu hakları gözetmek zorundasınız. Herkese kendi dilinden eğitim yapmak, kitle iletişim araçlarını kullanmak; bölgeler arası ekonomik dengesizliğe meydan vermemek mecburiyetindedesiniz. Özetle devlet mekanizması, insanları renklerine, ırklarına, dillerine göre tasnif etmez. Her bir topluluğun maslahatı/yararları eşit ölçüde önemlidir.”³¹¹

Tan’a göre, “Müslümanların nereden gelirse gelsin (ister TC ister PKK) baskı ve dayatmalara karşı onursuzca boyun eğmeleri mümkün değildir.”³¹² Bu çerçevede, Müslümanların, her şeyden önce, “ciddi bir özeleştiri yaparak sağcı, milliyetçi, Türkiye’deki anlamıyla ‘muhafazakar’ saplantılardan” hızlıca uzaklaşması ve “ciddi bir rejim muhalefeti” yapması gerekmektedir. Ayrıca, “İslam’ın ümmet bilinci ve çözümü”, Müslümanlar tarafından “açıkça anlatılmalı”, bu yapılırken de “tavır ve davranışlar samimi ve güven verici olmalıdır.”³¹³ Tan, özeleştirisinin “özellikle Türk Müslümanlar” tarafından yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde, Tan’a göre “bu fitne bütün İslam ümmetini sarar.” Bu noktada, “haklı ya da haksız olmak da mühim değildir”, “çünkü, neticede milliyetçilik kazanacaksa, İslam kaybedecektir.” Yani, “müstakil olarak Kürt meselesini çözmek” önemli değildir, “Ortadoğu’da aslanan” artık “ümmet fikrini” ve “ümmet devleti düşüncesini” gündeme getirmektir. Şayet, “ümmet devletini ortaya koyan Türk duygusalsa”, Türk’ün kendisini düzeltmesi; “Kürt sapma içerisindeyse” Kürt’ün de kendisini düzeltmesi; “Arap bu işe ilgisizse” Arap’ında bu meseleye ilgi duyması

³⁰⁹ A.e., s. 133.

³¹⁰ A.e., s. 131-132.

³¹¹ A.e., s. 132.

³¹² Tan, “Güneydoğu’daki Olaylar, Kürt Sorunu, TC, PKK ve Müslümanlar”, s. 73.

³¹³ Tan, **Kürt Soruşturması**, s. 134.

gerekmektedir.³¹⁴ Çünkü vakit, “Ortadoğu’daki tüm halkların (Kürt, Türk, Arap, Fars vs.) kardeşliğini hedefleyen, Hama’dan Halepçeye’ye kadar tüm mazlumları kucaklayıcı, anti-emperyalist mücadeleye omuz vermek, gerçek sömürü ve bu düzene karşı mücadele bayrağını yükselterek”, mevcut sorunları “elbirliği ile çözmek” ve halkı “aydınlatmak” zamanıdır.³¹⁵

Kürt sorununun nihai çözümü meselesi, Türkiye’deki radikal İslamcılık ile ana akım İslamcılık arasındaki perspektif farklılaşmasının en belirgin biçimde görüldüğü konulardan biri olarak dikkat çekmektedir. Yani, ana akım İslamcılığın Türkiye merkezli ve Türkiyeci perspektifi ile radikal İslamcılığın ümmet merkezli ve evrenselci perpektifi arasındaki farklılaşma, Kürt sorununun nihahi ve kalıcı çözümü konusunda çok daha net bir şekilde görülmektedir. Bu çerçevede, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümü konusunda ana akım İslamcılığın Türkiye’deki müesses nizamın revize edilmesi önerisini, radikal İslamcılığın yeterli bulmadığını ifade etmek mümkündür. Çünkü, bu öneri, verili ulus devletler sisteminin, dolayısıyla da son kertede İslam dünyasının ve ümmetinin mevcut bölünmüşlük durumunun devamı anlamına gelmektedir. Oysa radikal İslamcılık için Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümü, ancak ve ancak ümmet sorununun çözümü ile mümkündür. Buna göre yapılması gereken ümmet şuuru ile mücadele vererek, uzun vadede İslam dünyasındaki tüm kavimlerin varlığının garanti altına alındığı İslami bir düzen kurmak ve ittihad-ı İslam’ı tesis etmektir.

Öte yandan, Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması konusunda radikal İslamcılığın, ana akım İslamcılığa göre daha net bir söyleme sahip olduğu görülmektedir. Bunun nedeninin radikal İslamcılığın ümmet merkezli ve evrenselci perspektifine kavimler arası eşitlik düşüncesinin eşlik etmesinin olduğunu ifade etmek mümkündür. Buna göre, Allah tüm kavimleri eşit yaratmıştır ve hiçbir kavmin birbirine üstünlüğü bulunmamaktadır. Dolayısıyla, kavimler arası eşitliğin sağlanması da İslam’ın gerektirdiği bir durumdur. Bu çerçevede, her ne kadar Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün uzun vadede mümkün olduğu görüşünde olsa da, Türkiye’deki radikal İslamcılık, devlet tarafından Kürt kimliğinin tanınmasının ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının

³¹⁴ A.e., s. 132.

³¹⁵ Tan, “Güneydoğu’daki Olaylar, Kürt Sorunu, TC, PKK ve Müslümanlar”, s. 73.

güvence altına alınmasının kısa vadede halledilmesi gereken bir mesele olduğunu savunmuştur. Oysa, daha önce ifade edildiği gibi, ana akım Türkiye İslamcılığı, genel itibariyle, Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınması gerektiğini düşünmekle beraber, bunun gerçekleşmesinin Türkiye'deki müesses nizamın rezive edilmesine ve resmi ideolojinin değişmesine bağlı olduğunu savunmaktaydı.



SONUÇ

Bu tez, Türkiye İslamcılığının 1980-2002 arası dönemde Kürt sorununa nasıl yaklaştığı sorusuna cevap aramış ve İslamcı perspektiften Kürt sorununun nasıl değerlendirildiğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu tezde, dini doktrine dayalı bir ideoloji olan İslamcılığın etno-politik içeriğe sahip milli bir mesele olan Kürt sorununu nasıl değerlendirdiğinin analiz ve tespit edilmesi için, literatürde yer alan çalışmalardan farklı olarak, din ve milliyetçilik arasındaki ilişki biçimlerinden hareketle oluşturulan bir teorik perspektif benimsenmiştir. Bu teorik perspektif doğrultusunda da, Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa ilişkin 1980-2002 arası dönemi kapsayan değerlendirmeleri, Türkiye'deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleriyle doğrudan irtibatlandırarak incelenmiştir. Yani, bu tez, İslamcılığın Türkiye'deki devlet aygıtına, Türk milliyetçiliğine ve milli kimliğine yönelik benimsediği yaklaşım biçimleri ile Kürt sorunu karşısında benimsediği yaklaşım biçimleri arasında anlamlı bir ilişki kurmuştur. Bu çerçevede, Türkiye İslamcılığı, Türkiye'deki devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği ile kurduğu ilişki biçimleri açısından ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık şeklinde iki tip olarak kategorize edilmiş ve bu iki tip İslamcılığın Kürt sorununa yönelik değerlendirmeleri karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu analiz neticesinde, Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın, Kürt sorununu, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara yönelik yaklaşımları ekseninde şekillenen siyasal-toplumsal tasavvurları doğrultusunda ele aldığı, bundan dolayı da, meseleye yaklaşımları arasında benzerlikler olduğu gibi, anlamlı farklılıklar da olduğu görülmüştür.

Çalışmada, öncelikle, dünya genelindeki farklı coğrafyalarda bulunan farklı dinlerin milliyetçilik ile kurduğu ilişki biçimlerinin benzerlik gösterdiği, bu doğrultuda da din ve milliyetçilik arasında iki tip ilişki biçimi olduğu çeşitli örneklerle gösterilmiştir. Buna göre, din ve milliyetçilik arasında yaygın olarak görülen ya da başka bir ifadeyle ana akım olan ilişki biçiminin bir benimseme ve dahil olma ilişkisi olduğu saptanmıştır. Bununla birlikte, dinler içerisinde ulus devleti, milliyetçiliği ve milli kimlikleri reddeden radikal dini grupların da olduğu, yani din ve milliyetçilik arasında görülen ikinci tip ilişkinin bir reddetme ilişkisi olduğu tespit

edilmiştir. Ardından, farklı dinlerin bulunduğu farklı coğrafyalarda görülen bu ilişki biçimlerinin İslam dünyası ve İslamcılık için de anlamlı olduğu, öte yandan İslamcılığın, ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık olarak iki tip şeklinde kategorize edilmesine imkan sağladığı, Mısır ve Hint altkıtasından seçilen temsil isimler üzerinden gösterilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, benzer ilişki biçimlerinin Türkiye ve Türkiye İslamcılığı için de anlamlı olduğu gösterilmiştir. Bu çerçevede, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisi açısından, Türkiye İslamcılığı da, Türkiye dışındaki İslamcılık gibi, ana akım İslamcılık ve radikal İslamcılık olmak üzere iki tip şeklinde kategorize edilmiştir. 1950 sonrası dönemde, devlet, siyasi iktidarlar eliyle, İslam'a daha fazla alan açtıkça ya da başka bir ifadeyle İslam'la barıştıkça, İslamcılığın da devlete yaklaştığı ve devleti daha fazla benimsediği; bu ilişki çerçevesinde İslam, gitgide milli kimliğin bileşenleri arasında başat bir konuma geldikçe, İslamcılığın da Türk milli kimliğini benimsediğini, milliyetçilik ve muhafazakarlıkla yoğun bir alış veriş içerisine girdiği görülmüştür. Yani, Cumhuriyet dönemi boyunca, özellikle de yeniden yaşam alanı bulduğu çok partili hayatın başlamasından sonraki dönemde, Türkiye İslamcılığının ana akım çizgisinin Türkiye'deki devlet aygıtıyla, Türk milliyetçiliği ve milli kimliğiyle bir benimseme ilişkisi kurduğu tespit edilmiştir. Buna karşın, Türkiye İslamcılığı içerisinde de 1970'lerin ikinci yarısında radikal bir çizginin ortaya çıktığı ve bu radikal İslamcılığın, ulus devlet, milliyetçilik ve milli kimlik gibi yapı, düşünce ve kavramlara kategorik bir şekilde karşı çıktığı, bunları benimseyi reddettiği görülmektedir. Türkiye'deki radikal İslamcılığın, ulus devlete entegre olmayı, başta hakim Türk milliyetçiliği ve milli kimliği olmak üzere, tüm milliyetçilikleri ve milli kimlikleri benimsemeyi, bunların İslam'ın öngördüğü siyasal ve toplumsal düzenle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddettiği saptanmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununa yönelik değerlendirmeleri, devlet, Türk milliyetçiliği ve milli kimliği bakışları ekseninde farklılaşan siyasal-toplumsal tasavvurları çerçevesinde ve karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiş, bu analiz doğrultusunda da bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu doğrultuda, Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununa yaklaşım biçimleri arasında benzerlikler olduğu görülmüş

olmakla birlikte, belirli farklılıklar da olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, ana akım ve radikal İslamcılığın Kürt sorununa yaklaşımları arasında farklılıkların oluşmasında belirleyici olan temel faktör, ilkinin meseleyi Türkiye merkezli ve Türkiyeci bir perspektifle ele alması, ikincisinin ise meseleyi ümmet merkezli ve evrenselci bir perspektifle değerlendirmesi olarak saptanmıştır. Söz konusu benzerlikler ve farklılıklar, Kürt sorununun içerdiği muhtelif konulara ana akım ve radikal İslamcılığın değerlendirmeleri üzerinden gösterilmiştir.

Kürt sorununun kaynağı ve niteliği meselesini değerlendirirken, yani sorunun nedenleri izah ederken ve sorunu tanımlarken, her iki tip İslamcılığın belirli noktalarda benzer, belirli noktalarda ise farklı düşündüklerini görülmektedir. Ana akım Türkiye İslamcılığının meseleyi Türkiye merkezli bir sorun olarak ele aldığı, radikal İslamcılığın ise meseleye ümmet merkezli bir perspektifle yaklaştığı ifade edilebilir. Mesela, ana akım Türkiye İslamcılığı için, Türkiye’de aslında bir müesses nizam sorunu söz konusudur ve ülkedeki diğer bütün sorunlar bu müesses nizamdan kaynaklanmaktadır. Kürt sorunu da, Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanından sonra tesis edilen bu düzenden kaynaklanan bir sorundur. Yani, ana akım İslamcılık için Kürt sorununun temel nedeni Türkiye’deki müesses nizam ve resmi ideolojidir. Radikal İslamcılık ise, Türkiye’deki müesses nizamın sorunlu olduğunu kabul etmekle beraber, Kürt sorununu, aslında daha büyük bir sorun olan ümmet sorununun bir parçası olarak görmekte, bu doğrultuda da, bir ümmet sorunu olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan da, radikal İslamcı perspektiften Kürt sorunun temel kaynağı, Türkiye’deki müesses nizamın ve resmi ideolojinin de ötesinde, aslında milliyetçiliğin ve ulus devletlerin bizatihi mevcudiyeti olarak değerlendirilmektedir. Benzer değerlendirmeler, her iki tip İslamcılığın Kürt sorununa yönelik yabancı devletlerin müdahalesi konusu hakkındaki düşüncelerinde de görülmektedir. Ana akım çizgide yer alan İslamcılarının birçoğuna göre, yabancı devletler, yani emperyalist güçler, Türkiye’yi kontrol altına almak, zayıf düşürmek, hatta bölmek için Kürt sorununu kullanmaktadır. Oysa radikal İslamcılar için, yabancı devletlerin, yani emperyalist güçlerin kontrol altına almak, zayıf düşürmek ve bölmek istediği yalnızca Türkiye değil, zaten bölünmüş olan İslam dünyası ve ümmetidir.

Kürt sorununun kaynağı ve niteliği konusunda olduğu gibi, Kürt sorununun çözümüne ilişkin gündeme gelen seçeneklere yönelik değerlendirmelerinde de

Türkiye'deki ana akım ve radikal İslamcılık arasında benzerlikler ve farklılıklar olduğu görülmektedir. Mesela, bir çözüm seçeneği olarak tartışılan bağımsız bir Kürt devleti kurulması fikrine her iki tip İslamcılık da açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Ancak, bağımsız bir Kürt devleti fikrine, ana akım İslamcılık, Türkiye'nin üniter yapısının ve bütünlüğünün korunması adına karşı çıkarken, radikal İslamcılık ise, milliyetçi bir çözüm önerisi olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Bu meseleye yönelik değerlendirmelerinde, radikal İslamcılar, yalnızca bağımsız bir Kürt devletine değil, aynı zamanda ulus devlet modeline kategorik bir karşı çıkış içerisinde olduklarını özellikle vurgulamaları dikkat çekicidir. Öte yandan, meselenin çözümüne ilişkin gündeme gelen bir diğer seçenek olan federasyon-özerklik fikrine, ana akım İslamcılığın yine aynı gerekçeyle, yani Türkiye'nin üniter yapısının ve bütünlüğünün korunması adına karşı çıktığı görülmektedir. Radikal İslamcılığın ise federasyon-özerklik fikrine yönelik homojen bir tavrından söz etmek mümkün değildir. Radikal İslamcılar arasında, bu fikre, milliyetçi bir çözüm seçeneği olduğu gerekçesiyle karşı çıkanın da, bu seçeneğin kısa vadede çözüm getirebileceğini düşünenin de olduğu göze çarpmaktadır.

Kürt sorununun nihahi çözümü meselesinde, ana akım İslamcılığın Türkiye merkezli ve Türkiyeci perspektifi ile radikal İslamcılığın ümmet merkezli ve evrenselci perspektifi arasındaki farklılaşmanın çok daha belirgin bir hale geldiği görülmektedir. Mesela, ana akım Türkiye İslamcılığı, Kürt sorununun nihai ve kalıcı bir çözüme kavuşturulması için Türkiye'nin üniter yapısının ve bütünlüğünün mutlaka korunması, ama Türkiye'deki müesses nizamın revize edilmesi gerektiğini savunmuştur. Buna göre, ana akım İslamcılık, Kürt sorununun nihai ve kalıcı bir şekilde çözülmesi için yapılması gerekenleri, resmi ideolojinin İslam'ı dışlayan anlayışı terk edilmesi, İslam'ın tekrar devreye sokulması, dahası, Türkleri ve Kürtleri, eskiden olduğu gibi birarada tutan, İslam kardeşliği esasına dayalı bir yapılanmaya gidilmesi olarak saptamaktadır. Bu bakış açısının, aynı zamanda, ana akım Türkiye İslamcılığının Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınmasına yönelik yaklaşımını da belirlediği görülmektedir. Çünkü, ana akım Türkiye İslamcılığı, genel itibarıyla, Kürt kimliğinin ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının tanınmasının, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün sağlanmasıyla, dolayısıyla, Türkiye'deki müesses nizamın revize edilmesi ve resmi

ideolojinin değişmesiyle mümkün olacağını düşünmektedir. Yani, ana akım Türkiye İslamcılığının, Türkiye'deki müesses nizam revize ediliği ve resmi ideoloji değiştii takdirde, Kürtler başta olmak üzere, hiçbir etnik grubun soso-kültürel haklarından mahrum kalmayacağı fikrine sahip olduğu görülmektedir.

Buna karşın, radikal İslamcılık, Kürt sorununun nihai ve kalıcı bir çözüme kavuşturulması için Türkiye'deki müesses nizamın revize edilmesini ve resmi ideolojinin değişmesini yeterli bulmamaktadır. Kürt sorununu ümmet sorununun bir parçası olarak gören radikal İslamcıların, sorunun çözümünün de ümmet sorununun çözümüyle mümkün olacağını düşündükleri görülmektedir. Buna göre, Kürt sorununun nihai ve kalıcı çözümünün sağlanması için milliyetçiliğe dayalı mevcut ulus devletler sisteminin yerine, İslam ümmetine mensup her kavmin kendi kimliğini koruyabileceği bir birlik modelinin benimsenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, radikal İslamcı perspektiften Kürt sorununun nihai ve kalıcı olarak çözüme kavuşturulmasının formülü, uzun vadede ümmet şuuruyla bir mücadele vermek, bu şekilde ümmetin her kavminin kimliğinin tanınacağı ve muhafaza edileceği bir birliğin, yani İttihad-ı İslam'ın tesis edilmesi olarak saptanmaktadır. Öte yandan, radikal İslamcıların, İslam'ın gereği olarak kavimler arası eşitlik düşüncesini savundukları, bu yüzden de devlet tarafından Kürt kimliğinin tanınmasını ve Kürt halkının sosyo-kültürel haklarının güvence altına alınmasını, herhangi bir şarta bağlı olmaksızın, kısa vadede halledilmesi gereken bir mesele olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Bu açıdan da ana akım İslamcı çizgide yer alan isimlere göre daha net bir tavır sergilediklerini ifade etmek mümkündür.

Meseleye yaklaşımları arasında belirli farklılıklar olmakla beraber, Türkiye İslamcılığının hem ana akım hem de radikal çizgilerinin 1980'ler ve 1990'lar boyunca Kürt sorununun çözümünden yana tavırlara sahip oldukları görülmektedir. Kürt sorununun bir yandan Türkiye'nin en önemli meselelerinden biri haline geldiği, diğer yandan ise devlet tarafından varlığının kabul edilmediği bir dönemde, Türkiye İslamcılığının genel itibariyle sorunun çözümünden yana tavır sergilemesinde dönemin siyasi atmosferinin ve bu atmosfer içerisinde Türkiye İslamcılığının pozisyonunun etkili olduğunu söylemek gerekmektedir. 1980 sonrası dönemde, özellikle de 1990'larda, Türkiye sağından ayrılmaya başlayarak daha müstakil bir akım ve önemli bir muhalefet hareketi olarak yükselen İslamcılık, Kürt sorununa

benzer şekilde, Türkiye'deki mevcut rejim tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Böyle bir siyasi atmosfer içerisinde, muhalif bir pozisyonda yer alan, hatta müesses nizamla tehdit olarak görülen Türkiye İslamcılığı, mevcut rejimin politikaları karşısında meseleye yakın bir duruş sergilemiş ve Kürt sorununun çözümünden yana bir tavır ortaya koymuştur.

Öte yandan, İslamcılık düşüncesinde zaten merkezi bir yere sahip olan devlet meselesinin ne kadar önemli olduğunun, Türkiye İslamcılığının etno-politik bir mesele olan Kürt sorununa yaklaşımı konusunda da görüldüğü ifade edilebilir. Daha önce de sıklıkla ifade edildiği gibi, Türkiye'deki radikal İslamcılık, ulus devlet modeline kategorik bir şekilde karşı çıkarken, ana akım Türkiye İslamcılığı ise ulus devlet içerisinde konuşmaktadır. Türkiye'deki müesses nizam tarafından İslamcılığın bir tehdit olarak görülmesine rağmen, özellikle ana akım Türkiye İslamcılığının, meselenin çözümü konusunda devletin üniter yapısının ve bütünlüğünün mutlaka korunması gerektiğini savunmasının, Kürt sorununa yaklaşımını belirlemesinin de ötesinde, siyasal iktidara, yani aslında devlete sahip olma isteğini gösterdiğini ifade etmek mümkündür. Nitekim, bu durumun, İslamcılığın, özellikle de ana akım çizgisinin Türkiye'deki siyasal sistemin merkezine doğru kaydığı, yani devlete yaklaştığı 2002 sonrası dönemde daha da belirgenleştiğini söylemek yanlış olmaz. Bu açıdan da, Türkiye İslamcılığının devletle kurduğu ilişkinin, Kürt sorununa nasıl yaklaştığı meselesinin 2002 sonrası dönemini inceleyecek çalışmalar için son derece önemli bir gösterge olduğu ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Aburaiya, Issam: “Islamism, Nationalism, and Western Modernity: The Case of Iran and Palestine”, **International Journal of Politics, Culture and Society**, No:22, 2009, s. 57-68.
- Adams, Charles J.: “Mevdudi ve İslam Devleti”, **Güçlenen İslam’ın Yankıları**, Ed. John L. Esposito, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989, s. 119-155.
- Afgani, Cemaleddin, Muhammed Abduh: **Urvetu’l Vuska**, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.
- Afgani, Cemaleddin: “Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Gerçek Mahiyeti”, **Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası**, Şamil Kurbanov, İstanbul Doğu Kitabevi, 2011, s. 283-293.
- Afreen, Amna: “İqbal’s Islamic Political Ideas”, **Al-Adwa**, C. 42, No: 29, 2014, s. 37-60.
- Ağırakça, Ahmet: “Ümmet Toplumunu Deyince Ne Anlıyoruz?”, **Değişim**, No: 24, Mayıs 1995, s. 28-37.
- Ahmed, Aziz: **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam**, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990.
- Ak Parti: **Sorularıyla ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci: Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi**, 2010.
- Aksu, İsmail: “Kürt Meselesi ve Ulusçuluk Üzerine”, **Dünya ve İslam**, No: 7, Yaz 1991, s. 11-22.
- Aktürk, Şener: “Religion and Nationalism: Contradictions of Islamic Origins and Secular Nation-Building in Turkey, Algeria, and Pakistan”, **Social Science Quarterly**, C. 96, No: 3, Eylül 2015, s. 778-806.
- Albayrak, Sadık: “Şu bizim ‘Türkler’...”, **Yeni Şafak**, 20 Temmuz 2001, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/sadik-albayrak/u-bizim-turkler-53316>, 15 Ağustos 2020.
- Alış, Ahmet: “Kürt Etnobölgesel Hareketin Doğuşu, Kitleleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi: 1959-1974”, **Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım**, Ed. Büşra Ersanlı, Günay

- Göksu Özdoğan, Nesrin Uçarlar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 57-90.
- Ali, Muhamad: “Nationalism and Islam: Perspective of Egyptian and Syrian Muslim Intellectuals”, **Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies**, C.4, No:1, Haziran 2014, s.51-79.
- Ali, Muhamad: “The Concept of Umma and The Reality of The Nation-State: A Western and Muslim Discourse”, **Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures**, C. 2, No: 1, 2002, s. 37-58.
- Al-Mehri, A.B.: “Biography”, **Milestones**, Ed. A.B. Al-Mehri, Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers, 2006. s. 7-19.
- Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, 5. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Aran, Gideon, Nurit Stadler, Eyal Ben-Ari: “Fundamentalism and The Masculine Body: The Case of Jewish Ultra-Orthodox Men in Israel”, **Religion**, No: 38, 2008 s. 25-53.
- Arpacı, Işıl: **Türk Siyasetinde Erbakan**, İstanbul, Kopernik Kitap, 2017.
- Arslan, Abdurrahman: “Peygamber Ümmetinden Ulus’un Devletine”, **Bilgi ve Hikmet**, No: 3, Yaz 1993, s. 16-30.
- Arslan, Abdurrahman: **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür**, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 1996, s. 87-92.
- Arslan, M. İhsan: **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 259-296.
- Arslantaş, Süleyman: “Yeni Dünya Düzeni’nin Bölgemize Yansıması”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 93-99.
- Arslantaş, Süleyman: “Müslümanlar Nereye?”, **Yeryüzü**, No: 14, 15 Ocak 1992, s. 19-20.
- Aydın, Metin: “İrak’ta Kürt soykırımı ve Bir ‘Uzun Yürüyüş’ ...”, **Girişim**, No: 37, Ekim 1988, s. 4-16.
- Aydın, Metin: “Kürt Mülteciler Zor Durumda”, **Girişim**, No: 38, Kasım 1988, s. 6-7.
- Ayoob, Mohammed: **The Many Faces of Political İslam: Religion and Politics in The Muslim World**, Michigan, University of Michigan Press,

2008.

- Aziz, Khursheed Kamal: **Hint Hilafet Hareketi: Belgelerle (1915-1933)**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2014.
- Barker, Philip W.: **Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us**, London, Routledge, 2009.
- Barzilai, Gad: **Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities**, Michigan, The University of Michigan Press, 2003.
- Bora, Tanıl: **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, 6. bs., İstanbul, Birikim Yayınları, 2009.
- Bora, Tanıl: **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Bozarıslan, Hamit: “Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 841-870.
- Bozdağlıoğlu, Yücel: “Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Sonuçları”, **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, No: 180, Ocak 2014, s. 9-32.
- Brubaker, Rogers: “Religion and Nationalism: Four Approaches”, **Nations and Nationalism**, C.18, No:1, 2012, s. 2-20.
- Bruinessen, Martin van: **Kürdistan Üzerine Yazılar**, 9. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Bruinessen, Martin van: **Ağa, Şeyh, Devlet**, Çev. Banu Yalkut, 9. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Brykczynski, Paul: “Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb”, **History of Intellectual Culture**, C. 5, No: 1, 2005, s. 1-19.
- Bulaç, Ali: “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 48-67.
- Bulaç, Ali: “Kur’an-ı Kerim’de ‘Millet’”, **Hicret**, No: 13, 17 Aralık 1979, s. 5.

- Bulaç, Ali: “Hadis’te ‘Millet 1’”, **Hicret**, No: 14, 24 Aralık 1979, s. 5.
- Bulaç, Ali: “İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu”, **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 89-110.
- Bulaç, Ali: “Kürt Sorunu ile Kafkasya ve Balkanlardaki Etnik Çatışmaların Mukayesesi”, **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 25-38.
- Bulut, Halil İbrahim: “Ümmet”, **İslam Ansiklopedisi Cilt 42**, 2012, s. 308-309.
- Casanova, Jose: **Public Religions in The Modern World**, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Cizre, Ümit: **Muktedirlerin Siyaseti: Mekez Sağ-Ordu-İslamcılık**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Claydon, Tony, Ian McBride: “The Trials of Chosen Peoples: Recent Interpretations of Protestantism and National Identity in Britain and Ireland”, **Protestanizm and National Identity: Britain and Ireland 1650-1850**, Ed. Tony Claydon, Ian McBride, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 3-29.
- Coakley, John: The Religious Roots of Irish Nationalism, **Social Compass**, C. 58, No: 1, 2011, 95-114.
- Colley, Linda: **Britons: Forging The Nation 1707-1837**, 3. bs., London, Pimlico, 2003.
- Copeaux, Etienne: **Tarih Dersi Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Çakır, Ruşen: “Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 755-776.
- Çakır, Ruşen: **Ne Şariat Ne Demokrasi: Refah Partisi’ni Anlamak**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.
- Çakır, Selahaddin Eş: “Biz Milliyetçiyiz, hem de İslâm Milliyetçisi”, **Şura**, 25 Mayıs 1978, s. 13.
- Çakır, Selahaddin Eş: “Türkiye Müslümanlarını Bekleyen Yeni Bir Fitne: Türklük-Kürtlük Sürtüşmesi”, **İslami Hareket**, No: 6, 1 Temmuz 1978,

- Selahaddin Eş: s. 12.
- Çakırgil,
Selahaddin Eş: “‘Kürd Mes’alesi’ İslam’ın İnsana Bakışından Ayrı Düşünülemez!...”, **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 167-190.
- Çakırgil,
Selahaddin Eş: “Kavmiyet Mes’alesinden Şeyh Said’e ve Bugüne Uzanan Bir Acılı Çizgi Üzerinde...”, **Tevhid**, No: 19, Haziran 1991, s. 24-29.
- Çakırgil,
Selahaddin Eş: “Bölücülük; İnsan’ı İslam’ın Ölçüsüyle Değerlendirmemektir!”, **Tevhid**, No: 17, 16 Nisan 1979, s. 2.
- Çakırgil,
Selahaddin Eş: “İslam Milleti Bölünmez Bir Bütündür”, **Hicret**, No: 14, 24 Aralık 1979, s.13.
- Çalmuk, Fehmi: **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, İstanbul, Metis Yayınları, 2001.
- Çamurcu, Kenan,
Neşet Günel: “Güneydoğu Olayları”, **Girişim**, No: 19, Nisan 1987, s. 8-19.
- Çetinsaya,
Gökhan: “İslâmcılıktaki Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 420-451.
- Dajani, Amjad: “Islamic Nationalism vs Islamic Ummatism/al-Ummatya: Conceptualizing Political Islam”, (Çevrimiçi) <https://www.soas.ac.uk/lmei/events/ssemme/file67881.pdf>, 5 Temmuz 2020.
- Davutoğlu,
Ahmet: “Osmanlı’sız Dünya Tarihi Olmaz”, **Yeni Şafak**, 27 Ocak 1999, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmetdavutoglu/osmanlisiz-dunya-tarihi-olmaz-2027894>, 10 Ağustos 2020.
- Davutoğlu,
Ahmet: “Tarihte ‘Var’ Oluşun Sırrı ve Sorumluluğu”, **Yeni Şafak**, 23 Eylül 1998, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmetdavutoglu/tarihte-var-oluun-sirri-ve-sorumlulugu-2027849>, 10 Ağustos 2020.
- Denoeux,
Guilain: “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”, **Middle East Policy**, C. 9, No: 2, Haziran 2002, s. 56-81.
- Derviş,
“Güneydoğu Alev Alev”, **Girişim**, No: 55, Nisan 1990, s. 34-36.

Muhammed:

Dilipak, “Bu Kafa ile Türkiye Sevr’e Mahkum Olabilir”, **Altınoluk**, No: 94, Aralık, 1993, (Çevrimiçi) <https://www.altinoluk.com.tr/blog/makale-16792>, 21 Haziran 2020.

Dilipak, “Kavramlar Işığında Kürd Sorunu”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 185-191.

Dilipak, **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 75-88.

Du Toit, Andre: “The Construction of Afrikaner Chosenness”, **Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism**, Ed. William R. Hutchinson, Hartmut Lehmann, Minneapolis, Fortress Press, 1994, s. 115-140.

Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı: İdeolojik Konumları, Burhanettin: Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 129-156.

Dünya ve İslam: “Kürt Sorunu-Türk Sorunu ve Müslümanlar, **Dünya ve İslam**, No: 9, Kış 1992, s. 7-20.

El-Benna, Hasan: “Yurtseverlik”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 224-229.

El-Benna, Hasan: “Milliyetçilik”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 229-234.

El-Benna, Hasan: “Müslüman Kardeşler Davası”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 23-32.

El-Benna, Hasan: “Müslüman Kardeşler’in Davasında Milliyetçiliğin, Irkçılığın, Şarklılığın ve Cihanşümullüğün Yeri Nedir?”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset s. 382-388.

El-Benna, Hasan: “Milli Birlik, Arap Birliği ve İslâm Birliği Konularında Müslüman Kardeşler’in Görüşü”, **Risaleler 2**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 45-50.

El-Benna, Hasan: “İslâm Nizamı Işığında Birliğimiz”, **Risaleler 1**, İstanbul, Dergah Ofset, s. 140-145.

El-Benna, Hasan: “Müslüman Kardeşler’in Hilâfet Hususundaki Görüşleri”,

Risaleler 2, İstanbul, Dergah Ofset, s. 50-57.

- El-Mevdudi,
Ebu'l A'la: "Milliyetçilik ve İslam", **Değişim Sürecinde İslam**, Ed. John Esposito, John Donohue, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 98-101.
- El-Mevdudî,
Ebû'l A'lâ: **İslâm'da Devlet Nizamı**, Çev. Rasim Özdenören, Ankara, Hilal Yayınları, t.y.
- El-Mevdudi,
Ebu'l Ala: **The İslamic Way Of life**, Leicester, Islamic Foundation, 1986.
- El-Mevdudi,
Ebu'l Ala: **Hilâfet ve Saltanat**, Çev. Ali Genceli, 3. bs., İstanbul, Hilal Yayınları, t.y.
- El-Mevdûdî,
Seyyid Ebu'l
A'lâ: **İslam'da Siyasi Sistem**, Çev. Ahmet Seçkin, 4. bs., İstanbul, Özgün Yayıncılık, 1999.
- Erbakan,
Necmettin: **Refah Partisi 4. Büyük Kongre Açış Konuşması**, Ankara, 10 Ekim 1993
- Erkilet, Alev: **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Eroğlu, Zülfikar: "Coğrafya, İslâm ve Kürtler", **Müslüman Genç**, No: 4, Nisan 1991, s. 14-15.
- Eroğlu, Zülfikar: "Coğrafya, İslâm ve Kürtler (2)", **Müslüman Genç**, no: 5, Mayıs 1991, s. 18-20.
- Eroğlu, Zülfikar: "Coğrafya, İslâm ve Kürtler (3)", **Müslüman Genç**, No: 6, Haziran 1991, s. 23-24.
- Ersanlı, Büşra,
Günay Gökse
Özdoğan: "Engeller ve Fırsatlar: Kürtlerin Türkiye'de Yakın Dönem Siyasi Temsiliyet ve Katılım Mücadeleleri", **Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım**, Ed. Büşra Ersanlı, Günay Gökse Özdoğan, Nesrin Uçarlar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 17-56.
- Eryarsoy, Beşir: "Ümmet Toplumu Deyince Ne Anlıyoruz?", **Değişim**, No: 24, Mayıs 1995, s. 28-37.
- Esposito, John L.: "Is Islamism a Threat? A Debate", **Middle East Quarterly**, C. 6, No: 4, Aralık 1999.

- Esposito, John. **İslâm Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Ali Köse, Talip L.: Küçükcan, İstanbul, Da Yayıncılık, 2002.
- Et-Tahtavi, Rıfa'a Bedevi Rafi: "Yurt ve Yurtseverlik", **Değişim Sürecinde İslam**, Ed. John Esposito, John Donohue, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 17-23.
- Fayda, Mustafa: "Cahiliye", **İslam Ansiklopedisi Cilt 7**, 1993, s. 17-19.
- Fergan, Eşref Edip: "Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük", **Sebilürreşad**, C. 2, No: 44, 1949, s. 401-403.
- Fukase-Indergaard, Fumiko, Michael Indergaard: "Religious nationalism and the making of the modern Japanese state", **Theory and Society**, No: 37, 2008, s. 343-374.
- Gellner, Ernest: **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, 2. bs., İstanbul, Hil Yayın, 2008.
- Girişim: "Yakın Tarih Kürt Hareketleri ve Milliyetçi Eğilimler", **Girişim**, No: 53, Şubat 1990, s. 20-27.
- Göle, Nilüfer: **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Gülalp, Haldun: **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
- Gürbey, Sinem: "Islam, Nation-State, and the Military: A Discussion of Secularism in Turkey", **Secular State and Religious Society: Two Forces in Play in Turkey**, Ed. Berna Turam, New York, Palgrave Macmillan, 2012, s. 39-57.
- Hastings, Adrian: **The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Hatipoğlu, Ömer Vehbi: **İslamcıların Kürt Sorunu Algısı**, Ankara, Elips Kitap, 2015.
- Hatipoğlu, Ömer Vehbi: **Bir Başka Açıdan Kürt Sorunu**, 2. bs., Ankara, Mesaj Yayınları, 1992.
- Hatipoğlu, Ömer Vehbi: **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 397-405.

- Hatipoğlu, Ömer Vehbi: “Sorgulanan ‘Ulus Devlet’ Anlayışı, **Panel**, No: 39, Haziran 1992, s. 3-5.
- Hayes, Carlton J. H.: **Milliyetçilik Bir Din: Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalçılık” Tasavvuru**, Çev. Murat Çiftkaya, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2010.
- Hobsbawm, Eric: **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**, Çev. Osman Akınhay, 4. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Hostetler, John Andrew: **Amish Life**, Scottdale, Herald Press, 1983.
- Hourani, Albert: **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798- 1939**, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Hutchinson, William R., Hartmut Lehmann: **Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism**, Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- Inbari, Motti: “The Modesty Campaigns of Rabbi Amram Blau and the Neturei Karta Movement, 1938-1974”, **Israel Studies**, C. 17, No: 1 İlkbahar 2012, s. 105-129.
- Iqbal, Muhammad: “Presidential Address to the 25th Session of the All-India Muslim League”, 29 December 1930, (Çevrimiçi) <http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/address.htm>, 22 Nisan 2018.
- Işık, Vahdettin: “Toplumsal Kimlik ve ‘Millet’”, **Haksöz**, No: 56, Kasım 1995, s. 32-34.
- İkbal, Muhammed: **İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası**, Çev. Rahim Acar, 6. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2017.
- İnayet, Hamid: **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, Çev. Yusuf Ziya, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988.
- Kapferer, Bruce: **Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia**, Washington, Smithsonian Institution Press, 1988.
- Kaplan, Yusuf: “İhanet ve Kuşatma Çemberi”, **Yeni Şafak**, 21 Haziran 1999,

- (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/ihanet-ve-kuatma-cemberi-42517>, 5 Ağustos 2020.
- Kaplan, Yusuf: “Türkiye’nin ‘Tarihî Rolü’nü Tersine Çevirmek”, **Yeni Şafak**, 17 Kasım 1999, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/turkiyenin-tarih-rolunu-tersine-cevirmek-44861>, 5 Ağustos 2020.
- Kaplan, Yusuf: “Tarihî Dönemeç”, **Yeni Şafak**, 22 Şubat 1999, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/tarih-donemec-40554>, 21 Haziran 2020.
- Kaplan, Yusuf: “‘Kürt sorunu’ Ne(re)den Zuhur Etti?”, **Yeni Şafak**, 9 Aralık 2000, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/arsiv/2000/aralik/09/ykaplan.html>, 21 Haziran 2020.
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail: **Din ve Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 4. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, 7. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail: “İslâm’da Dava-yı Kavmiyet’in Esas Meselesi Ne İdi?”, **Babanzâde Ahmet Naim: Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, Ed. M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, s. 191-215.
- Kara, İsmail: **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, 3. bs., İstanbul Dergah Yayınları, 2019.
- Karakoç, Sezai: **Çağ ve İlham IV: Kuruluş**, 3. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2008.
- Karakoç, Sezai: **Dirilişin Çevresinde**, 9. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018.
- Kavuncu, Burhan: “Müslüman Halklar Üzerine”, **Yeryüzü**, no:14, Ocak 1992, s. 20.
- Kavuncu, **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 149-165.

- Burhan:
- Kavuncu, Burhan: “Ulusal Soruna Bakışlar: Cahili Duygulardan Arınalım”, **Yeryüzü**, No: 13, Aralık 1991, s. 10-11.
- Keddie, Nikki: **Cemâleddin Efgânî: Siyasi Hayatı**, Çev. Alâeddin Yalçınkaya, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1997.
- Keddie, Nikki: **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "al-Afghani"**, California, University of California Press, 1983.
- Keddie, Nikkie: “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, **The Journal of Modern History**, C. 41, No: 1, Mart 1969, s. 17-28.
- Khatab, Sayed: **The Power of Sovereignty: The political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, New York, Routledge, 2006.
- Khatab, Sayed: **The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah**, New York, Routledge, 2006.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **İdeolocya Örgüsü**, 16. bs., İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2007.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Sahte Kahramanlar**, 24. bs., İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2017.
- Kimmerling, Baruch: “Religion, Nationalism and Democracy in Israel”, **Constellations**, C. 6, No: 3, 1999, s. 339-363.
- Koca, Bayram: “Türkiye’de Uç Sağ ve Kürtler, 1945-1980: Güvenlik, Kimlik Ve Kalkınma”, Ankara, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019
- Koru, Fehmi: **Terör ve Güneydoğu Sorunu**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan: **İslâmcılık ve Demokrasi**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2018
- Kraybill, Donald B.: “Introduction: The Struggle to Be Separate”, **The Amish Struggle with Modernity**, Ed. Donald B. Kraybill, Marc A. Olshan, Hanover, University Press of New England, 1994, s. 1-17.
- Kutup, Seyyid: **Yoldaki İşaretler**, Çev. Mustafa Özel, 8. bs., İstanbul, Özgün

Yayıncılık, 1999.

- Kutup, Seyyid: **İslam Toplumuna Doğru**, Çev. Ahmet Pakalın, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 2007.
- Lamm, Norman: “The Ideology of The Neturei Karta: According to the Satmarer Version”, **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, C. 12, No: 2, Sonbahar 1971, s. 38-53.
- Landau, Jacob M.: **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization**, New York, Oxford University Press, 1990.
- Lapidus, Ira M.: “The Golden Age: Political Concepts of Political Islam”, **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, C. 524, Kasım 1992, s. 13-25.
- Lehmann, Hartmut: “Pietism and Nationalism: The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany”, **Church History**, C. 51, No: 1, Mart 1982, s. 39-53.
- Mendes-Flohr, Paul: “In Pursuit Normalcy: Zionism’s Ambivalence Toward Israel’s Election”, **Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism**, Ed. William R. Hutchinson, Hartmut Lehmann, Minneapolis, Fortress Press, 1994, s. 203-224.
- Mert, Nuray: **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Selis Kitaplar, 2007.
- Metiner, Mehmet: **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 1996, s. 33-41.
- Metiner, Mehmet: “İslam Dininde Çoğulculuk Anlayışı”, **Sözleşme**, No:1, Kasım 1997, s. 31-35.
- Minault, Gail: **The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India**, New York, Columbia University Press, 1982.
- Mitchell, Richard P.: **The Society of Muslim Brothers**, New York, Oxford University Press, 1993.
- Mohomed, Carimo: “‘Islam’ as The National Identity for The Formation of Pakistan: The Political Thought of Muhammad Iqbal and Abu’l ‘Ala Mawdudi”, **História**, C. 33, No: 1, Ocak-Haziran 2014, s. 317-339.

- Mozaffari, Mehdi: “What is Islamism? History and Definition of a Concept”, **Totalitarian Movements and Political Religions**, C. 8, No: 1, Mart 2007, s. 17-33.
- Mustafa Akyol: **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?**, 6. bs., İstanbul, Doğan Kitap, 2014.
- Mut, Seyfettin: “Ulusçuluk Fitnesi ve Ümmet İdeali Arasında İslami Hareketin ‘Yurtlanma’ Sorunu”, **Değişim**, No: 30, Mart 1996, s. 25-29.
- Mut, Seyfettin: “Kürt Sorunu: Hala Vakit Var”, **Değişim**, No:39, Aralık 1996, s. 14-16.
- Müftüoğlu, Atasoy: “Kürd Sorunu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 205-208.
- Müftüoğlu, Atasoy: **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 1996, s. 113-116.
- Naim, Babanzade Ahmet: “İslâm’da Dâvâ-yı Kavmiyyet”, **İslâm’da Irkçılık ve Milliyetçilik Yoktur**, Haz. Fahrettin Gün, İstanbul, Beyan Yayınları, 2018, s. 45-138.
- Nasr, S. Veli Rıza: **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, Çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000.
- Nasr, S. Veli Rıza: **Cemaat-i İslâmî**, Çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1998.
- Nursi, Bediüzzaman Said: **Mektubat**, 6. bs., İstanbul, Sözler Yayınevi, 1994.
- Okçu, Hüseyin: “Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur”, **Girişim**, No: 37, Ekim 1988, s. 24-26.
- Okçu, Hüseyin: “Kürtlerin Sorunu Ümmetin Sorunudur”, **Kürd Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 191-200
- Okçu, Hüseyin: “Şeyh Said Kıyamı”, **Girişim**, No:47, Ağustos 1989, s. 4-17.
- Olson, Robert: **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)**, Çev. Bülent Peker, Nevzat Kıraç, Ankara, Özge Yayınları, 1992.

- Oran, Baskın: “Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 871-879.
- Öcal, Hüseyin: “PKK ve Doğuda Son Gelişmeler”, **Girişim**, No:48, Eylül 1989, s. 46-49.
- Özbudun, Ergun: **Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Özdenören, Rasim: “Kürt Meselesinin Sahibi Kim?”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 257-260.
- Özdenören, Rasim: “Önce Doğru Teşhis”, **Altınoluk**, No: 94, Aralık 1993, (Çevrimiçi) <https://www.altinoluk.com.tr/blog/makale-16790>, 21 Haziran 2020.
- Özel, İsmet: **Üç Zor Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma**, 10. bs., İstanbul, TIYO Yayıncılık, 2019.
- Özkan, Ercüment: “Türk-İslam Sentezi Nedir?”, **İktibas**, No: 149, Mayıs 1991, s. 66.
- Özkan, Ercüment: “Kürdistan mı Kuruluyor Yoksa!”, **İktibas**, No: 149, Mayıs 1991, s. 5-8.
- Özkan, Ercüment: “İslam ve İnsanlar”, **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 219-224.
- Özkırımlı, Umut: **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, 3. bs., İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2009.
- Pamak, Mehmet: **Kürt Sorunu ve Müslümanlar**, İstanbul, Selam Yayınları, 1996.
- Pamak, Mehmet: “Kürt Sorunu ve Müslümanlar (Özeleştirisi)”, **Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 275-302.
- Parla, Taha: **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u**, 3. bs., İstanbul, Deniz Yayınları, 2008.
- Resmi Gazete: “Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesine Dair Kanun”, **Resmi Gazete**, No: 29062, 16 Temmuz 2014, (Çevrimiçi) <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/07/20140716->

[1.htm](#), 16 Temmuz 2020.

- Rıza, Reşid: “İslam’da Yurtseverlik, Milliyetçilik ve Grup Ruhu (Asabiye)”, **Değişim Sürecinde İslam**, Ed. John Esposito, John Donohue, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 60-62.
- Rıza, Reşid: **Hilafet: En Büyük Önderlik**, Çev. Mehmet Çelen, İstanbul, Mana Yayınları, 2010.
- Roy, Oliver: **Siyasal İslamın İflası**, Çev. Cüneyt Akalın, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- Sakallıoğlu, Ümit Cizre: “Kurdish Nationalism From an Islamist Perspective: The Discourses of Turkish Islamist Writers”, **Journal of Muslim Minority Affairs**, C.18, No: 1, 1998, s. 73-89.
- Selim, Fatih: “Şu Türkçülük: Temelinde ‘Şeriat Ehlinden Uzaklaşma!..’ Nasihati Bulunan Koskoca Bir Devleti, Kavmiyetçilik Hırsı ile Yıktılar..”, **Şura**, No: 23, 19 Haziran 1978, s. 8-9.
- Selim, Fatih: “Şu Türkçülük (2): Temelinde ‘Şeriat Ehlinden Uzaklaşma!..’ Nasihati Bulunan Koskoca Bir Devleti, Kavmiyetçilik Hırsı ile Yıktılar..”, **Şura**, No: 24, 26 Haziran 1978, s. 12-13.
- Selim, Fatih: “Şu Türkçülük (3): Temelinde ‘Şeriat Ehlinden Uzaklaşma!..’ Nasihati Bulunan Koskoca Bir Devleti, Kavmiyetçilik Hırsı ile Yıktılar..”, **Şura**, No: 25, 3 Temmuz 1978, s. 12-13.
- Sivan, Emmanuel: “Introducton”, **Religious Radicalism and Politics in the Middle East**, Ed. Emmanuel Sivan, Menachem Friedman, New York, State University of New York Press, 1990. s. 1-10.
- Smith, Anthony D.: **Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity**, London, Oxford University Press, 2003.
- Smith, Anthony D.: **Theories of Nationalism**, 2. bs., London, Duckworth, 1983.
- Smith, Anthony D.: **Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach**, London, Routledge, 2009.
- Şengül, Serdar: “İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık**, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 525-543.

- Şentürk, Hulusi: **İslamcılık: Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset**, 2. bs., İstanbul, Çıra Yayınları, 2011
- Şirin, Nurettin: “Kürt Sorununun Çözümünde İslamilik ve Tutarlı Tavrı Üzerine..”, **Mazlum-Der Kürd Sorunu Forumu**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 345-350.
- Şirin, Nurettin: “Siyasi İlhad ve İnhiraf Arasında Kürdistan ve İslami Kurtuluş”, **Tevhid**, No: 9, Eylül 1990, s. 23-26.
- Şura: “Kürtçülük Çamuru”, **Şura**, No: 28, 24 Temmuz 1978, s. 15.
- Şura: “Kürtçülük KGB CIA”, **Şura**, No: 16, 4 Mayıs 1978, s. 16.
- Tan, Altan: “Güneydoğu’daki Olaylar, Kürt Sorunu, TC, PKK ve Müslümanlar”, **Tevhid**, No:33, Eylül 1992, s. 71-73.
- Tan, Altan: **Kürt Soruşturması**, Ankara, Sor Yayıncılık, 1992, s. 111-134.
- Tanör, Bülent **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, 25. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Taşgetiren, Ahmet: “Sancı ve Çare”, **Altınoluk**, No: 94, Aralık 1993, (Çevrimiçi) <https://www.altinoluk.com.tr/blog/makale-16779>, 21 Haziran 2020.
- Taşgetiren, Ahmet: **Kürt Sorunu Nasıl Çözülür?**, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 1996, s. 93-95.
- Taşgetiren, Ahmet: “APO Sürecine Hakim Olabilmek”, **Yeni Şafak**, 3 Aralık 1999, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmettasgetiren/apo-surecine-hakim-olabilmek-45110>, 21 Haziran 2020.
- Tezcür, Güneş Murat: “Türkiye’de Silahlı Çatışmanın Med Cezirleri ve Zor Bir Barış”, Çev. Abdül Samet Çelikçi, **Çatışma Çözümleri ve Barış**, Ed. Murat Aktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 153-175.
- Tibi, Bassam: **Arab Nationalism Between Islam and The Nation-State**, 3. bs., London, Macmillan Press, 1997.
- Tunç, Osman: “Açık Oturum: Kürt Sorununda Şiddet-Siyaset Çekişmesi”, **Yeni Zemin**, No: 12, Aralık 1993, s.
- Tunçay, Mete: **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)**, 7. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt

- Yayınları, 2015.
- Türkmen,
Hamza: “Abdullah Öcalan'ın Yeni Tezleri ve Ulusçuluğun Çıkmazı”, **Haksöz**, No:105, Aralık 1999, s. 18-29.
- Türkmen,
Hamza: “Kürt Sorunu ve Müslümanların Safı”, **Haksöz**, No: 32, 1993, s. 4-6.
- Türkmen,
Hamza: “Kürt Sorunu'na Çözüm Arayışları ve İslami Tavrı”, **Haksöz**, no: 78, Eylül 1997, s. 41-50.
- Türköne,
Mümtaz'er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 4. bs., İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2014.
- Van der Veer,
Peter, Hartmut
Lehmann: “Introduction”, **Naiton and Religion: Perspectives on Europe and Asia**, Ed. Peter van der Veer, Hartmut Lehmann, New Jersey, Princeton University Press, 1999, s. 3-14.
- Van der Veer,
Peter: **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India**, California, University of California Press, 1994.
- Waxman, Dov: “Islam and Turkish National Identity: A Reappraisal”, **The Turkish Yearbook of International Relations**, C. 30, 2000, s. 1-22.
- Yayman,
Hüseyin: **Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası**, İstanbul, SETA Yayınları, 2011.
- Yeğen, Mesut: **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Yeğen, Mesut: “Kemalizm ve Hegemonya?”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm**, Ed. Ahmet İnsel, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 56-74.
- Yeğen, Mesut: “Yeni Anayasa Eski Vatandaşlık”, **Liberal Düşünce**, No: 50, İlkbahar 2008, s. 55-65.
- Yenigün,
Mehmed
Mengüç: “Doğu Meselesi”, **İslami Hareket**, No: 19, 1979, s. 4.
- Yıldız, Ahmet: **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Zubrzycki,
Genevieve: “Religion and Nationalism: A Critical Re-examination”, **The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion**, Ed. Bryan S. Turner, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, s. 606-625.

Zubrzycki,
Genevieve: **The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-communist Poland**, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.



ÖZGEÇMİŞ

Abdül Samet Çelikçi, 1986 İstanbul doğumludur. Lisans öğrenimini 2004-2009 yılları arasında Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamlamıştır. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde başladığı yüksek lisans eğitimini 2013'te "Kemalizm'in 'Ulusalcılık' Biçiminde Yeniden Üretimi: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Kuruluş Yıldönümü Kutlamaları" başlıklı yüksek lisans tezini hazırlayarak tamamlamıştır. 2014 yılında İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde doktora eğitimine başlayan Çelikçi, Muş Alparslan Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.