

T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**MÜSLÜMAN, PROLETER, MUHALİF: TÜRKİYE'DE
ANTI-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF EKİNCİ

GAZIANTEP

MAYIS2014

T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**MÜSLÜMAN, PROLETER, MUHALİF: TÜRKİYE'DE
ANTİ-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF EKİNCİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN

GAZIANTEP

MAYIS 2014

T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**MÜSLÜMAN, PROLETER, MUHALİF: TÜRKİYE'DE ANTI-KAPİTALİST
MÜSLÜMANLAR**

YUSUF EKİNCİ

Tez Savunma Tarihi: 20.05.2014


Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç.Dr. Hilmi BAYRAKTAR
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/~~Doktora tezi~~ olarak gerekli şartları sağladığımı onaylarım.


Doç.Dr. Meltem KARADAĞ
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/~~Doktora tezi~~ olarak kabul edilmiştir.


Doç.Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/~~Doktora tezi~~ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

(Unvanı, Adı ve SOYADI)

Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN

Doç.Dr. Meltem KARADAĞ

Yrd.Doç.Dr.Emin Baki ADAŞ

Yrd.Doç.Dr.Muhsin SOYUDOĞAN

Yrd.Doç.Dr.Muharrem AÇIKGÖZ

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

ÖZET

MÜSLÜMAN, PROLETER, MUHALİF: TÜRKİYE’DE ANTI-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR

EKİNCİ, Yusuf

Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji A.B.D

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN

Mayıs 2014, 172 sayfa

Bu çalışmada, Türkiye’de yeni bir muhalefet kategorisi olmaya aday Anti-Kapitalist Müslümanlar’ın söylem ve eylemlilikleri tartışılmaktadır. Çalışmanın amacı, Anti-Kapitalist Müslümanlar’ın ortaya çıkışının Siyasal İslam’ın dönüşüm süreçleriyle ne derece ilişkili olduğunu belirlemek ve bu hareketin nasıl bir söylem geliştirdiğini ortaya koymaktır. Buradan hareketle, İslami hareketlerin ve İslamcılığın Türkiye’de 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonraki gelişimi ve sonrasında yaşadıkları dönüşümler irdelenmektedir. Çalışmada, özellikle 2002’de iktidara gelen AKP ile birlikte yaşanan değişim ve bu partinin neo-liberal politikalarının, Anti-Kapitalist Müslümanlar’ın bir muhalefet kategorisi olarak ortaya çıkması üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Öte yandan çalışmada, bu hareketin farklı coğrafyalardaki dinsel muhalif hareketlerle karşılaştırmalı analizi de yapılmaktadır. Anti Kapitalist Müslümanlar ismiyle, üçü İstanbul’da ve biri Tokat’ta olmak üzere, temel muhalif söylem ve eylemleri İslami bir kapitalizm eleştirisi üzerine şekillenmiş toplam dört ayrı grup ifade edilmektedir. Her ne kadar bu hareketler birbirlerinden bağımsız olarak görünseler de, birbirleriyle düşünsel ve yer yer eylem düzeyinde geçişlilik örnekleri sunmaktadırlar. Bu dört grup da İslami bir muhalefeti kapitalizm karşıtlığı temelinde sergilemektedir. Çalışmanın vardığı en önemli sonuç, bu hareketin Müslümanlar arasında sınıf temelli ideolojik bir ayrışmayla ortaya çıktığıdır. Bu çalışmada, sözü edilen dört gruptan 5’i kadın toplam 25 kişi ile yapılan yüz yüze derinlemesine mülakatlardan elde edilen verilerden de yararlanılmıştır. Araştırmada, yarı-yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler:İslamcılık, İslamcılığın dönüşümü, AKP, Anti-Kapitalist Müslümanlar, İslam ve sol ilişkisi.

ABSTRACT

MUSLIM, PROLETARIAN, OPPONENT: ANTI-CAPITALIST MUSLIMS IN TURKEY

EKİNCİ, Yusuf

M. A. Thesis, Department of Sociology

Supervisor: Assoc. Prof. Mehmet Nuri GULTEKİN

May 2014, 172 pages

In this study, the discourse and the acts of the Anti-Capitalist Muslims, emerging as a new opposition group in Turkey and the reasons why they raised are discussed. The purpose of the study is to identify to what extent the existence of the Anti-Capitalist Muslims is related within the processes of the transformation of Islamism and reveal what kind of a discourse this movement has developed. From this point of view, the advance and the transformation of Islamic movements and political Islamism after the second half of the 20th century are examined. In particular, the change in Turkey after the Justice and Development Party (AKP), which came to power in 2002, and the effects of the party's neo-liberal policies on the emergence of the Anti-Capitalist Muslims as an opposition group are discussed in the study. Moreover, the comparative analysis of Anti-Capitalist Muslims with the religious opposition movements in different countries has been included. Constructing their main discourse and practice on the criticism of the Islamic Capitalism, the movement of "Anti-Capitalist Muslims", are mentioned in four groups; three of them in Istanbul, and one in Tokat. Even if these four groups seem independent from each other, they rather present examples of transitivity at the level of intellectuality and actuality. All these 4 groups exhibit the Islamic opposition on the base of anti-capitalism. The most significant outcome of the study has concluded is that the movement of the Anti-Capitalist Muslims has emerged as a result of an ideological division based upon the class conflict. In this study, the data obtained through in-depth interviews with 25 people -five of whom were women- from the above mentioned four groups have been included as well. In the research, in-dept method based on semi-structured interview form has been applied.

Key Words: Islamism, the transformation of Islamism, the Justice and Development Party (AKP), Anti-Capitalist Muslims, the relations of Islam and the Left.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
BİRİNCİ BÖLÜM	1
1.GİRİŞ	1
1.1.KAYNAK ÖZETİ	1
1.2.YÖNTEM.....	5
İKİNCİ BÖLÜM.....	11
2.KURTULUŞ TEOLOJİSİ VE İSLAMCILIK	11
2.1.HİRİSTİYAN KURTULUŞ TEOLOJİSİ	11
2.1.1.Yeni Teolojiyi Ortaya Çıkaran Bağlam	11
2.1.2.Kurtuluş Teolojisi ve Bağımlılık Kuramı	14
2.1.3.Kurtuluş Teolojisi ve Praksis.....	15
2.2.İSLAMÎ KURTULUŞ TEOLOJİSİ	16
2.2.1.İslami Kurtuluş Teolojisi'nin Temel Karakterleri	19
2.2.2.İslami Kurtuluş Teolojisi ve Özne Problematiği	23
2.3.HİRİSTİYAN VE İSLAMÎ KURTULUŞ TEOLOJİSİ: BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR	24
2.4.İSLAMCILIĞIN TÜRKİYE SERÜVENİ: İSLAMÎ RADİKALİZMDEN İSLAMÎ NEO-LİBERALİZME	27
2.4.1.İslamcılığın Doğuşu Ve Osmanlı'da İslamcılık	27
2.4.2.Cumhuriyet'in İlk Döneminde İslamcılık (1923-1960)	29
2.4.3.1960 Sonrası İslamcılık	30
2.4.4.1980 Sonrası İslamcı Muhalefet Ve Dönüşümü.....	33
2.4.4.1.Özeleştirici ve radikal islamcılığın dönüşümü	36
2.4.4.2.“Anadolu kaplanları”, “islamî sermaye” ve MÜSİAD.....	40
2.4.4.3.İslamî hareket ve radikal yöntemlere dair özeleştirici.....	45
2.4.5.AKP (Adalet Ve Kalkınma Partisi) Dönemi	47
2.4.5.1.AKP, islamî sermaye ve “hegemonya”nın tesisi	49
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	52
3.ANTİ-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR'I ORTAYA ÇIKARAN TEMEL DİNAMİKLER	52
3.1.İSLAMCI DÖNÜŞÜME KARŞI İSLAMÎ MUHALEFET	52
3.1.1.Yeni Bir İslamî Muhalefet: Anti-Kapitalist Müslümanlar (AKM)	53

3.2.TÜRKİYE’DE ANTİ-KAPİTALİST MÜSLÜMAN OLUŞUMLAR	61
3.2.1.Kapitalizmle Mücadele Derneği (KAMU-DER).....	61
3.2.2.Devrimci Müslümanlar.....	69
3.2.3.Emek Ve Adalet Platformu	74
3.2.4.Toplumsal Dayanışma Kültür Eğitim Ve Sosyal Araştırmalar Derneği (TOKAD)	79
3.3.ANTİ-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR’IN (AKM) İDEOLOJİK/FİKRİ İLKELERİ.....	86
3.3.1.Anti-Emperyalizmden Anti-Kapitalizme	86
3.3.2.AKM’yi Klasik İslamcılıktan Ayıran Diğer Noktalar.....	91
3.3.3.“İnsana Emeginden Başkası Yoktur!”	93
3.3.4.“Refah Teolojisi”ne Karşı “Anti-Kapitalist Teoloji”	94
3.3.5.AKM Mensuplarının Kendilerini Tanımlama Biçimleri.....	97
3.3.6.AKM Mensuplarının Düşünsel Dönüşüm Seyri	99
3.3.7.Temel İslamî Kavramların Devrimci Yorumu	102
3.3.8.İslamî Kaynakların Ezilenler Lehine Yorumu	103
3.3.9.AKM Ve İslamî Praksis	105
3.3.10.“Peygamber Yaşasaydı...”!.....	107
3.3.11.“Dünyevi Cehennem” Versus “Dünyevi Cennet”	109
3.3.12.AKM ve İslamî Ekoloji	112
3.3.13.İslamî Hareketlerin Sınıflaşması mı?	114
3.3.14.İslamî Kurtuluş Teolojisi Olarak AKM.....	118
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	123
4.İSLAM(CILIK), SOL VE SOSYALİZM	123
4.1.İSLAMİYET VE SOSYALİZM YAKINLAŞMASININ KAYNAKLARI.....	123
4.2.TÜRKİYE’DE İSLAM(CILIK), SOL VE SOSYALİZM.....	125
4.2.1.Türkiye’de İslam(cılık) ve Sol İlişkisi.....	127
4.2.2.Sol İlahiyât Tartışmaları	131
4.3.AKM, SOL VE SOSYALİZM.....	132
4.3.1.Özeleştirilerin Buluşması	137
4.3.2.“Allah Marx’tan Rızılı Olsun!”.....	140
4.3.3.“Metin Merkeziliği” Aşmak: Teori ve Pratik Üzerine	144
4.4.GEZİ PARKI EYLEMLERİ VE AKM	150
SONUÇ	152
KAYNAKLAR	158
Ek A.1. ÖRNEK MÜLAKAT SORULARI.....	169
Ek A. 2. GÖRÜŞMECİ PROFİLLERİ	170
ÖZGEÇMİŞ	172

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ

1.1.KAYNAK ÖZETİ

Michael Löwy, Latin Amerika’da toplumun siyasal ve iktisadi sömürü koşullarından kurtarılmasını misyon edinen ve Kurtuluş Teolojisi olarak adlandırılan yeni Hıristiyan yorumunun hangi bağlamda ortaya çıktığını tartıştığı *Marksizm ve Din* adlı kitabında, geçmiştesol hareketlere karşı tutucu ve anti-komünist refleksler sergilemiş olan Kilisenin sol göstericilere kucak açtığı bir olayı şöyle anlatmaktadır:

“Brezilya’nın tanınmış bir komünist önderi (Gregori Bezerra) anılarında, 1946 yılında Kuzeydoğu’daki bir küçük kasabada (Komünist Partisi legal iken) yaptıkları bir toplantıda papaz tarafından yönlendirilen ve “Komünizme ölüm! Yaşasın İsa, yaşasın Kral!” diye bağırarak fanatik bir kitle tarafından nasıl ölümle tehdit edildiğini anlatır. Komünist önder, hayatını kurtarmak için kaçmak zorunda kalır ve bu gerici kalabalığa yakalanmamak için sonunda yerel polis karakoluna sığınır. Tam otuz beş yıl sonra tam tersi bir tabloyla karşı karşıyayız: Metal işçilerinin grevi sırasında 1980’de Sao Bernardo’da (Sao Paulo’nun sanayi bölgesi) sendikanın düzenlediği bir gösteri polis tarafından saldırısına uğrar ve göstericiler kendilerini korumak için kiliseye sığınmak zorunda kalırlar. Onları korumak için kiliseyi açan ise piskopostur. Bu büyük değişiklik nasıl oldu”(Löwy, 1996:63-64).

Löwy, bu örnek olaydan hareketle Latin Amerika’daki Hıristiyanlık ve sol arasındaki olumsuz ilişkinin birlikte mücadeleye imkân tanıyan yeni bir aşamaya girdiği süreçleri, Hıristiyanlığın yeni yorumunun hangi dinamiklere yaslandığını tartışarak irdelemektedir. Latin Amerika’daki bu ilişkinin bir benzerinin son yıllarda Türkiye’de görülmeye başlandığı söylenebilir.¹Nitekim geçmişte fiili çatışmalar ve önyargılarla şekillenen İslam ve sol ilişkisi, Türkiye’de son yıllarda İslamî hareket

¹Sembolik bir örnek olarak kullanacak olursak, Latin Amerika’daki olayın bir benzeri Türkiye’de Gezi eylemlerinde yaşanmıştır. 2013 yılının Haziran ayında kitlesel sokak gösterilerinin adı olan Gezi eylemlerinde, polisle çatışan göstericiler bir camiye sığınmış ve bu olay kamuoyunda bir “kültür savaşı” olarak kullanılmıştır. Göstericiler muhafazakâr kamuoyunda “camiye ayakkabı ile girdikleri”, orada “alkol aldıkları” gibi söylemlerle eleştirilmiş, fakat sözü edilen cami imamı göstericileri savunan söylemler geliştirmiştir. Bu olay Löwy’nin aktardığı olaya benzetilebilir. Polisten kaçan göstericilerin kiliseye sığınması gibi, Gezi eylemlerinde de polisin saldırısına maruz kalan göstericiler camiye sığınmış ve yaralılar burada tedavi edilmiştir.

içerisinden muhalif bir karakterle ortaya çıkan oluşumlarla birlikte yeni bir sürece girmiştir.

1 Mayıs 2012 tarihinde İstanbul'un İslamî hareketlerin merkezi olarak bilinen Fatih ilçesindeki Fatih Camii'nde iş kazalarında ölen işçiler için gıyabi cenaze namazı kılıp, ardından sol direnişin kadim mekânı olarak bilinen Taksim Meydanı'na yürüyen gençler, kamuoyunda ciddi bir tartışmaya kapı aralamıştır. Kendilerini *Kapitalizmle Mücadele Korteji* olarak isimlendiren gençlerin bu pratiğini, Türkiye'de İslamî ve sol kategoriler arasında geçmişten gelen önyargıları aşma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.² 1980 ve 90'lı yıllar boyunca İslamî hareketlerin "otoriter devlet uygulamalarına" karşı en önemli eylemliliği, Cuma namazlarının ardından Fatih Camii'nde toplanmak, buradan Beyazıt Meydanı'na yürümek ve eylemlerini burada gerçekleştirmek olmuştur. Bu anlamda Fatih Camii İslamî hareketlerin sembol mekânlarından biridir. Dolayısıyla Anti-Kapitalist Müslüman gençlerin, 1 Mayıs'ta bu camide kıldıkları gıyabi cenaze namazının ardından solun sembol mekânı olarak bilinen Taksim Meydanı'na doğru yürümesinde Türkiye'deki geleneksel İslamcılıktan ayrılan bir tarafın olduğu görülmektedir. Eyleme katılan gençler camide düzenledikleri basın açıklamasında, geçmişte 6. Filo'yu "denize dökmek" isteyen solcuları taşıyan Müslümanları eleştiren bir bildiri okuyarak, uzun süre sağ kategori içerisinde dâhil olmuş "Müslümanların bıraktığı kötü mirası reddettiklerini" vurgulamışlardır.

İslamî bir oluşumun kitle halinde 1 Mayıs alanına doğru yürümesinin sembolik önemini, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde sol ve İslamî hareketler arasındaki önyargıların ve karşılaşmaların ciddi gerilimler ile malul olması gerçeğiyle düşünmek gerekir. İslamî hareketlerin bırakmış olduğu mirası reddeden ve tutumunu sol hareketlerle 1 Mayıs eylemlerinde buluşma arzusuyla ortaya koyan bu yeni söylem, Türkiye'de İslam ve sol kategoriler arasındaki alışılmış ezberleri bozabilecek yeni bir imkânın ortaya çıkmasını sağlamıştır. İslamî hareket içerisinden solla ilişkiye imkân tanıyan bir ayrışma süreci sonucunda ortaya çıkan bu itiraz, Löwy'nin yukarıda vurguladığına benzer sorulara kapı aralamaktadır. Ne oldu da bir

² İhsan Eliaçık, İslami hareketlerin sembol mekânı olan Fatih'ten sol hareketlerin sembol mekânı olan Taksim'e doğru yürüyüşü, "Fatih-Harbiye gerilimini aşma çabası" olarak değerlendirmektedir. Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* adlı romanına atıfla iki farklı dünyanın buluşması gerektiğine vurgu yapan Eliaçık, Fatih'ten Taksim Meydanı'na doğru yürümelerini de böyle bir amaçla gerçekleştirdiklerini söylemektedir. Bkz. Oral Çalışlar. 2012. "Fatih-Harbiye Hattından 1 Mayıs'a İslamcılar", <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/oral-calislari/fatih-harbiye-hattindan-1-mayisa-islamcilar-1086159>, (02.06.2014).

zamanlar solcularla çatışan Müslümanların hareket noktası olan Fatih Camii, 1 Mayıs sabahı sol söylemin esas öznelere olan işçiler için cenaze namazı kılan Müslümanların mekânı oldu? Nasıl oldu da geçmişte solcularla çatışan Müslümanlıktan, 1 Mayıs'ta ya da Gezi Parkı'nda solcularla omuz omuza mücadele eden Müslümanlığa gelindi? Sol kategoriyle bir gerilim halinde olan İslamî hareket içinden, sol hareketlerle ortak mücadele arzusunda olan devrimci bir muhalif söylem hangi bağlamda ortaya çıktı? Komünizmle Mücadele Dernekleri'nden, Kapitalizmle Mücadele Dernekleri'ne nasıl gelindi? Bu büyük değişikliği sağlayan sosyolojik ve siyasi dinamikler nelerdir?

Çalışma, bu sorulara cevap aramak üzere, İslamcılığın Türkiye'deki genel dönüşüm serüveni ışığında, İslamî hareketler içinden bir ayrışma süreciyle ortaya çıkan bu muhalif söylemin nasıl bir sosyolojik zemine yaslandığını irdelemektedir. Buradan hareketle çalışmada, Türkiye'de radikal bir nitelikte ortaya çıkan ve geniş toplumsal kesimleri etkileyen İslamcılığın, 1980'li yıllarda küreselleşmenin de etkisiyle liberalleşme lehine yaşadığı dönüşümü irdelenmektedir. Bu dönüşümün hızlandığı bir dönem olarak 2002 yılında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) üzerinde durulmakta ve bu partinin politikaları tartışılmaktadır.

90'lı yıllardan itibaren Türkiye'de meydana gelen sosyo-politik ve sosyo-ekonomik dönüşümlerin sonucu olarak güçlenmeye başlayan "Muhafazakâr sermaye grupları", AKP iktidarı döneminde daha da gelişme kaydetmiş ve buna bir itiraz olarak, İslam'ın sınıflaşma ve kapitalizm karşısında olması gerektiğini savunan İslamî bir muhalefet filizlenmeye başlamıştır. Bu muhalefet biçimi; iktidarın politikalarından yoksulluğun derinleşmesine; sınıflaşmadan Batı ile olan ilişkilere dek geniş bir uzamda İslamî bir retorikle şekillenmiş ve zamanla örgütlü mücadele biçimini benimsemiştir. Yakın dönemde ortaya çıkmış olan "KAMU-DER" (Kapitalizmle Mücadele Derneği)³, "Devrimci Müslümanlar", TOKAD (Toplumsal Dayanışma Kültür Eğitim ve Sosyal Araştırmalar Derneği), Emek ve Adalet Platformu gibi İslamî muhalefet kategorileri, bu sürecin ortaya çıkardığı en önemli oluşumlardandır.⁴ Bu dört oluşum, İslamî bir muhalefeti kapitalizm karşıtlığı zemininde sergilemektedir. Bu çalışmada Anti Kapitalist Müslümanlar (AKM)

³ KAMU-DER (Kapitalizmle Mücadele Derneği), kamuoyunda "Antikapitalist Müslüman gençler" olarak bilinen oluşumdur. Aynı zamanda bu derneğin üyeleri, kendilerini "Anti-Kapitalist Müslümanlar" olarak tanımlamaktadır.

⁴ Bu oluşumlar içerisinde kuruluşu en erken olan, TOKAD'dır. TOKAD 2007 yılında, KAMU-DER ve Rebeze Kültür Evi 2012 yılında, Emek ve Adalet Platformu ise 2011 yılında kurulmuştur.

ismiyle, üçü İstanbul'da ve biri Tokat'ta olmak üzere, temel muhalif söylem ve eylemleri kapitalizmin İslamî bir eleştirisi üzerine şekillenmiş bu dört ayrı grup ifade edilmektedir. Çalışmada görüşülen bu dört grubu tanımlamak için “Anti-Kapitalist Müslümanlar” ifadesi kullanılmaktadır. Bu ismi kullanmamızın sebebi, hem kamuoyunda yaygın olarak bu ismin kullanılıyor olması hem de tüm görüşmecilerle yapılan mülakatlarda gözlenen temel muhalif söylemlerin, anti-kapitalizm üzerinden şekillenmiş bir Müslüman politik tutuma dayanıyor olmasıdır. Bu sebeple bu çalışmada, görüşülen tüm grupları tanımlamak için “Anti-Kapitalist Müslümanlar” (AKM) ismi kullanılmaktadır.

Müslüman kimliğinin geleneksel ve Muhafazakâr bağlamına eleştiri yöneltmek suretiyle İslam'ı yeniden yorumlamaya girişen AKM, bu duruşlarıyla İslamcılığı çağrıştırırsa da klasik anlamdaki İslamcılıkla da arasına belirgin bir mesafe koymaktadır. Yukarıda sözü edilen dört grubun içerisinde de kendisini İslamcı olarak tanımlayanlar söz konusudur; fakat bunlar, kullandıkları İslamcı kimliğinin klasik anlamdaki İslamcılıktan farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu farklılık; sözü edilen grupların İslam'ı yorumlama biçimlerinde, emek-sermaye çelişmesine yaptıkları vurguda ve dönüşen İslamcılığın iktidarda temsil edildiği bir dönemde iktidara karşı muhalif karakterli kimliklerinde belirgin bir şekilde görünür olmaktadır. Dolayısıyla AKM'nin hem teolojik olarak hem de durdukları konum itibarıyla İslamî hareketlerden “paradigmatik bir kopuş”u temsil ettiği söylenebilir. Bu çalışmada vurgulandığı gibi AKM; devlete ve iktidara yönelik eleştirilerinin kapitalizm karşıtlığı temelinde olması, “teorik iman”dan ziyade toplumsal gerçekliğe aktif katılımı ifade eden “İslamî praksis”e önem atfetmesi, geleneğin radikal eleştirisini yapması,⁵ İslam tarihini ezilenler lehine yorumlaması, eşitliği ve paylaşımı temel alan bir sistemi kurma ideali olarak “devrimci İslam” düşüncesini benimsemesi itibarıyla Türkiye'deki ana-akım Müslüman/Muhafazakâr toplumsal kesimlerden belirgin bir biçimde farklılaşmaktadır.

Çalışmada AKM ile ilgili önemle üzerinde durulan bir nokta, bu hareketin Müslümanlar içerisinde “sınıfsal” nitelikli bir ayrışma süreci sonucunda ortaya çıktığıdır. Sistem içi etkinlik alanlarına eklenildikçe ve sermayeyle tanışıkça İslamcılığın radikal karakterinde dönüşümler yaşanmıştır. 90'lı yıllarda İslamî

⁵ İslamcı düşüncenin de geleneksel İslam anlayışına eleştiri getirdiği ve bu anlamda modern bir karakterde olduğu söylenebilir; fakat Anti-Kapitalist Müslümanlar'ın geleneksel İslam anlayışına yönelik eleştirisi, İslamcı düşünceyi de kapsayan ve sınıfsal bir yorumla zenginleştirilen bir eleştiridir.

hareketlerde yaşanan dönüşümle ve özellikle 2002’de iktidara gelen AKP’nin ekonomi-politikalarıyla güçlenen İslamî sermaye, zamanla Müslümanlar içerisinde statüsel ve sınıfsal bir ayrışmanın görünür olmasını sağlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan AKM, İslam’ın “proletarya” sınıfını temsil edecek bir boyutta söylem geliştirmiş, İslam’ın temel kaynaklarını sınıfsal bir problemi çözmek üzere işe koşmuş ve yorumlamıştır.⁶

Özetle bu araştırma, Anti-Kapitalist Müslüman grupların yakın dönemde ortaya çıkış sebebinin, radikal İslamcılığın dönüşmesi ve 2002’den sonra “kültürel hegemonya” süreciyle iktidara eklenmesi sonucunda ortaya çıkan siyasal atmosferle ne derecede ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle bu çalışmanın amacı, (1) 1980 sonrası dönemde İslamcılığın ve İslamî hareketlerin küreselleşmenin etkisiyle “çevre”den “merkez”e doğru yaşadığı dönüşümü ve (2) dönüşen İslamcılığın iktidara geldikten sonra ürettiği ekonomi-politik faaliyetlerin, AKM’yi ortaya çıkaran süreçle paralellüğünün olup olmadığını ortaya koymaktır. Çalışmanın en önemli amacı da, bu iki argümandan hareketle Anti-Kapitalist Müslüman grupların İslamcı harekette yaşanan ayrışmanın ve “sınıflaşma”nın sonucu olarak ortaya çıkıp çıkmadığını belirlemek, muhalif bir İslamî hareket olarak ortaya çıkan AKM’nin sol hareketlerle ortak bir “ufuk” geliştirmesini sağlayan dinamiklerin neler olduğunu ortaya koymaktır.

1.2.YÖNTEM

Bu çalışma, literatür taraması ve nitel araştırma yöntemlerinden yarı-yapılandırılmış “görüşme formuna dayalı derinlemesine mülakat” (Kümbetoğlu, 2012:75) tekniği ile elde edilen verilerin değerlendirilmesine dayanmaktadır. Bununla beraber bu çalışmada görüşme sırasında yapılan gözlemlerden, enformel sohbetlerden ve araştırmacının gözlem amacıyla bizzat katıldığı eylemlere dair deneyimlerinden de yararlanılmıştır. Araştırma konusunun evreni, Türkiye’de temel muhalefet zeminleri “emek-sermaye” çelişkisi ve kapitalizm karşıtlığı üzerine şekillenmiş İslamî dernek ve platformlardır. Bunlardan ikisi KAMU-DER ve TOKAD dernekleri, diğer ikisi ise Emek ve Adalet Platformu ve Devrimci

⁶Şu noktayı belirtmek gerekir; burada kullanılan “proletarya” kavramı, Marksist anlamda işçi sınıfını temsil eden bir kavram olarak kullanılmamakta; AKM’nin tüm “ezilenler” (mustaz’af) adına mücadele yürüten karakterini ifade eden ve “genişletilmiş proletarya” olarak nitelendirilebilecek bir kavram olarak kullanılmaktadır. Zira bu hareket, mevcut toplumsal yapının sınıflı bir karakterde olduğunu düşünmek ve bu sınıfsal ayrışmanın “proletarya” kanadını temsil etmekle beraber; yoksullar, sınıf-altı temsiller ve iktidarlar tarafından ezilen tüm toplumsal kesimler adına, onlarla birlikte mücadele arayışı içerisinde bir “kurtuluş” idealini benimsediğini ısrarla vurgulamaktadır.

Müslümanlar (Rebeze Kültür Evi)'dir. Bu dört oluşum AKM'nin evreni kabul edilmiştir. Araştırma kapsamında bu oluşumların aktivistleri arasından örneklem belirlenmiş ve bu örneklem içerisinde 5'i kadın toplam 25 kişi ile görüşülmüştür.⁷ Belirlenen örneklem için TOKAD'dan yedi, KAMU-DER ile Emek ve Adalet Platformu'ndan altı, Devrimci Müslümanlar'dan ise beş kişi seçilmiştir. Her oluşumdan birer aktivistle kurulan irtibat sayesinde görüşmecilere "Kartopu tekniği"yle (Kümbetoğlu, 2012:99) ulaşılmıştır. Bununla beraber AKM'den herhangi bir oluşum içerisinde yer almayan; fakat tüm AKM mensuplarını etkilemiş bir isim olarak İhsan Eliaçık'la görüşülmüştür. Bu çalışmada, bağımsız yazar İhsan Eliaçık'la,⁸ TOKAD oluşumunun kurucularından Ahmet Örs'le ve Rebeze Kültür Evi oluşumunun kurucularından Eren Erdem'le yapılan görüşme verileri bu isimler saklı tutulmadan kullanılmakta; fakat diğer tüm görüşmecilerin isimleri saklı tutulmaktadır. 2012 yılının Temmuz ayında gözlemlerle başlayan, 2012 yılının Ağustos ve Aralık aylarında yapılan görüşmelerle devam eden araştırma, 2013 yılının Mayıs ayında yapılan görüşmelerle sona ermiştir.

Bu tezin konusuna yakın olması itibariyle yakın dönemde yapılmış iki çalışmaya da burada değinmek faydalı olacaktır. Bunlardan ilki, Bayram Koca (2013)'nin Emek ve Adalet Platformu ile KAMU-DER (Koca, bu derneği Anti-Kapitalist Müslümanlar olarak adlandırmaktadır) oluşumlarını ele aldığı *Türkiye'de İslam ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar* adlı çalışmasıdır. Koca'nın çıkardığı bir sonuç, bu iki oluşumun da AKP'nin politikalarının etkisiyle ortaya çıktığı ve İslam ve sol kategorilerinin yakınlaşmasına imkân tanıyan bir sürece girdiği yönündedir. Koca'ya göre, bu iki oluşumdan Emek ve Adalet Platformu geleneğe vurgu yapan ve halkın değerlerini dikkate alan bir söylem geliştirirken, KAMU-DER halkın değerlerine ve geleneğe karşı keskin bir muhalefet geliştirmektedir. Bu söylem farklılığı, KAMU-DER'i sol ve sosyalist hareketlere yakınlaştırma işlevi görmüş, Emek ve Adalet Platformu'nu ise, içerisinde sol görüşlü aktivistler olsa da, İslamî kesime hitap eden bir yapıya dönüştürmüştür. Koca (2013:123)'ya göre, bu bağlamda Emek ve Adalet Platformu

⁷ Kadın görüşmecilerin beş kişiyle sınırlı olması, bu hareketlerde kadın aktivistlerin sayısının erkek aktivistlerden daha az olmasından kaynaklanmaktadır.

⁸ Eliaçık, herhangi bir oluşum içerisinde yer almamakta fakat bu gruplardan KAMU-DER'e destek vermektedir. Ofisi, bu derneğin de içerisinde olduğu İstanbul Fatih'teki İnşa Kültür Evi'nin bünyesinde bulunmaktadır.

İslamî çevrelerin sola ilgisini olumluya çevirirken, KAMU-DER solun İslam'a bakış açısının olumlu bir seyir izlemesinde etkili olmuştur.

İkinci çalışma ise, İlknur Karanfil (2013)'in 1970'ten günümüze İslamî partilerin ve liderlerinin sosyal adalet söylemini ele aldığı ve Anti-Kapitalist Müslümanlar'ı sosyal adalet söylemi bağlamında irdelediği *The Evolution of Social Justice Discourse of Turkish Islamism and Anti-Capitalist Muslims* (Türkiye İslamcılığının Sosyal Adalet Söyleminin Evrimi ve Anti-Kapitalist Müslümanlar) adlı çalışmasıdır. Karanfil'in ulaştığı bir sonuç, bu çalışmada da vurgulandığı gibi, Anti-Kapitalist Müslüman oluşumların AKP'nin politikalarına karşı sosyal adalet söylemini benimseyen bir hareket olarak ortaya çıkmasıdır. Böylece sol ideolojiyle ve sosyalizmle ilişkiyi yeniden gözden geçiren bu hareketler için sınıf politikası önemli bir konu haline gelmeye başlamıştır (Karanfil, 2013:141-142). Karanfil'in, Anti-Kapitalist Müslüman oluşumların bir tür İslamî Kurtuluş Teolojisi olduğu yönündeki çıkarımı da bu çalışmayla paralellik arz etmektedir. Karanfil'in çalışmasında genel hatlarıyla ele alınan Kurtuluş Teolojisi, bu çalışmada daha kapsamlı bir boyutta ele alınmakta ve bununla beraber Anti-Kapitalist Müslümanlar Kurtuluş Teolojisi imkânı olarak ayrı bir başlık altında ele alınmaktadır. Bizim çalışmamızda Anti-Kapitalist Müslümanlar ismi, bu her iki çalışmadan farklı ve geniş bir anlamda, dört ayrı grubu kapsayan bir şekilde kullanılmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümü olan giriş bölümünde, amaç, yöntem ve tezin genel tanıtımı yapılmaktadır.

İkinci bölümde, Anti-Kapitalist Müslümanlar'la karşılaştırılmaya müsait ve benzer özelliklere sahip bir Hıristiyanlık yorumu olmasından ötürü, Latin Amerika'da kapitalizme, emperyalizme ve otoriter devlet politikalarına karşı kurtuluşçu bir karakterle ortaya çıkmış olan Kurtuluş Teolojisi ele alınmaktadır. Dinsel inanın belirgin bir şekilde yaşandığı birçok toplumda, modernleşme ve kapitalist politikalar sonucunda yaşanan krizlerden kurtuluşun yolu dinlerde görülmüştür. Örneğin Hıristiyanlığın hâkim olduğu coğrafyalarda bu "kurtuluş", Hıristiyanlıkta ve onun toplumsal mücadeleye önem atfeden teolojik yorumunda görülmüştür. Hıristiyan toplumsal hareketlerin kapitalist ve emperyalist politikalara karşı verdiği kurtuluş mücadelesinin en yoğun görüldüğü coğrafya Latin Amerika olmuştur. Bu bölgede toplumsal ve siyasal mücadeleye dair bir inançla ortaya çıkan Hıristiyan teolojisinin yeni biçimi, "Kurtuluş Teolojisi" adıyla literatürde hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Bu mücadele; kapitalizmin ve yerli devlet baskısının sebep

olduğu sömürü, yoksullaşma ve baskılara karşı Hıristiyanlık inancının teolojik olarak yeniden yorumlanmasını sağlayan bir işlev görmüştür. Papazların ve Hıristiyan müminlerin toplumu sömürü koşullarına maruz bırakan yapısal problemlere karşı sınıfsal saflara katılmak suretiyle aktif mücadele içerisinde olması, Katolik kilisesinin içerisinde bir ayrışmayla ortaya çıkan ve dinsel referanslarla inşa edilen kurtuluşçu teolojisi mümkün kılmıştır. Öte yandan bu bölümde, İslam toplumlarında bir direniş teolojisi olarak ortaya çıkan İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin temel karakteri tartışılmaktadır. Kurtuluş Teolojisi tartışmalarının İslam toplumlarındaki izdüşümü, bu toplumlarda Batılı kapitalizme ve emperyalizme karşı İslamî hareketlerin mücadelesinde ve teolojik tartışmalarda görülmektedir. Özellikle teolojik tartışmaları geleneksel olanı aşacak bir şekilde “kurtuluşçu” bir karakterle yeniden formülize eden bu düşünce biçimi, Kurtuluş Teolojisi'nin temel karakterinden çok farklı bir niteliğe sahip olsa da, İslam toplumların “kurtuluşunu” sağlayacak bir araç olarak görülmüştür. Mısır, Pakistan ve İran gibi ülkelerde etkili olan bu toplumsal mücadele ve tartışmaların, Türkiye İslamcılığının radikalleşmesinde önemli bir etkisi olmuştur.⁹Bölümün diğer başlığında, Türkiye'deki İslamî hareketlerin radikalleşme ve kurtuluşçu bir karakterle şekillenme süreci, bu radikal niteliğin 1980'li yıllarda küreselleşmenin etkisiyle birlikte liberalleşmeye doğru dönüşmesi süreçleriyle birlikte ele alınmaktadır. Türkiye İslamcılığı, farklı İslam coğrafyalarındaki “İslamî Kurtuluş Teolojileri”nden etkilenecek radikalleşmiş; fakat bu radikalliğini özellikle 1980'li yıllarda etkisini göstermeye başlayan küreselleşme olgusunun bir sonucu olarak liberalleşme ve ılımlılaşma lehine kaybetmiştir. Bu süreçte İslamî hareketlerin, siyasal ve “ekonomik fırsat alanlarından”¹⁰ yararlanmaya dönük politikalar izleyerek ve piyasa ekonomisine eklemlenerek dönüşümler yaşadığı görülmektedir. Bu dönemde MÜSİAD gibi sermaye kuruluşlarıyla burjuvazi kanadını güçlendiren ve Refah Partisi gibi siyasal partiler aracılığıyla yerel ve genel seçimlerde başarılar kazanan İslamcılık, zamanla kimliğindeki radikalliğin liberalleştiği bir süreç yaşamıştır. İslamî hareketler, özellikle milenyum sonrasında iktidara yerleşen, neo-liberal bir ekonomi-politiği ve Avrupa Birliği yanlısı bir dış

⁹ Türkiye İslamcılığı da her ne kadar sözü edilen ülkelerdeki İslamcılıktan temel noktaları itibariyle farklılık gösterse de, İslamcılığın güçlü olduğu ülkelerden yapılan metinsel çevirilerin etkisiyle radikalleşmeye başlamış ve “ithal” İslamcı karakterle şekillenmiştir.

¹⁰ İslamî hareketlerin dönüşümünü ekonomi-politik zeminde inceleyen Yavuz'a göre, İslamcı hareketlerin radikalliklerinin ılımlılaşmaya başlamasını sağlayan en önemli süreç “ekonomik fırsat alanlarının gelişmesi”dir. Bkz. Hakan Yavuz. (2011b). *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik Demokrasi Kürt Sorunu ve İslam*. (Çev.) L. Adalı, Kitap Yayınevi, İstanbul, s.21.

politikayı benimseyen AKP aracılığıyla “sisteme eklenmiştir” (Tuğal, 2011). Bu dönemde muhalif duruşunda ısrar eden İslamcılar ise iktidarın politikalarına karşı söylemler geliştirmiştir. Bazı Müslüman siyasetçi, entelektüel ve yazarlar arasında yükselmeye başlayan itirazlar, ilerleyen yıllarda Yeni Siyaset Girişimi ve HAS Parti gibi siyasal oluşumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş; fakat bu oluşumlar da kurucularının AKP’nin “kültürel/siyasal hegemonya” süreçlerine eklenmesiyle kısa süre sonra kapanmıştır. İlerleyen yıllarda bu hükümetin emperyalist güçler lehine ve özellikle neo-liberal bir politikayı benimsediğini düşünen kesimler, AKM gruplarının ortaya çıkmasını sağlayabilecek ölçüde örgütlenmeye başlamıştır.

Üçüncü bölümde, araştırma sonucunda ulaşılan bulgular tartışılmakta ve 2002’de iktidara gelen AKP’nin ürettiği politikalar, AKM’nin ortaya çıkmasını sağlayan temel dinamikler olarak ele alınmaktadır. İslamcılığın liberalleşme lehine yaşadığı dönüşüm, İslamî hareketler içinden bir ayrışmaya kapı aralamış ve muhalefet zemini kapitalizm ve emperyalizm karşıtlığı olan bir İslamî söylemi ortaya çıkarmıştır. AKP’nin dış politikasının “Batılı güçler” lehine işlemesi, ekonomi politikasının neo-liberal bir nitelik kazanması ve İslamcı hareketlerin AKP iktidarının “kültürel/siyasal hegemonyası” aracılığıyla “sistem içi etkinlik alanlarına” eklenerek ılımlılaşmaya başlaması gibi temel dinamikler, AKM’nin yeni bir muhalif söyleme ortaya çıkmasında etkili öğeler olmuştur. Bu politikalara karşı İslamî bir referansla mücadele eden AKM’nin kimliksel boyuttaki muhalefet biçimi, zamanla emek-sermaye çelişmesine vurgu yapan sınıfsal bir boyuta taşınmıştır. Bu bölümde, temel muhalefet zeminleri kapitalizm karşıtlığı üzerinden şekillenen AKM grupları, ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır. Çünkü her ne kadar aralarında düşünsel ve eylemsel geçişliliğe imkân tanıyan benzerlikler olsa da, bu dört oluşumun ayrı başlıklar halinde ele alınmayı zorunlu kılan kendine özgü söylem ve eylem biçimleri bulunmaktadır. Öte yandan bu bölümün diğer alt başlığında, görüşmeler ve gözlemlerden elde edilen veriler ışığında AKM’ye dair bulgular ortaya konulmaktadır. Bu başlık altında; hareketin mensuplarının kendilerini hangi kimliklerle tanımladıkları, nasıl bir çevrede yetiştikleri, düşünsel altyapılarını inşa etme süreçleri, diğer İslami gruplardan ayrılan yönleri, İslam’ı nasıl yorumladıkları ve ideallerindeki sistemin nasıl bir karakterde olduğu gibi konular üzerine bulgular ve tartışmalar sürdürülmektedir. Son olarak “kurtuluş teolojisi” olarak ele alınmaya müsait bir karakteri olması itibarıyla AKM’nin temel muhalefeti ve söylemleri, “İslamî bir kurtuluş teolojisi” imkânı olarak tartışılmaktadır.

Dördüncübölümde ise İslam ve sol ilişkisi irdelenmekte, Türkiye’de İslamî ve sol hareketler arasındaki olumsuz ilişkinin son yıllarda ortaya çıkan AKM ile birlikte olumlu bir seyir izlemeye başladığı vurgulanmaktadır. Türkiye’de sol ve İslam ilişkisi, yakın döneme kadar olumsuz deneyimlerle şekillenmiştir. Geçmişte yaşanmış olumsuz tecrübeler (Kanlı Pazar, Madımak, sağ-sol kutuplaşması, Komünizmle Mücadele Dernekleri, 12 Mart cunta hareketi vb.), İslam ve sol ilişkisinin bir kutuplaşmayla şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Bu gibi olumsuz karşılaşmalar, önyargıları beslediği gibi uzlaşma kültürünü de neredeyse imkânsızlaştıran bir etken olmuştur. AKM, kapitalizm karşıtı duruşuyla ve sınıfsal temelde geliştirdiği söylemle birlikte sol ve İslam ilişkisinin yukarıda zikredilen olumsuz boyutunu olumlu bir aşamaya taşıma işlevi görmüştür. İslamî hareketler içerisinde bir özeleştirici süreciyle ortaya çıkan ve ana akım İslamcılığın sol hareketlerle bir ilişkiye uzak duran karakterine karşı “içeriden” bir itiraz geliştiren AKM’nin bu çıkışına benzer bir tutumu, sol düşünce içerisinde de görmek mümkündür. Sol hareketler içerisinde de, bu ülkede sosyalist bir devrimin ancak toplumun inancıyla barışık olmakla ve İslam gerçeğini kabul etmekle mümkün olabileceğine inanan bazı gruplar kendi geleneklerine bir “özeleştirici” getirmişlerdir. Dolayısıyla İslam ve sol kategorilerinin bu özeleştirimler sayesinde ortak bir düzlemde bir araya gelebildiği ve bu ufkun da “özeleştirimlerin buluşması” olarak ifade edilebilecek bir karakter taşıdığı görülmüştür.

Özetle, çalışmada İslamî kesimde yaşanan dönüşüm iki argüman üzerinden ele alınmakta ve AKM’nin ortaya çıkışı bu dönüşüme dayandırılmaktadır. Bunların ilki, 1970 ve 80’li yıllarda radikal bir siyasal tutum benimseyen İslamî hareketlerin, 80’li yıllardan itibaren etkisini göstermeye başlayan küreselleşme ve dolayısıyla “merkezden çevreye güç aktarımı” sonucunda liberalleşme lehine yaşadığı dönüşümdür. İkincisi ise, dönüşen İslamcı hareketlerin 2002’de iktidara gelen AKP aracılığıyla “sistem içi etkinlik alanlarına” eklemlenmesini sağlayan ve sonrasında İslamcılığın içerisinde bir ayrışma sürecini doğuran süreçlerdir. Bu iki argüman, Anti-Kapitalist Müslüman oluşumları ortaya çıkaran süreçleri değerlendirmek için teorik birer zemin olarak kullanılmaktadır. Çalışmada, elde edilen tüm görüşme verilerinin bir değerlendirmesi yapılarak, Anti-Kapitalist Müslüman grupların bir muhalefet kategorisi olarak hangi bağlamda ortaya çıktıklarına dair sonuçlar; bu hareketin söylem, eylemlilik ve temel eleştiri noktaları göz önünde bulundurularak irdelenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KURTULUŞ TEOLOJİSİ VE İSLAMCILIK

Toplumsal, ekonomik veya siyasal açıdan yoksulluğun, “anominin”, çöküşün ya da “sömürü”nün yaşandığı düşünülen toplumlarda, bu kötü durumdan kurtulmak için çeşitli kurtuluş reçeteleri devreye girer. Dinin belirleyici olduğu toplumlardaise kurtuluş reçeteleri, teolojik bir bağlamda ortaya çıkar. Öte yandan dinin bir realite olduğu bu toplumlarda “çöküş” ve “anomi” olarak görülen toplumsal durumdan kurtuluş için geleneksel dini tarikatlar, söz konusu problemlere çözüm üretecek bir bağlamda kurtuluş hareketlerine dönüşerek yeniden inşa edilir (Güler, 2010:91). Bu teoloji, geleneksel teolojilerin belirli yönleriyle ayrışır. Örneğin, bu teoloji geleneksel teolojilerin aksine, sosyal problemlere çözüm üretmek için pratik mücadeleye önem atfeder ve bu anlamda müdahalecidir. Bununla birlikte bu teoloji, geleneksel Tanrı anlayışındaki aşkınlık yerine içkinlik, *eskatolojik* düşüncenin aksine “dünyevi cennetin” gerekliliğine olan inanç, teoriyi ifade eden “inanç” yerine kurtuluşu mümkün kılacak bir pratiği (“amel”) merkeze alması gibi belli başlı yönleriyle klasik teolojiden ayrılır. Bu yeni teolojide her şeyden önce, artık mevcut eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik “devrimci” bir müdahale söz konusudur.

2.1.HİRİSTİYAN KURTULUŞ TEOLOJİSİ

2.1.1. Yeni Teolojiyi Ortaya Çıkaran Bağlam

Löwy (1996:40)'ye göre, Marx ve Engels, dinin devrimci potansiyelinin maziye ait bir olgu olduğuna ve modern sınıflar mücadelesi çağında bunun artık bir öneminin kalmamış olduğuna kanaat getirmişlerdir. Fakat Turner bunun aksini iddia ederek, Marx ve Engels'in devrimci süreç içerisinde dinin oynadığı rolün olumlu evrelerinin olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. “Çünkü dinin idealizmi en azından halihazırdaki gerçek dışı koşulların eleştirisi için bir standart önermektedir” (Turner, 2011:228). Dinin devrimci süreç içerisindeki rolünün olumlu olduğu düşüncesi 1960'lı yıllarda Latin Amerika'da Katolik Kilisesi içinde ortaya çıkan yeni bir teolojiyle pratik bir forma kavuşmuştur. Latin Amerika'da 1960'lı yıllarda

yepyeni bir toplumsal hareket olarak filizlenmeye başlayan ve sınıflaşmaya, sömürüye karşı yoksulların ve ezilenlerin yanında mücadele etmenin gerekliliğine yaptığı vurguyla bilinen Kurtuluş Teolojisi (*Liberation Theology*),¹¹ birçok bölgede Kiliselere bağlı cemaatler şeklinde örgütlenen bir dinsel muhalefet biçimi olarak ortaya çıkmıştır.

Bu teoloji özellikle 1950’li yıllarda Güney Amerika’da yaşanan yoğun insani acıların, ıstırapların ve elemelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Aydın, 2000:141). İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Latin Amerika ülkelerinde görülen kitlesel göçlerle birlikte kentlerin varoşlarında yığılmalar meydana gelmiş ve kentlerdeki yoksulluk oranında ciddi bir artış meydana gelmiştir. Elbette bu yoksullaşma sürecinin çeşitli sebepleri vardır fakat en önemli sebep olarak “sömürge” politikaları gösterilmektedir: “Latin Amerika ülkeleri doğal kaynaklar açısından zengin ama halkı fakir, çünkü ekonomileri dengeden yoksun ve doğal kaynaklarından elde edilen refah, bu kârlı kaynakların çıkarılması işine odaklanmış ABD tekelleri tarafından el konuldukça, bu ekonomiler tahrif edilmektedir” (Huberman, 2006:41). Bununla birlikte bu bölgedeki siyasal/yönetimsel anlayış da “dışsal” müdahalelere dayandırılmaktadır. ABD’nin bu bölgede desteklediği neo-liberal politikalar ve özellikle yerli yönetimler üzerindeki siyasal nüfuzu, sömürü sistemi ve dolayısıyla yoksulluğun yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır (Özbudun ve Demirer, 2005a). ABD, Yirminci Yüzyıl boyunca Latin Amerika ülkelerine müdahalelerde bulunmuş (Suarez, 2006) ve “bu ülkelerin neredeyse tamamı, 1960 ve 1980 yılları arasında askeri diktatörlük deneyimleri” yaşamıştır (Demirer, 2005:134). Dolayısıyla tüm bu “sömürü”, “baskı” ve “öz kaynakların yönetilememe” sorunlarının sonucu olarak “1970’te Latin Amerika’daki tüm hanelerin %40’ı yoksulluk sınırı altında” yaşamıştır (Özbudun vd., 2005:329). Tutucu ve ilerleme düşmanı eski geleneği kıran yeni bir akım olarak Kurtuluş Teolojisi’nin Latin Amerika kilisesi içerisinde neden belli bir tarihsel zaman aralığında, yani

¹¹Bazı yazarlar, “Liberation Theology” kavramının “Kurtuluş Teolojisi” olarak çevrilmesinin problemli olduğunu ve “Özgürlük Teolojisi” olarak çevrilmesi gerektiğini vurgulamış olsada, Türkçe literatüre hâkim olan kullanım şekli “Kurtuluş Teolojisi” olduğundan, bu çalışmada “Liberation Theology” kavramı “Kurtuluş Teolojisi” şeklinde kullanılacaktır. “Liberation Theology” kavramının “Kurtuluş Teolojisi” olarak kullanıldığı kaynaklar için bkz: Michael Löwy. (1996). *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. İ.Cüre (Çev), Belge Yayınları, İstanbul; Christopher Rowland. (2011). *Kurtuluş Teolojisi*. Rowland, C. (Ed.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul; Ali M. Yel. (1998). Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler. *Divan Dergisi*, 2(5), ss.33-55; Ramazan Yazıcıoğlu. (2004). Kurtuluş Teolojisi: Kurtuluş Teolojisi’nden Hareketle İslami bir Kurtuluş Teolojisi İmkânı. *Tezkire*. (40), ss.68-91; Sibel Özbudun. (2006). Latin Amerika’da Kurtuluş Teolojisi ve Sonrası. *Barikat*. (46:Aralık), <http://www.barikat-lar.de/barikat/46/latino.htm>, (07.12.2013).

60'ların başlarında geliştiğini tartışan Löwy(1996:47-51), Kurtuluş Teolojisi'nin ortaya çıkış sebeplerini, 1950'lerin sonlarında Kilise içinde ve dışında görülen değişiklikler bağlamında ele alır. Ona göre iç değişiklik, bir bütün olarak Katolik Kilisesi'ni kapsar. Bu değişiklik, İkinci Dünya Savaşı sonrası özellikle Almanya ve Fransa'da ortaya çıkan teolojik akımlardan ve sosyal Hıristiyanlığın yeni biçimlerinden etkilenen Katolik Kilisesi'nin söylemlerinde kendini gösterir. Aynı dönemde Latin Amerika'nın da toplumsal ve politik bir değişimin girdabına düştüğünü ifade eden ve bu girdabın bir kaynağını kentlerde yoksullar kitlesini büyüten kapitalizm olarak gören Löwy'ye göre dış değişiklik tam bu noktada devreye girer:

“50'lilerden itibaren çokuluslu sermayenin denetiminde Kıta'nın sanayileşmesi (...) daha büyük bir bağımlılığa yol açarak toplumsal çelişkileri derinleştirdi; kırlardan kentlere *exodusu* (Eski Ahit'te Mısır'dan “çıkış”) ve kentlerdeki büyümeyi artırarak yeni bir işçi sınıfı, daha da önemlisi kentsel alanlarda muazzam bir yoksullar kitlesi yarattı”(Löwy, 1996:49).

Kurtuluş Teologlarına göre mevcut eşitsizliklerin kaynağı sınıfsaldır ve bunun çözümü için sınıfsal mücadeleye katılmak gerekmektedir. Onlara göre “adil bir toplumun kurulması, bugün gözlerimizin önünde cereyan eden sınıf mücadelesine derhal bilinçli ve aktif katılmak demektir” (Gutierrez'den *Akt.*, Löwy, 1996:104).Bu nedenle Latin Amerika'da Roma Katolik Kilisesi'ni karşılarına almak ve hayatları boyunca yoksullarla birlikte mücadele etmek pahasına “Tanrının sol gözüyle dünyaya bakıp müdahil olan rahipler” (Utkucu, 2010:54), pratik yaşama katılıp kurtuluşçu bir yolu tercih etmişlerdir.

Latin Amerika'da nüfusun büyük kesiminin yaşadığı “insanlık dışı sefaletin” Kilise tarafından dile getirilmesinden sonra “İncil'i açıklama yöntemi değişmeye” (Gutierrez, 2011:36) başlamış ve çeşitli kurumsal toplantılarda yoksullar lehine tartışmalar alevlenmiştir. 1960'lı yıllarda Latin Amerika Katolik Kilisesi'ni etkisi altına alan Kurtuluş öğretisinin kökeni, *II. Vatikan Konsili* olarak bilinen Dünya Piskoposlar Konseyi'nin (1962-1965) ruhbanlara ‘dünya sorunları’ karşısında daha duyarlı olma, yoksulluk ve yoksulların sorunlarıyla daha çok ilgilenme çağrısına dayandırılmaktadır (Özbudun ve Demirer, 2005b:82).Tarihteki diğer birçok konsilde olduğu gibi burada da “bir yenilenme çabası olmayı hedeflemek”, çoğu zaman “kilise tarihinde bazı dogmaları ortaya çıkarmak ve yanlış doktrinlere karşı gelmek amacıyla toplanılmıştır” (Mayer, 2000: 86). II. Vatikan

Konsili'nin ardından zamanla Katolik Kilisesi içerisinde yaygınlaşmaya başlayan kurtuluş teolojisi, Medellin (Kolombiya) kentinde 1968'de düzenlenen Latin Amerika Piskoposları Konferansı'na (CELAM) damgasını vurmuş ve bu konferanstan “yoksullar için tercihli eylem” çağrısının çıkmasını sağlamıştır. Toplantılardan çıkan kararlarda da görüldüğü gibi, “her türlü baskı ve kölelikten kurtuluşun” adı olarak “Kurtuluş teolojisi, baskı, zulüm ve ölüm dünyasında hayatın sözünü var etme çabası” gütmüştür (Gutierrez, 2011:54). Diğer bir ifadeyle, detaylar ne olursa olsun asıl önemli nokta, Kurtuluş Teolojisi'nin tabiat ve menşei bakımından Latin Amerika'nın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve siyasi şartların bir ürünü (Yel, 1998:43) olarak “aşağıdan” bir itiraz olmasıdır. Aşağıdan bir itirazın somut karşılığı olarak, 1960'lı yıllarda Kurtuluş Teolojisi'nin gelişmesine vesile olan ve onun taşrada yoksul kitlelere kadar ulaşmasını sağlayan temel kurumlardan en önemlisi “dini taban cemaatleri” olarak bilinen CEB'ler (*comunidades eclesiais de base*)'dir.¹² Nitekim “Kurtuluş teolojisi, başından itibaren Hıristiyan taban cemaatleri içinde kök salmıştır. Taban cemaatleri, özellikle Brezilya'da hem güncel siyasetin hem de dini çevrenin önemli bir bileşenidir”(Rowland, 2011:24). Kilise taban cemaatleriyle veya misyoner faaliyetleri sırasında yoksul kitlelerin durumuyla karşılaşan bazı din adamları, dinin yoksulların ve ezilenlerin yanında olması gerektiğini düşünmeye başlamışlardır. Bu sayede din adamları süreç içerisinde yoksulluğa, sınıfsal ayrışmaya ve baskılara karşı mücadelede çeşitli teorileri kullanmaya başlamış, yoksulluk ve sömürü koşullarına karşı örgütlü mücadelelere girişmişlerdir.

2.1.2. Kurtuluş Teolojisi ve Bağımlılık Kuramı

Latin Amerika'da kapitalizme karşı “Kuzey” ve “Güney” ülkeleri arasındaki ‘eşitsiz’ ilişkileri açıklamak üzere Marksist akademi çevresinde bir muhalif kategori olarak ortaya çıkan *Bağımlılık Kuramı*, Kurtuluş teologlarının kapitalizmi ve Üçüncü Dünya'nın maruz kaldığı sömürü koşullarını anlamak için başvurdukları anahtar çözümleme araçlarından biri olmuştur. *Bağımlılık Kuramı*, kapitalizmin bu coğrafyada ne anlama geldiğiyle ilgilenmekte ve Latin Amerika gibi Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin “Kuzey” ülkelerine bağımlılığının akademik eleştirisini

¹²“Taban Cemaatleri, aynı mahallede, aynı barakalarda, aynı köylük veya şehirlik bölgede oturan ve İncil'i birlikte okuyarak onu kendi yaşam deneyimleri ışığında tartışmak için buluşan komşulardan oluşan; gönüllü papaz veya piskoposların girişimiyle kent bölgelerindeki papazlık ve aynı zamanda kırsal alanlardaki Kapella (küçük kilise) cemaatleri içerisinde kurulmuş küçük, örgütlü gruplardır.” Löwy, a.g.e., ss.61.

sunmaktadır. “Kalkınmacılıktan (ya da modernleşme perspektifinden) farklı olarak *Bağımlılık Teorisi*, Latin Amerika’daki yoksulluğun nedenleri üzerine yapılan sürekli ve etkin çalışmaları içerir ve bu olguyu uluslararası bir bağlama oturtur” (Gutierrez, 2011:38). Bağımlılık ve modernleşme (kalkınmacı) perspektiflerinin her ikisi de, Latin Amerika ülkelerinin azgelişmişliğinin sebeplerini birbirlerinden farklı kavramsal ve analitik araçlar kullanarak açıklamaktadır. Geleneksel modernleşme perspektifi, bu azgelişmişliğin sebeplerini “mikro-sosyolojik” bir veçhede ele alır. Fakat Bağımlılık perspektifi, modernleşme perspektifinin aksine yapısal ve “makro-sosyolojik” bir bakış açısını ön plana alır. Onun odağa aldığı olgular; uluslararası üretim ve ticaret, sınıfsal ittifak ve çatışmalar, “merkez” ve “çevre” arasındaki siyasi ve ekonomik bağlardır (Valenzuela ve Valenzuela, 1978:550). Modernleşme teorisine temelden karşı çıkan Bağımlılık teorisyenlerinden Andre Gunder Frank’a göre, Üçüncü Dünya ülkelerinin gelişmemelerinin temel nedeni yetersizlikleri değil, merkez ülkelerin onları bilinçli olarak azgelişmiş halde bırakmalarındadır (Slattery, 2007:154). Bağımlılık Kuramı teorisyenlerine göre kapitalist üretim biçimi “uydu-çevre” ülkelerde modern paradigmanın öngördüğünün aksine artık “ilericilik” özelliğini yitirmiş ve yoksulluğun, sınıflaşmanın, geri kalmışlığın en büyük sebebi olmuştur. Bu durum “azgelişmiş” çevre ülkelerinin, “gelişmiş” ülkeler tarafından sömürülmesine ve onların ekonomi-politikalarına “bağımlı” kalmasına sebebiyet vermektedir. Böylece “azgelişmiş” ülkeler “gelişmiş” ülkelere sömürülerek “gelişmekte” ve Frank’ın “azgelişmişliğin gelişmesi” olarak ifade ettiği olgu ortaya çıkmaktadır (Frank, 1966). Dolayısıyla bu teoriye göre “Bağımlılık” süreci, “çevre” ülkelerde kapitalist politikaların ve emek sömürsünün artması durumunu ortaya çıkarmıştır. İşte kurtuluş teologları, Latin Amerika *Bağımlılık Teorisi*’yle aynı çizgide yer alarak, zengin ‘Kuzey’ ülkeleri ile insanlığın dörtte üçünü barındıran yoksul ‘Güney’ ülkeleri arasındaki ilişkinin son derece adaletsiz olduğunu söylemektedir (Fitzgerald, 2011:261). Dolayısıyla denilebilir ki bu teorik açılım, kurtuluş teologlarının yoksulluğun nedenleri konusunda aydınlanmasını sağlamıştır.

2.1.3. Kurtuluş Teolojisi ve Praksis

Praksis, daha çok Marksist literatürde teoriyle pratiğin bütünlüğünü ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Örneğin Marx, “filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir” (Marx ve Engels, 2008:64) sözüyle, teoriyi bir adım öne taşıyarak pratik ve müdahaleci bir boyuta, bir

“praksis”e vurgu yapmaktadır. Kurtuluş Teolojisi’nde de “praksis” kavramının önemli bir yeri vardır ve burada “praksis”, teolojik teoriyi aşmak üzere, teolojinin kurtuluşçu bir pratikle yeniden ortaya konulmasıyla kendini gösterir. “Kurtuluş Teolojisi, koşulların analiziyle işe başlar; çünkü bu koşullarda yaşayan insanların çığılığına karşılık vermek ister. Onu diğer teolojilerden ayıran nokta budur”(Wielenga, 2011:56). Diğer bir ifadeyle, öğrenmeyle başlamak yerine, Kurtuluş Teolojisi önce hayat içinde *uygulanır* (Rowland, 2011:22). Buna “pratik epistemoloji” diyen Bennet’e göre, pratik epistemoloji öznelliğe ve bağlama dayanan bütüncül bir epistemolojidir. İnsanın durumu, ilişkiler ağıdır ve pratik, bu ilişkileri eylem üzerinden yeniden şekillendirmeyi içerir(Bennet, 2011:255).Kurtuluş Teolojisi’nin ortaya çıktığı bağlam incelendiğinde, bu teolojinin bizzat pratik tecrübelerin sonucu olarak ortaya çıktığı görülebilir. Dolayısıyla Kurtuluş Teolojisi bu toplumsal gerçekliğin içerisinde vücut bulmuş ve “bu nedenle Kurtuluş Teolojisi’nin başlangıç noktası, kutsal kitaptan çıkarılan anlam ve gelenek değil; gecekondü bölgelerindeki yaşam ve toprak mücadelesi, temel haklardan yoksunluk, insanların refahı hakkındaki umursamazlık, ölüm mangaları ve mültecilerin parçalanmış yaşamlarıdır”(Rowland, 2011:21).

2.2.İSLAMÎ KURTULUŞ TEOLOJİSİ

Kurtuluş Teolojisi sadece Latin Amerika’da değil, dünyanın diğer bölgelerinde de, birbirinden farklı sebeplerden ötürü ortaya çıkan eşitsizliklere karşı bir kurtuluş ümidi işlevi görmüştür. Örneğin, Asya’nın çeşitli ülkelerinde, özellikle Hindistan, Sri Lanka, Güney Kore, Tayvan ve Filipinler’de “Asya Kurtuluş Teolojisi” (Wielenga, 2011);Amerika’da siyahların mücadelesi olarak ve Güney Afrika’da Apartheid rejime karşı mücadelenin ismi olarak “Siyahi Teoloji” (Antonio, 2011); ve özellikle İslam toplumlarında “İslamî Kurtuluş Teolojisi” (Rahemtulla, 2011) gibi isimlerle, baskı ve eşitsizlikleri ortadan kaldırmak üzere ve kurtuluş ümidiyle teolojik ilhamlı mücadeleler verilmiştir.

İslam dininin yaygın olduğu toplumlarda da tıpkı Latin Amerika’daki Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi’ne benzer biçimde yaşanan problemlere çözüm üretmek üzere geleneksel teolojilerden farklı ve İslamî karakterli bir “Kurtuluş Teolojisi” ortaya çıkmıştır. Bu yeni teoloji, dini gelenekleri yeniden inşa ederek “tarikat” geleneğinin “pasif iman”ından ayrı bir çizgide, toplumu mevcut durumundan kurtarmak için toplumsal yaşam içerisinde pratik mücadelenin öncelikli olması

gerekliliğine inanır. Geleneksel dini cemaatler/tarikatler bu sayede “Kurtuluş Teolojisi”ne dönüşür ve dolayısıyla toplumsal meselelere müdahale etmek ve toplumu yaşanan sömürge halinden “kurtarmak” üzere yeni bir teoloji olarak ortaya çıkar. Sonuç itibariyle “işgal ve tahakküm durumunda İslam, yeni bir Kurtuluş Teolojisi’ne” dönüşmüş olur (Güler, 2010:91). Biz bu bölümde İslam toplumlarında bir “kurtuluş” ümidiyle ortaya çıkan bu yeni teolojiyi ifade etmek üzere “İslamî Kurtuluş Teolojisi”¹³ kavramını kullanacağız.

Esack’a göre İslamî Kurtuluş Teolojisi’nin tarihi kökleri Hıristiyan emsalinden ziyade, Kuzey emperyalizmine karşı (radikal ve siyasallaşmış İslam’ın önemli bir rol oynadığı) Müslüman direniş geleneğinde aranmalıdır (*Akt.Rahemtulla*, 2011:128). Mısır’da Müslüman Kardeşler’den (İhvan-ı Müslimin) Seyyid Kutub (1906-66) ve Hindistan’da Cemaat-i İslamî’den Ebu’l Ala Mevdudi (1903-79) ya da İran’dan Ali Şeriatî (1933-77) gibi İslamî Kurtuluş İdeologları kendi ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkede yeni bir İslamî mücadele biçiminin ve dolayısıyla yeni bir teolojinin ortaya çıkmasında etkili olmuş isimlerdir.

Batılı ülkelerin gelişmesi ve buna paralel olarak İslam ülkelerinin “geri” kalıp “sömürüye” açık bir pozisyona düşmesinin ardından bu dönemde Müslümanları bu hallerinden kurtarmak üzere İslam ülkeleri içerisinde çeşitli “kurtuluşçu” akımlar ortaya çıkmıştır. Sıbai’nin ifadesiyle, Batılı emperyalizmin “korkunç oyunlarından” (Sıbai, 2010:42) kurtulmak için çeşitli mücadele biçimleri mümkün olmuştur. Böyle bir zeminde, bu sürecin sonucu olan problemlere karşı ortaya çıkan İslamî Kurtuluş Teolojisi, Batılı bir paradigma olarak vücut bulan modernitenin birer ürünü olan

¹³ Bu çalışmada “İslamî Kurtuluş Teolojisi” ifadesi, Rahemtulla (2011)’nin kullandığından daha geniş bir bağlamda ve Müslüman toplumlarda İslamî karakteri baskın toplumsal hareketlerin geleneksel teolojilerden ayrılan yönlerini tartışmak üzere kullanılmaktadır. Rahemtulla bu kavramı, Güney Afrika’da Apartheid rejime karşı mücadele eden Müslümanların ve özellikle Güney Afrikalı İslam düşünürü Farid Esack’ın ortaya koyduğu yeni İslamî teolojiyi açıklamak üzere kullanmaktadır. Biz burada “İslamî Kurtuluş Teolojisi” ifadesini daha geniş bir bağlamda, İslam dininin yoğun olarak yaşandığı toplumlarda herhangi bir “dışsal” veya “içsel” baskıcı müdahaleye karşı ortaya çıkan ve İslamî karakteri ön planda olan kurtuluş hareketlerinin ortaya koyduğu yeni teolojiyi ifade etmek üzere kullanacağız. Elbette bu kavramı geniş anlamda kullanırken her türlü muhalif ya da devrimci İslamî düşünceyi bu kategoride eritme tehlikesi göz ardı etmemek gerekir. Bu bağlamda “İslamî Kurtuluş Teolojisi” kavramının İslam toplumlarında ortaya çıkan her türlü muhalif hareketleri ifade etmediğini, bu kavramın; kapitalizme karşı olan, sınıflaşmaya ve yoksulluğa karşı toplumsal eşitlik ya da sosyal adalet fikrine vurgu yapan, geleneksel İslamî düşünceyi “devrimci” bir eylem potansiyeli itibariyle aşma çabası içerisinde olan İslamî hareketleri ve teorik tartışmaları ifade ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu noktada İslamcılık düşüncesinin de çoğul karakterini göz önünde bulundurmamak ve onun devrimci tutumdan selefi/vahhabi tutuma kadar geniş bir sarkaç arasında salınan karakterleri arasında bir ayırım yapmak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Burada İslamî Kurtuluş Teolojisi kavramı, “köktendinci İslam” düşüncesinden farklı olarak, kültürel bir refleksten öte, sosyal adaletçi ve toplumsal eşitlikçi karakteri ön planda olan bir zeminde kullanılmaktadır.

emperyalizm ve kapitalizme karşı çeşitli İslam coğrafyalarında “kurtuluşçu” karaktere sahip mücadelelerin motivasyonunu sağlayan dinsel yorumun adı olmuştur.

Her ne kadar Kurtuluş Teolojisi’nin temel karakterinden farklı özelliklere sahip olsa da, İslamcılık düşüncesi de İslami Kurtuluş Teolojisi’ne dâhil edilebilir. Asef Bayat’a göre İslamî hareketler, özellikle radikal İslamcılık, 1960’ların ve 1970’lerin Latin Amerika Kurtuluş Teolojilerini andırmaktadır: “Bu elbette onların ideolojilerinden değil, fakat onların neşet ettikleri şartlardan ve savunucularının sosyal profillerinden dolayı böyledir. Her iki hareketin yükselişi, sosyal değişimin eşzamanlı şartlarına ve ekonomik hareketlilik hayalinin, adaletsiz sosyal ve siyasi yapılar tarafından parçalandığı sosyal dışlamaya dayandırılabilir (Bayat, 2012). “İslamcılık, her şeyden önce İslam’ın saldırıya uğradığının düşünüldüğü durumlarda daha fazla hissedilen ve daha fazla şekillenen bir şey olmuştur. İslam’ın değerlerinden bir uzaklaşma yaşandığı, toplumsal ahlaksızlıklar, eşitsizlikler ve baskılar baş gösterdiği zaman, bunlara karşı itiraz söylemlerini örgütleyen referans olmuştur” (Aktay, 2011a:20). Bu anlamda, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Türkiye’de ortaya çıkan ve Batı’nın emperyalizmine karşı İslamî bir muhalefet kategorisinin adı olarak bilinen İslamcılık da İslamî Kurtuluş Teolojisi içerisine dâhil edilebilir. Dolayısıyla anti-kolonyalist bir kimlikle ‘sömürge’ koşullarında bir tür ‘kurtuluş’ teolojisi olarak ortaya çıkan İslamcılık, yeni bir İslamî düzenin tesisi için mevcut düzene karşı muhalif bir temelde örgütlenmeye başlamıştır. Ete’ye göre de İslamcılığın söyleminde ‘bağımsızlıkçı’ ve ‘kurtuluşçu’ öğeler belirgindir. Bu öğeler, sömürgeci kurtulma çabalarının bir yansımasıdır (Ete, 2003:43-44).

Bu başlık altında, “baskı” ve “sömürüye” maruz kalan İslam toplumlarında, toplumu bu kötü durumdan kurtarmak üzere ortaya çıkan ve geleneksel teolojiji “devrimci” denilebilecek bir boyutta yeniden inşa eden İslamî teoloji üzerinde durulmaktadır. Buradan hareketle bu teolojilerin temel karakteri irdelenmekte ve önceki teolojilerden bir “kopuşu” temsil etmesi bağlamında ele alınmaktadır.¹⁴

¹⁴ Burada sözü edilen “teolojik kopuş” a yukarıda da vurgulandığı gibi elbette İslamcılık da dâhil edilebilir. Fakat her ne kadar İslamcılık akımı kurtuluşçu öğelere sahip olsa da, bu başlık altında tartışılan “yeni teolojiler” yer yer İslamcılık ideolojisini de kapsayan, özellikle onu aşan ve İslamcılıktan daha radikal bir “kopuş” u temsil eden teolojilerdir. İslamcılık her ne kadar geleneksel teolojilerden kopuşu temsil eden kurtuluşçu bir ideoloji olsa da, burada ana-akım İslamcı düşünceye aykırı düşünceleri savunan görüşler tartışılmaktadır. Örneğin Seyyid Kutub ve Mevdudi’nin temsil ettiği İslamcılık düşüncesinden farklı bir teolojik anlayışa sahip anlayışlara, Ali Şeriatî ve Hasan Hanefî gibi İslam düşünürlerinin temsil ettiği teolojiye vurgu yapılmaktadır.

2.2.1. İslami Kurtuluş Teolojisi'nin Temel Karakterleri

İlhami Güler, “baskı”, “işgal” ya da “tahakküm” altındaki toplumlarda geleneksel hareketlerden farklı olarak yeni bir anlayışla ve aktif olarak problemlere müdahale etmek üzere ortaya çıkan direniş hareketlerinin temel karakterlerini ele aldığı *Direniş Teolojisi*(2010:91-97) isimli çalışmasında, bu yeni hareketlerin İslamî bir modelini tartışır. Güler'e göre “yabancı egemenliği”¹⁵ altındaki toplumlar, özgürlük/direniş teolojileri geliştirir. Bu teolojilerin temel karakterleri şu şekilde özetlenebilir:

“Tahakküm altında” özgürlükçü/direnişçi bir İslamî yorum geliştiren ve çeşitli düzeylerde ortaya çıkan bu yeni teoloji, özellikle pratik ve müdahaleci olması açısından geleneksel teolojilerden belirgin bir biçimde farklılık gösterir. İslamî Kurtuluş Teolojisi olarak bu yeni teoloji, Tanrı'nın “aşkın” konumunu “içkin” hale getirmekteve toplumsal mücadelede artık iman, Tanrı adına “işgal” ve “sömürü”ye karşı verilen mücadeleye aktif katılımı kendini gösterir. Burada artık iman toplumsal problemlere müdahalenin, direnişin, başkaldırının ayrılmaz bir parçası olmaktadır. Aydın (2003:150-51)'nda ifade ettiği gibi İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde “Kişilerin her türlü baskı ve zulümden kurtarılarak özgürlüğe kavuşturulmasıyla Allah'a iman arasında bir paralellik vardır. Çünkü özgürlüğün olmadığı yerde ne Allah'a imandan ne de bu imanin gereklerini yerine getirmekten bahsedebiliriz”.Öte taraftan ahlâk kurallarının dinî metinlerden çıkarıldığı geleneksel toplumların aksine, “yabancı işgali”nde toplum, realitenin belirlediği hukuk metinlerindeki ahlakla muhataptır. Realite artık belirlenen değil, belirleyendir ve bilginin kaynağını teşkil eder.¹⁶Geleneksel teolojide hâkim olan kaderci anlayış da bu yeni teolojiyle birlikte özgür iradenin temel belirleyen olduğu bir anlayışa evrilir. Artık kaderci anlayıştan farklı olarak burada, maruz kalınan sömürü ve işgale karşı özneleşen ve özneleştiği ölçüde mücadelecî bir tutumu benimseyen yeni bir irade ortaya çıkar. Geleneksel teolojide kötülüğün değişmez ve “ontolojik” algılanması, yerini yeni teolojiyle birlikte epistemolojik bir kötülüğe, yani değiştirilebilir ve devrimle ortadan kaldırılabılır bir mefhumla bırakır. Artık kendi aklını ve özgür iradesini kullanan

¹⁵ Güler; “yabancı hakimiyeti”, “yabancı egemenliği” ve “işgal” gibi kavramları, İslam toplumlarının maruz kaldığı emperyalist müdahaleleri ve kapitalist politikaları ifade etmek için kullanmaktadır.

¹⁶ Hanefî bu durumu, metni (teolojiyi) antropolojinin (toplumsal durumun) belirlemesi gerektiği yönünde açıklar. Sömürü altındaki toplumlarda yaşanan problemler ışığında metinden anlam çıkarmak yerine, yaşanan pratikten, daha doğrusu toplumun karşı karşıya kaldığı problemlerden metne doğru bir hermenötüğün gerekliliğini ifade eden Hanefî, böylece artık metnin değil realitenin merkezde olduğu bir İslamî yorum geliştirmektedir. Bkz. Hasan Hanefî. (1978). *Teoloji mi Antropoloji mi?*M. S. Yazıcıoğlu (Çev). A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı:XXIII, ss.505-531.

insan, baskı ve sömürü kaynağı olarak görülen her türlü dünyevi otoriteden kurtularak, “aklını kullanma cesareti göstermeye”¹⁷başlar.¹⁸ Bununla birlikte ilahi otorite dışındaki otoriteleri artık sorgulamaya ve yeri geldiğinde onlarla mücadeleyi meşru görmeye başlar. Bu dünyadaki problemleri öte dünyaya havale eden ve geleneksel teolojilerde görülen Ahiret hayatına (eskatolojiye) dair vurgu,¹⁹ yeni teoloji ile birlikte mevcut problemlerin ortadan kaldırılmasının ardından kurulacak olan eşitlikçi, özgürlükçü ve sömürünün olmadığı dünyevî bir ideale dönüşür. Kurtuluş bu şekilde öte dünyadan bu dünyaya taşınır ve cennetin bir benzerinin bu dünyada kurulması için çaba gösterilir. Böylece müminler “öbür dünyanın başlangıcını bu dünyada bulmaya” (Garaudy, 2012:58) başlayarak, mevcut kötü durumdan kurtuluşun öznesi haline gelirler. Aktif mücadele; mazlumların kurtarılmasıyla birlikte kişisel ve uhrevî ‘cenneti’, ibadet ve imanı *praxis*leştirmek suretiyle, kolektif bir dünyevî ‘cennete’ dönüştürür. Bu yeni İslamî teolojiyi geleneksel teolojilerden ayıran bir diğer önemli nokta ise, “Mesihçi” pasif beklenti yerine artık pratik çözümlere müdahale etmek üzere karizmatik bir liderin ortaya çıkmasıdır. Kısacası, geleneksel teolojinin pasif, müdahaleci olmayan, durağan, aklını kullanmayıp otoriteye biat eden, mevcut problemler karşısında Mesih bekleyen ve kurtuluşu ahirete erteleyen temel karakterlerinin aksine İslamî Kurtuluş Teolojisi; aktif, müdahale eden, otorite altına girmektense “aklını kullanma cesareti gösteren”

¹⁷ Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* isimli makalesinde, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtulması olarak ifade ettiği Aydınlanma, ona göre aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanamayan insanın “bilme cesareti” (sapare aude!) göstermesini sağlayan bir fenomendir. Kant’a göre, “aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü artık Aydınlanmanın parolası olmuştur. Kant’ın Aydınlanma ile ilgili görüşleri için bkz. Afşar Timuçin ve Ali Timuçin. (2010). *50 Soruda Aydınlanma*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, ss.75-81.

¹⁸ Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi’nin akla belirgin bir öncelik vermesi itibarıyla “Aydınlanma’nın ikinci safhası” olarak görülmesi gibi, İslamî Kurtuluş Teolojisi’ni de körü körüne itaat yerine akla ve düşünmeye öncelik verdiği için “İslamî bir Aydınlanma” olarak görmek mümkündür. Kurtuluş Teolojisini “Aydınlanma’nın ikinci safhası” olarak niteleyen çalışma için bkz. Mahmut Aydın. (2000). Bir Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Kurtuluş Teolojisine. *Divan*, 2(9), ss.142. “Aydınlanmacı” Kurtuluş Teologları, kilise otoritelerine körü körüne itaatın Hıristiyan inancına varmanın tek yolu olmadığını ancak kişinin akla müracaat etmek suretiyle imanın hakikatine ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdi. Burada benzer bir şekilde Güler, İslamî bir Kurtuluş Teolojisi’nin mümkün olduğu bir ortamda, hurafeler ve geleneksel teolojide görülen otoriteye biat yerine, aklın ön plana çıktığını ifade etmektedir. Hasan Hanefi’nin “aklın fonksiyonel olması” olarak ifade ettiği ve *Aydınlanmacı İslam* (2002) adlı makalesinde ayrıntılı olarak ele aldığı bu düşünce, yeni teolojinin geleneksel teolojiden ayrıldığı en önemli noktalardan biridir. Burada otorite olarak kabul edilen dışsal bir başvuru kaynağı yerine, temel referans kaynağının akıl olduğu bir muhakeme durumu söz konusudur. Hanefi’nin sözü edilen makalesi için bkz. Hasan Hanefi. (2002). *Aydınlanmacı İslam*. İ. Aslan (Çev.), *İslâmiyât*, 5(2), ss. 37-42.

¹⁹ Elbette geleneksel teolojik anlayışlarda da toplumsal alana müdahale belirli sınırlar çerevesinde öngörülmüştür. Eğer dini sosyolojik bir fenomen olarak ele alırsak, hiçbir din toplumsalı dönüştürme arzusundan bağımsız değildir. Fakat buradaki ayırım noktası, geleneksel (pasif) teolojilerin Kurtuluş Teolojileri’nin aksine verili toplumsal koşulların dönüştürülmesi için herhangi bir çaba içerisinde olmaması, olsa bile bunu ütöpik bir düzen öngörmeden yapmasıdır.

ve kurtuluşun bu dünyada mümkün olabileceğine inanan bir karaktere sahiptir(Güler, 2010:91-97).

İslamî kurtuluş teologları arasına dahil edilebilecek bir isim olan Hasan Hanefî, yukarıda “geleneksel” ve “modern” olarak anlatılan ikililiği, sağ ve sol teoloji kavramlaştırmasıyla ele alır. Hanefî, İslamî Sol adını verdiği projesinde İslam’ı “sol” ve “sağ” kategoriler ışığında diyalektik bir biçimde ele almaktadır. Ona göre tüm teolojilerde sağ ve sol akım vardır.²⁰ Sağ; muhafazakâr, gelenekçi ve dogmatik teoloji tarafından (kelam) temsil edilmekte; sol ise yeni araştırmalara göre vahiy mahsulü metinler üzerinde veya zamanımızın ihtiyaçlarına göre dogmalarda yeni teviller kabul eden, ilerici teoloji tarafından temsil edilmektedir.²¹

Hanefî’ye göre teolojilerdeki bu sağ ve sol temsil, belli yönleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Hanefî; “sağ” kavramına olumsuz, “sol” kavramına ise olumlu bir anlam atfetmekte ve onun İslamî Sol projesi, teolojik paradigmayı yepyeni bir biçimde yorumlayarak insanı merkeze alan bir antropolojiye dönüştürmektedir. Bu yeni İslamî Sol projede Tanrı’yla ilişki geleneksel “sağ” teolojinin aksine “dikey” değil artık toplum lehine bir “sol” yorumla “yatay” bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte “sağ” karakterli “varlık” teolojisi, ilerici bir “şuur” teolojisine dönüşmekte; “sağ” teolojide görülen “piramit” şeklindeki hiyerarşi “antropoloji”²² ve eşitlikçi bir toplumsal yapı lehine dağılmakta; “geleneksel” ve “sağ” teoloji yerine “ilerici” ve “geleneğin kritiğini” temele alan bir “sol” ilericilik ortaya çıkmakta; “pasif” olan ve problemlerin çözümünü öte dünyaya erteleyen “sağ” teolojilerin yerini, müdahaleci ve devrimci “sol” teoloji almakta ve “sağ” teolojideki “ruhbanlık”, “sol” teolojinin devrimci duruşu ile ortadan kalkmaktadır. Dahası Hanefî’ye göre İslamî Sol projede Tanrı “sağ” teolojilerde olduğu gibi aşkın değil, içkindir. O dünya dışında değil ve gökyüzüne “hapsedilmemiş”, insanla birlikte dünyadadır (Hanefî, 1978:520-524).Görüldüğü gibi burada metafizik kaygı bir kenara bırakılmakta ve mevcut problemlerin üstesinden gelmek için dinsel anlayış toplumsallaştırılmaktadır.

²⁰ Zira her toplumda sol ve sağ, fakir ve zengin, alt ve üst tabakalar vardır. İslamî sol belirli bir tarihi dönemde, belirli bir çağda ve belirli bir halkta İslam’ın tarihi, siyasi ve sosyal akışıdır. Bkz. Hasan Hanefî. (2009). İslami Sol ve ‘Kızartılmış Buz’! (Çev.), H. Çelik. *Özgün Düşünce*, 1(2), ss.134.

²¹ Hanefî’ye göre İslamî sol, dini sağa göre komünist ve ateisttir. Laik akıma göre ise İslamcıdır. Hanefî, a.g.m., ss.136.

²² Hanefî söz konusu makalede “antropoloji” kavramını kullanırken, bununla bu kavramın ilk anlamı olan insanın doğal tarihini inceleyen bilim dalını değil, insana ve topluma dair problemlerin incelenmesi ve araştırılmasını kastetmektedir.

Hanefi (1978:520)'ye göre bu yeni teolojik paradigmada "Allah öldü!" ifadesi yeni bir mana kazanmakta ve bu mana, klasik teolojinin ve bilhassa dogmatik teolojinin (kelam) sonu demek olan bir haykırıya dönüşmektedir. Mükemmel, sonsuz, ezeli gibi klasik Allah anlayışı değişmekte ve böylelikle bu anlam antropoloji içerisinde ortaya çıkmaktadır. Hanefi'ye göre dolayısıyla kalkınmakta olan halk için Allah, birlik ve kalkınmaya; hürriyetini elde etmek için savaş halinde olan halk için Allah, hürriyet ve gücün iradesine ve çağın imajı olarak teoloji, çağımızda bir kalkınma, bir özgürlük mücadelesine dönüşmektedir. Ona göre bu manada antropoloji geleceğin teolojisidir, zira insanın bilimi geleceğin bilimidir. Şayet teoloji yaşamını sürdürmek istiyorsa, klasik manası ile ortadan yok olup antropoloji olarak tekrar doğmak durumundadır. Güler'e göre Hanefi;

İslamî Sol projesine, özelde Mısır'ın, daha sonra Arap dünyasının ve genelde İslam dünyasının içinde bulunduğu 'geri' durumdan kurtulması kaygısıyla başvurmaktadır. Bundan dolayı, Allah'ı yere indirmekte, evrenin içinde eritmekte (Spinoza'nın yaptığı gibi); ahireti insanların önünden almakta ve vahyi akla indirgemektedir"(Güler, 2002:158).

Dolayısıyla, Hanefi bu projesinde "aşkın" boyuttan aklın öncülüğündeki bir teolojiye geçiş yapmakta, iman ve Tanrı bilincini toplumsallaştırmaktadır. Hanefi'nin teolojiden antropolojiye geçişin gerekliliğini vurguladığı İslamî Sol projesinin ana eksenini, onun teolojik, ruhsal ve metinsel boyutundan ziyade; pratik, antropolojik ve toplumsal bir gerçeklik olarak yeniden ortaya çıkan boyutu oluşturmaktadır. Nitekim İslamî yorumun antropolojik boyutu, tıpkı Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi'nde olduğu gibi onun metinden pratiğe giden yönteminde değil, toplumsal gerçeklikten ya da pratik hayattan metne giden yönteminde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Hanefi'ye göre, "geleneksel kültürümüzün, 'nass'dan, nakilden, Kitap'tan vakıya giden yönteminin tersine İslamî sol, beşeri bilimlerin verilerinden (vakıa) nassa, nakle, Kitap'a giden bir yöntemi benimser" (Akt. Güler, 2002:158). Dahası Hanefi, metinden toplumsal gerçekliğe değil, toplumsal gerçeklikten metne gitme yöntemini vurgularken, Kur-an'a sorular sormakla güncelliği yakalama yöntemini önermektedir. "Hanefi'ye göre, Kur-an'a indiği dönemde sorular sorulmuştur. Mesela; 'sana savaş ganimetlerini soruyorlar. De ki:...' bunlardan biridir. Ona göre bugün de Kur-an'a güncel sorular sorulmalıdır. Sözgelimi; 'Sana sömürgecilikten soruyorlar. De ki:...' Şüphesiz bu soruları işsizlik, emek, kapitalizm, vb. şekilde çeşitlendirmek mümkündür"(Tekin, 2010:59-60).Hanefi'ye göre kelamî (teolojik) ve bütün diğer dini düşüncenin kaynağı olan Kur-an'a baktığımızda, Allah'ın kendisini

teorik değil, fakat pratik bir düzeye yerleştirdiğini görürüz. Allah bir Logos değil, fakat daima fiil halindedir (*praxis*) (Hanefi, 1978:512). Böylece İslamî Sol projede Allah, düşünce ya da bilginin ötesine geçerek antropolojik bir pratikte deneyimlenmektedir. Hanefi'ye göre İslamî Sol'un Allah telakkisi, O'nun pratik hayatta antropoloji olarak ortaya çıktığı yönündedir. Ona göre Allah eski zamanlarda "biz" idi; fakat bugün, çağımızın değer şemaları olan ilerilik, halk, demokrasi, hürriyet, toprak, kalkınma, esaretten kurtuluş vs. olabilmektedir (Hanefi, 1978:530-531).

Kısacası Hanefi, *Teoloji mi Antropoloji mi?* (1978) isimli makalesinde, İslamî Sol adını verdiği projesi çerçevesinde, "teoloji"yi "antropoloji"ye dönüştürmenin gerekliliğinden söz etmektedir. Fakat onun amacı burada "antropoloji yapmak için teolojii ortadan kaldırmak değil, teolojii antropolojiye çevirmek, yani kültürün zirvesinde bir mihver değişikliğine gitmektir" (Hanefi, 1978:506). Ona göre teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi, bu çağın dayattığı bir zorunluluktur.²³ Güler'e göre Hanefi, Feuerbach'ın teolojii antropoloji olarak ters çevirme projesinden etkilenmiştir (Güler, 2002:157).²⁴ İslamî Sol akım bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır;²⁵ fakat Hanefi, projesinin herhangi bir ideolojinin uyarlaması olmadığını da vurgulamaktadır. Ona göre İslamî sol proje ne Marksizm'den, ne Liberalizm'den ne de başka bir ideolojiden birebir alınmıştır. Onun söylediği gibi, "sınıf çatışmaları, üstyapı ve kapital gibi kavramlar kültürel ortamımızda Marksist şemaların gözü kapalı bir uygulaması değil, her an etrafımızda gördüğümüz gerçeklerdir" (Hanefi, 1978:529).

2.2.2. İslami Kurtuluş Teolojisi ve Özne Problematığı

Rahemtulla'ya göre özne sorunu, İslamî kurtuluş teolojisinin tam merkezinde yer almaktadır (Rahemtulla, 2011:137). İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin

²³ "Teolojinin (*Antropolojiye*) bu yeni yönelişi çağımızın bir ihtiyacıdır. Antik ilahiyat, halkın toprak sahibi olduğu ve kolayca ekme bulduğu bir ortamda doğmuştur. O, efendilere ve bolca vakti olanlara lüks bir ilahiyat yapmaya yönelik bir davranıştı. Zamanımızda ise durum değişmiştir: toprak sömürücü tarafından işgal edilmiş, ülkenin zenginliği emek sömürücüsü tarafından yağma edilmiştir." Hanefi, *Teoloji mi Antropoloji mi?*, ss.513.

²⁴ Teolojinin antropolojiye dönüşmesi gerektiğini savunan Feuerbach'a göre teolojik anlamda Tanrı'nın insanileştirilmesi ve toplum içerisinde eriyerek antropoloji çerçevesinde yeniden tanımlanması gerekmektedir. Feuerbach'ın teoloji ve antropoloji ile ilgili tartışmaları için bkz. Ludwig, Feuerbach. (2009). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Solmaz, G. (Çev.), Alter Yayıncılık, Ankara.

²⁵ Hanefi, Teolojinin antropolojiye çevrilmesini aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi olarak görmektedir ve ona göre aslında "bizim bir ideolojiye ihtiyacımız vardır. (...)Teolojinin antropolojiye ve antropolojinin de ideolojiye çevrilmesi, günümüzün ihtiyacını karşılayabilir." Hanefi'nin İslamî Sol akımı bir ideoloji olarak ele aldığı görüşleri için bkz. Hanefi, *a.g.m.*, ss.519.

özne problematiği,²⁶ metnin ezilenler lehine yeniden yorumlanmasını önermektedir. Burada ezilenlerle ilgili Kur-an'da geçen çeşitli kavramlar alınıp yoksullar lehine yeniden yorumlanır ve böylelikle Kurtuluş söylemlerinin öznesi olan yoksul ve ezilenlerle birlikte mücadele için ilahi bir referans sağlanmış olur.

Özne sorununu Kur-an'da geçen *mustaz'af*(ezilen) terimini merkeze almak ve ezilenlerin mücadeleye etmeyi meşru kılmak suretiyle kullanan İslamî Kurtuluş Teolojisi, Kur-an'da geçen *sadaka*²⁷ ve *zekat*²⁸ kavramlarını da yoksullar lehine yeniden yorumlar. Örneğin Rahemtulla(2011:137)'yagörebağışın (sadaka) İslam içindeki ekonomik adalet tartışmalarına hâkim olması oldukça problemlili bir durum yaratmaktadır; çünkü böylesi bir söylem muhtaçları ve dışlanmışları hatırı sayılır bir biçimde ötekileştirmekte ve onları etkiye açık edilgen, nesne durumuna indirgemektedir. Rahemtulla'ya göre bağış hakkı üzerindeki bu Kur-anî vurguya rağmen, bu söylemin öznesi öyle veya böyle varlıklarından sarf etmeleri emredilen (sadece özendirilmeyen) zenginlerdir. Bu nedenle kurtuluş teolojisini çekici kılan, dini söylemin bu öznesini tersyüz eden bir paradigma oluşudur (Rahemtulla, 2011:137). Bu anlamda İslamî Kurtuluş Teolojisi, özne problemini zenginlerin değil, yoksulların lehine çözüme önerisinde bulunur. Böylelikle Kur-an'ın toplumsal adalet vurgusu üzerine inşa edilen bu yeni teoloji, söylemin öznesini merkezden toplumun ihmal edilmiş sınırlarına kaydırmış olur(Rahemtulla, 2011:146) Sonuç olarak ezilenler teolojik söylemin öznesi olmalı ve masadan yere atılacak kırıntıları beklemek yerine masada hak ettikleri yeri almalıdırlar(Rahemtulla, 2011:137).

2.3.HİRİSTİYAN VE İSLAMİ KURTULUŞ TEOLOJİSİ: BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

Her ne kadar birbirlerinden farklı coğrafyalarda ve farklı dinlerin benimsendiği toplumlarda ortaya çıkmış olsalar da Hıristiyan ve İslamî Kurtuluş Teolojileri'nin inşa edildikleri bağlam ve temel söylemleri karşılaştırıldığında birbirine benzer özelliklere sahip oldukları görülmektedir. Her iki teoloji de

²⁶Burada “özne”, toplumda “yoksul”, “ezilen” ve “baskı altında” olan kesimleri ifade etmektedir. İslamî Kurtuluş Teolojisi, teolojik yorumlarda “nesne” olarak muamele gören bu kesimlerin “özne” olarak öne çıkarılması gerektiğini savunmaktadır.

²⁷*Sadaka* terimi İhsan Eliaçık'a göre, yoksullar için her türlü karşılıksız harcama anlamına gelmektedir. Eliaçık'ın sadaka kavramı ile ilgili görüşleri için bkz. İhsan Eliaçık. (2008). *Yaşayan Kuran: Nüzul Sırasına göre Türkçe Meal/Tefsir*. 2.Baskı, İnşa Yayınları, İstanbul, ss.1006.

²⁸*Zekat* terimi İhsan Eliaçık'a göre, kazandığı maldan başkasına Allah rızası için karşılıksız vererek kendini arındırma, temizleme anlamına gelmektedir. Eliaçık'a göre artık zekatı zengininin malının kırkta birini vermesi olarak değil de kök anlamına dönerek elinde olanı başkasıyla paylaşma biçiminde anlamak gerekmektedir. Eliaçık'ın zekat kavramı ile ilgili görüşleri için bkz. Eliaçık, a.g.e., ss.48.

toplumda yaşanan acılara, yoksulluğa ve sömürüye karşı birer kurtuluş ümidiyle inşa edilmiş ve ancak toplumsal gerçekliğin içerisinde pratiğe dönüştürülecek bir mücadeleyle kurtuluşun sağlanabileceği düşüncesine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla bu her iki teoloji de dinsel teorinin ancak ‘dinsel praksis’e dönüştürülmesiyle ideal olan kurtuluşun mümkün olabileceğine inanmaktadır. Örneğin kurtuluşçu karakterleriyle ve toplumsal çöküşü durdurmak ümidiyle, eskatolojik inancı dünyevi bir cennetle öne alan bir yorum geliştiren bu her iki teoloji, günümüzde insanlığın dünyevî cehennemi yaşadığını düşünerek bu cehennem koşullarını dünyevî bir cennete dönüştürmek idealini benimsemektedir.

Kurtuluş Teolojisi’nin gelişme gösterdiği dönemdeki toplumsal problemleri göz önünde bulundurduğumuzda, yeni bir teoloji olarak bu problemlere çözüm üretmek üzere, gündelik hayata direkt olarak katılan bir *praksis* biçiminde ortaya çıktığı görülmektedir. Gündelik ibadetlerde ve kiliselerde yoksullara dua etmek yerine, onları bu durumdan kurtarmak adına onlarla birlikte sorunun kaynağına karşı mücadele etmenin gerekliliğine vurgu yapan bu yeni teoloji, toplumsal problemleri ortadan kaldırmak üzere pratik mücadelelere girişmesi itibarıyla geleneksel teolojilerden ayrı çözüm yolları üretmeye çalışır. İslamî Kurtuluş Teolojisi’nde de benzer şekilde metinden gerçekliğe ulaşmak yerine, toplumsal hayatta deneyimlenen problemlerden metne doğru bir yol izlenir. Örneğin İslam coğrafyasında yaşanan işgal ve sömürüye vurgu yapan Hanefi, eski teolojilere ait olan teorik söylemlerin aktüalite bağlamında yeniden inşa edilmesi gerekliliğine işaret etmekte, dolayısıyla realiteden metne doğru bir yöneme vurgu yapmaktadır (Hanefi, 2009:135).

Kurtuluş Teolojisi, insanların “inanmayanlar ve inananlar” şeklinde ayırmak yerine, ezenler ve ezilenler olarak ayırmakta, temel mücadelesini ezilenler lehine vermektedir.²⁹ Nitekim Betto’nun da vurguladığı gibi burada “Dine inananlar ve

²⁹ Kurtuluş Teolojisinin ortaya çıktığı bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda, onun yoksulluğun toplumsal olarak çürümeye sebebiyet verdiği bir dönemde, kapitalizmin Latin Amerika toplumunda belirgin bir sınıfsal ayrışmaya sebebiyet verdiği bir ortamda geliştiğini görmek mümkün hale gelir. Böyle bir bağlamda ortaya çıkan Kurtuluş Teolojisi, temel ilke olarak dinsizliğe veya ateizme karşı değil; kapitalizme, toplumsal eşitsizliğe ve yoksulluğa sebep olan yapılara karşı yer yer Marksizmle birlikte omuz omuza mücadele etmiştir. Kendisi de bir kurtuluş teologu olan Füssel’e göre Kurtuluş teologları, Marksist müttefiklerin sözde veya gerçek ateizmini değil, tersine para, iktidar ve prestij karşısındaki puta tapınmacılığı ve bunun insan varlığında yol açtığı yabancılaşmayı eleştirilerinin hedefi yapmakta ve bu putların şimdi pazar ekonomisi, girişim özgürlüğü veya ulusal güvenlik olarak adlandırılan kutsal maskelerini yırtıp atmaya çalışmaktadır (Füssel, 1996:129). Kurtuluş Teologlarından olan Frei Betto’nun, askeri diktatörlüğün gizli polisince sorgulandığı sırada yaşadığı diyalog şöyle anlatılır: “(+)Bir Hıristiyan bir komünistle nasıl birlikte çalışabilir? (-)Bana göre insanlar müminler ve ateistler olarak değil, tersine ezenler ve ezilenler olarak, bu adaletsiz toplumu ayakta tutmak isteyenler ve adalet için mücadele edenler olarak ikiye ayrılmaktadır.(+)Marx’ın dini

inanmayanlar arasında bir ayrım yoktur; ayrım, yoksulların çıkarlarını savunanlarla ezenlerin ayrıcalıklarını korumaya çalışanlar arasındadır” (Betto, 1996:135). İslamî Kurtuluş Teolojisi de “ateizm” ya da “dinsizliğe” değil “ezen” ve “sömüren” güçlere karşı mücadele etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Burada,akla Ali Şeriatî'nin *Din'e Karşı Din*(2005) eserinde tartıştığı fikirler gelmektedir. Ali Şeriatî de kolaylıkla İslamî Kurtuluş Teologları arasında zikredilebilir. Zira Şeriatî, fikirleri itibariyle İslamî Kurtuluş Teolojisi söylemine esaslı bir katkı yapmış olan sömürge karşıtı saygın bir Müslüman kişiliktir (Rahemtulla, 2011:128; Özdoğan, 2010:33). Şeriatî, *Dine Karşı Din* eserinde, dinlerin tarih boyunca dinsizlikle savaşmadığını, aksine dinlerin bizzat dinlerle savaştığını vurgulamaktadır. Burada hukukî, sınıfsal, toplumsal, siyasal ve etnik ayrılıklara ilişkin çelişkilerin ortadan kaldırılması ve eşitlikçi bir sistemin kurulması adına, geleneksel teolojide görülenin aksine, ateistlere değil yozlaşmış dine karşı bir savaşım söz konusu olmaktadır.

Marksist bir devrim olan Küba Devrimi'nin (1959) sonrasına da tekabül eden bir toplumsal hareketlilik ortamında ortaya çıkan Kurtuluş Teolojisi, Latin Amerika'daki toplumsal gerçekliği anlama noktasında çoğu zaman Marksizm'den ve toplumsal mücadele biçimlerinde sol hareketlerin deneyimlerinden etkilenmiştir. Hatta Latin Amerika'da birçok papaz Marksist gerilla saflarında silahlı mücadeleye katılmış ve bunu pratik bir boyuta taşımıştır. Kurtuluş Teolojisinin Marksizmle olan bir diğer teorik ilişkisi, kapitalizmin Latin Amerika'da özellikle Marksist camiada kapitalist ülkelerin Üçüncü Dünya ülkelerini sömürmesinin eleştirisi olarak bilinen *Bağımlılık Teorisi* aracılığıyla olmuştur. Her ne kadar Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi kadar olmasa da, İslam toplumlarında yaşanan “sömürü” ve “işgal”e itiraz olarak ortaya çıkan İslamî Kurtuluş Teolojisi de Marksizmin mevcut yapısal problemlere karşı mücadele yöntemlerinden ve teorik çerçevesinden etkilenmiştir. Mısır'da Hasan Hanefî'nin, İran'da Ali Şeriatî'nin, Suriye'de Mustafa Sıbai'nin ve Sudan'da Mahmut Muhammet Taha'nın Kurtuluş Teolojisi olarak tanımlanabilir görüşlerinin ve ortaya koydukları reçetelerin, çoğunlukla Marksizmin teorik çözümlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. İslamî Kurtuluş Teologları arasında sayılabilecek bu dört isim de Marksizmi teorik çalışmalarında ya da pratik mücadelelerinde birer araç olarak kullanmıştır.

bir afyon olarak gördüğünü unuttun mu?(-)Kendisi yeryüzünü mülk edinirken, sadece gökyüzünün egemeni bir tanrı vaaz etmek suretiyle, dini halka karşı bir afyon olarak kullanan burjuvaziydi.” Bkz. Löwy, a.g.e., ss.72.

Sonuç olarak İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin, tıpkı Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi gibi önceki teolojilerden dinsel yorum itibarıyla bir "kopuş"u temsil ettiğini söylemek mümkündür. İslamî Kurtuluş Teolojisi, geleneksel teolojiyi yoksullar, dışlanmışlar ve baskıya maruz kalmışlar lehine yeniden pratik bir biçimde yorumlamaktadır. Dolayısıyla tüm bunlarla birlikte, geleneksel teolojilerden (sağ teoloji) ayrılan temel yönlerini göz önünde bulundurduğumuzda, İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin (sol teoloji)'modern' bir karakter taşıdığını söylemek mümkündür. Hem geleneksel teolojilerden farklı olarak aklın kılavuzluğuna olumlu anlamda belirgin bir vurgu yapması, hem toplumun yaşadığı sömürü koşullarını eşitlikçi bir yapıya kavuşturma idealini benimsemesi, hem de teolojiyi çağa uygun bir biçimde yeniden inşa etme girişimi itibarıyla bu yeni teolojinin 'modern' bir tecdid (yenilenme) girişimi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yenilenme, 'pasif' ve 'durağan' dini, mevcut problemleri aşmayı mümkün kılması gerekliliği düşüncesi ile 'aktif' ve 'hareket' halindeki bir dine dönüştürme amacı gütmüştür. Bununla birlikte 'modern' çağın gerekliliğine göre yeniden inşa edilen teoloji, artık inananların bu çağda nasıl bir yaşam biçimi benimsemeleri gerektiği konusunda da öneri getirmiş olur. Fakat bu değerlendirme, bu yeni teolojinin modernizm karşıtı olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim Batı ve Batılı değer ve olguları (kapitalizm, emperyalizm) "işgal", "sömürü" ve "tahakküm" aracı olarak gören bu yeni teoloji, bu olguları ürettiği düşünülen ve Batılı bir değer olan Modernizme direkt cephe almıştır. Modernizmin bir sonucu olarak da hem emperyalizm ve hem de kapitalizm, "işgal"e sebebiyet veren temel "düşmanlar" olarak görülmektedir. Dolayısıyla Batı modernizmine ve onun yansımaları olarak görülen emperyalizm ve kapitalizme karşı verilen mücadele sonucunda ortaya çıkan yeni teoloji, başlı başına "kurtuluş" için gerekli olan "çıkış" yolunun kılavuzu olmaktadır.

2.4.İSLAMCILIĞIN TÜRKİYE SERÜVENİ: İSLAMİ RADİKALİZMDEN İSLAMİ NEO-LİBERALİZME

2.4.1. İslamcılığın Doğuşu Ve Osmanlı'da İslamcılık

Osmanlı'da 19. Yüzyılın ikinci yarısında Batılı modernizm ve bilimsel gelişme karşısında devletin gerilemesini önlemek üzere ortaya çıkan ve bir kurtuluş reçetesi olarak savunulan İslamcılık olgusu³⁰, bazı yazarlara göre Yeni Osmanlıcılık

³⁰İslamcılık olgusunun tanımı konusunda farklı görüşler söz konusudur. Literatürde en çok referans verilen ve en çok kabul gören tanım, İsmail Kara'nın İslamcılık tanımıdır. Kara'ya göre İslamcılık,

akımı ile (Türköne, 2011; 2012); bazı yazarlara göre ise Cemalettin Afgani'nin tecdit (yenilenme) projesinden ilhamla II. Meşrutiyet döneminde yoğunlaşan tartışmalar çerçevesinde (Mardin, 2011a) ortaya çıkmıştır. Şentürk'e göre ise İslamcılık akımının Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmet Han, Emir Ali gibi kişilerin yanı sıra Osmanlı'da *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyanul Hak*, *Volkan* gibi yayın organları etrafında toplanan İslamcılar tarafından geliştirildiği görüşü hâkim olan görüştür (Şentürk, 2011:38).

İslamcı söylemin oluşmasında önemli işlev görmüş kabullerden biri, Batı'nın; İslam'ın, Osmanlı'nın ve dolayısıyla Müslümanların üzerine gelen bir "sel" olarak görülmesidir (Kara, 2011:37). Kara'nın ifade ettiği bu "sel"i durdurmak için aydınlar tarafından çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Batı'nın modernleşmesi sonucunda siyasal, teknik ve askeri alanlarda geri kalındığı düşüncesinin hâkim olduğu bir dönemde, aydınların ve yöneticilerin İmparatorluğu kurtarmak üzere geliştirdikleri bir ideoloji olarak İslamcılık, hem Batı eleştirisi üzerine temellenmiş ve hem de Batı'nın tekniğinin kullanılmasıyla gerilemeden kurtuluşun mümkün olabileceği görüşüne sahip çıkmıştır. Kurtoğlu (2011:202)'ya göre burada Batı, sahip olduğu bilim ve teknoloji bakımından değil, ahlak ve maneviyatı bakımından eleştiri konusudur. Bu vesileyle kültürü korumak suretiyle Batı'nın teknolojik gelişiminin örnek alınmasının Osmanlı'daki gerilemeyi önleyeceğini düşünen aydınlar, bu tezlerini doğrulamak için farklı ülkelerdeki deneyimlere yoğunlaşmışlardır. Mardin'e göre özellikle Japonya'nın 1905'te Rusya'yı yenmesinden sonra bu tez Japonya'dan örnekler alınarak ileri sürülmeye başlanmıştır. Japonlar kendi kültürlerini saklı tutmuş, fakat Batı'nın harp teknolojisini kullanmayı bilmişlerdir (Mardin, 2011a:14-15). Kısacası bu dönemde devleti kurtarması için geliştirilen *Üç Tarz-ı Siyaset*'ten³¹ biri olarak İslamcılık, İmparatorluk içerisinde tüm Müslüman tebaayı ve

"19.-20. yüzyılda, İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim, vs.) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kaldırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününi ihtiva eden bir hareket" olarak tarif edilmektedir. Bkz. İsmail Kara. (1986). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. c.1, Risale Yayınları, İstanbul, ss.XV. Bu tanımda geçen 'yeniden' kavramıyla, İslam'ın çağa uygun bir biçimde, çağın gerekliliklerine göre inşa edilmesine atıf yapılmakta ve tecdit düşüncesinden farklı olarak "epistemolojik bir kopuş"a işaret edilmektedir. Kısacası bu dönemde İslamcılık, İslamcı aydınlar tarafından İslâmî bir toplumu ve düzeni tesis etmek üzere geliştirilen ve özellikle Batı karşısındaki geri kalmışlığa çözüm üretmesi beklenen bir ideolojinin adı olmuştur.

³¹ Üç Tarzı Siyaset'ten diğer ikisi, Osmanlıcılık ve Türkçülük'tür. Yusuf Akçura, 1904 tarihli *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı eserinde tek tek ele aldığı bu ideolojilerle, çökmekte olan İmparatorluğun kurtuluşunu sağlayabilecek ideolojinin bunlardan hangisi olabileceğini tartışmaktadır. Burada

İmparatorluk dışında İslam coğrafyasındaki ülkeleri bir araya getirmesi düşünülen (II. Abdulhamit'in genel politikası olarak Pan-İslamizm) ideolojinin adı olmuştur.

2.4.2. Cumhuriyet'in İlk Döneminde İslamcılık (1923-1960)

Osmanlı'da 19. Yüzyılda çöküşü önleyecek bir devlet politikası olarak gelişen ve dolayısıyla bir "kurtuluş" fikri olarak biçimlenen İslamcılık, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte ciddi bir kırılma yaşamıştır. Halifeliğin kaldırılması (1924) ve ardından dinsel kurumların tasfiyesiyle şekillenen İslamcılık, Cumhuriyet ile birlikte artık "muhalif" bir konuma yerleşmiştir. Böylece "İslamcılık, Osmanlı'daki gibi bir devlet hareketi olmaktan çıkıp bir halk hareketine dönüşmüştür" (Aktay, 2011a:20). Bu dönemde "geri çekilme" (Mardin, 2011a:28) veya "yer altına inme" (Şentürk, 2011:169) olarak ifade edilebilecek olan pasif tutum, İkinci Dünya Savaşı'na kadar sürmüştür.

Cumhuriyet sonrası İslamcılığın bu "geri çekilme" ve "pasif tutumu"nun sebebi olarak gösterilen en önemli etken, Halifeliğin kaldırılması ve ardından oluşan "yersiz yurtsuz" ruh halidir. Kara'ya göre bu dönemdeki İslamcı söylemin Cumhuriyet öncesi İslamcılık söyleminden en önemli farklılığı ve bu farklılığın en önemli sebebi, Hilafetin kaldırılmasından sonra inşa edilen "İslam devleti" kavramının herhangi bir ülkeye, toprağa, merkeze nispet edilmemesi, büyük ölçüde mücerret (soyut) veya "yersiz yurtsuz" kalmasıdır (Kara, 2011:37). Bu dönem İslamcılığının en önemli niteliğini "Halifesizleşme" kavramıyla açıklayan Aktay, onun devlete ve siyasete karşı açık bir yabancılaşma yaşadığını vurgulamaktadır (Aktay, 2011b:68). Devlet ve İslam'ın birliğinin temsili olarak görülen halifeliğin kaldırılması, hem devlete karşı bir "yabancılaşma"ya sebebiyet vermiş hem de İslam'ın herhangi bir teritoryal (bölgesel) bağlılığının kalmaması dolayısıyla İslamcı bünyede "yersiz yurtsuz" bir ruh halini ortaya çıkarmıştır. Halifeliğin kaldırılmasıyla oluşan yeni durumu, Müslümanların "bedensiz organlar"a dönüşmeleriyle sembolize eden Aktay'a göre, Sünni siyasal doktrinde görülen devlete ve onun temsil ettiği İslam'a itaat durumu, Türkiye İslamcılığının siyasi ve zihinsel arka planını oluşturan temel niteliktir (Aktay, 2011b:70). Böylece önceden devletle bir organ-beden ilişkisi

İslamcılık akımının hâlâ kurtarıcı bir ideoloji olabileceğini söyleyen Akçura'ya göre en büyük engel, İslam ülkelerinin birçoğunun Batı işgali altında olmasıdır. Akçura eserinde, kurtarıcı olabilecek ideolojinin Türkçülük olduğunu savunmuştur. Bkz. Yusuf Akçura. (2011). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Kilit Yayınları, Ankara, ss.35.

çerçevesinde bütünleşen İslamcılık, İslam-devlet bütünlüğünün simgesi olan Halifeliğin kaldırılmasıyla birlikte soyut bir “bedensizlik” haline bürünmüştür. Dolayısıyla İslamcıların Cumhuriyet sonrası yaşadıkları ruh hali, “evsizlik”³² ve “vatansızlık” anlamında, diasporik bir ruh haline tekabül etmektedir.³³ Cumhuriyet’in İlanı’ndan, çok partili hayata geçiş yıllarına kadar geçen süredeki İslamcılığın bir tür “fetret devri” veya “Ehl-i Kehf uykusuna yatırılmış” bir İslamcılık olduğunu söyleyen Bulaç’a göre, bu dönem aynı zamanda İslamcı düşüncenin yasaklandığı, liderlerinin baskı altına alındığı ve Takrir’i Sükûn kanunları ve İstiklal Mahkemeleri’yle toplumun sindirildiği bir döneme işaret etmektedir (Bulaç, 2011a:48-49). Dolayısıyla 1960’ların sonlarına kadar, kendine özgü bir sese ve stile sahip bir İslamcılık olgusundan bahsetmek mümkün değildir. Ancak 1960’lı yılların sonunda ulus-aşırı etkilerle birlikte “canlanmaya” başlayacak olan İslamcılık, Türkiye’de toplumu ve özellikle siyaseti etkileyen ciddi bir akım olarak görünür olmuştur.

2.4.3. 1960 Sonrası İslamcılık

1960’lı yıllardan sonra ortaya çıkan İslamî hareketler, devlet ile olan göbek bağının kesilmiş olması, göçle kente yerleşen sınıfların etkisiyle toplumsallaşması, İslamî geleneğin radikal eleştirisini yapması ve farklı talep ve söylemleri olan İslamcı hareketleri karakterize etmesi itibarıyla Osmanlı İslamcılığından belirgin bir biçimde farklılaşmaktadır. Laçiner’e göre, Türkiye dahil bütün Müslüman ülkelerde yüz yılı aşkın süredir İslamcılıktan söz ediliyor olmasına rağmen, bağımsız yani kendine has referanslarla bir insan-toplum-düzen tasarımı/perspektifi sunabilen, diğer siyasal akımlarla farkını ve mesafesini belirleyerek bir iktidar mücadelesi yürüten İslamî akım ve hareketlerden ancak 1960’ların sonundan itibaren bahsedilebilir (Laçiner, 2011:469). Bulaç’a göre ise “İkinci dönem İslamcılık” olarak ifade edilen 1950 sonrası dönem, “İslamî hareketlerin” faaliyetlerinin yoğun olduğu

³² Alev Erkilet, Cumhuriyet sonrası İslamcılarının ruh halini, kendilerini “ev”lerinde hissetmemeleri olarak açıklamaktadır. Bkz. Alev Erkilet. (2004). *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Hece Yayınları, Ankara, ss.44.

³³ Elbette İslamcılığın Halife dönemi ve Halife sonrası dönemlerdeki farklı karakterleri sadece Halifeliğin kaldırılmasına bağlanamaz. 1923’te kurulan Cumhuriyet’in temel karakteri, peyderpey bir biçimde İslamcılıktan seküler bir Cumhuriyet’e evrilmiştir. 1924 yılında Halifeliğin kaldırılmasıyla birlikte İslamî kurumlar (Tekke ve Zaviyeler vs.) kapatılmış ve 1928’de “Devletin dini İslam’dır” ibaresi anayasadan kaldırılmıştır. İslamcılığın devlete olan aidiyetini ortadan kaldırma işlevi gören bu reformlar, İslamcılığın post-Halife karakterini biçimlendirmede önemli etkilerde bulunmuştur. Öte yandan Sünni toplumdaki “kutsal devlet algısı”nın da bu dönemde devletin seküler karakteri dolayısıyla “askıya alındığı”nı belirtmek gerekir. Sünni algıda devlet, ancak İslami bir niteliğe sahip olduğunda meşru bir yapı olarak görülmektedir.

bir döneme tekabül eder. 2000’li yıllara kadar devam edecek olan ve İslamî hareketlerin faaliyetleri aracılığıyla “yeni bir toplum tasarımının” ve “kurucu bir misyonun” söz konusu olduğu bu dönemde, İslamcılık “Cahiliye Toplumu”na karşı “İslam Toplumu” kurma iddiası ve talebinde olmuştur (Bulaç, 2011a:49). Bulaç’a göre ikinci İslamcı nesil veya İslamî hareket modern kentin kenar semtlerinde, varoşlarında, çarkın en sıkışık yerinde yaşamak durumunda kalan yeni göçmenlerin yönelim ve talebi olarak şekillenmiştir (Bulaç, 2011a:66).

1970’lerin ilk yılları, “Türkiye’de siyasal İslamcılık denince akla ilk gelen” (Akdoğan, 2011:622) hareket olan ve “İslamcılığın akıbetini belirleyen güzergahı çizen”(Türköne, 2012:82) Milli Görüş Hareketi’nin ilk siyasal partisini kurduğu bir dönemdir.³⁴ Bu ilk parti teşebbüsünden sonra Türkiye siyasetini belirleyecek derecede etkili olabilen İslamcı partiler, bu hareket tarafından kurulmuştur. Mert’e göre Milli Görüş’ün temel meselesi, yüzyıl öncesindeki gibi, Batı karşısındaki yenilginin üstesinden gelmek, “makus talihimizi” tersine çevirmektir. Tam da bu nedenle, İslamî terimlerden ziyade iktisat terimleriyle doludur. Bu çerçevede iktisadi ‘kalkınma’ kavramı merkezi bir yer teşkil eder. Diğer kalkınmacı görüşlerden farkı, toplumsal-siyasal-ekonomik kalkınma ve gelişmenin ‘manevi’ tarafını vurgulamasıdır (Mert, 2011:414). Necmettin Erbakan, Batı’nın teknolojik üstünlüğünü kabul edip onun teknolojisini kullanmak suretiyle Batı karşısında bir güç sahibi olunabileceği fikrini benimsemiştir. Bu “güç sahibi olma” ideali için de kalkınmanın birbirine paralel olması gereken iki boyutuna önem atfedilmektedir: Maddi boyut (“ağır sanayi hamlesi”) ve manevi boyut (“ahlâkî kalkınma”) (Bulaç, 2011a:62; Yavuz, 2011a:591). Kalkınmanın bu iki boyutuna verilen önem, aslında İslam medeniyetinin bir ürünü olan Batı teknolojisini tekrar İslamî bir biçimde kullanabilme imkânının ön koşulu olarak görülmüştür.³⁵ Erbakan’ın Milli Görüş olarak adlandırdığı ideolojinin temelinde “ağır sanayileşme” olarak ifade edilen model yatmaktadır. Laçiner’e göre Milli Görüş Hareketi’nin kurucu çekirdeği 1940-1950 yıllarında teknik üniversitelerden mezun mühendislerdir. Bunların çizdiği “yeniden güçlü Türkiye” imajı, “ağır sanayi hamlesi” yapacak ve “yüz bin tanka” sahip olup “İslam aleminin lideri” olacak bir tahayyülle şekillenmiştir (Laçiner,

³⁴ Milli Görüş Hareketi 1970 yılında kurulan Milli Nizam Partisi ile siyasal hayata katılmıştır. Milli Görüşçüler sırasıyla Milli Nizam partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi’ni (SP) kurmuşlardır.

³⁵ Gülalp’a göre Erbakan kamu yaşamı boyunca defalarca tekrar etmiş olduğu sözlerden biri, Batı teknolojisinin aslında İslam medeniyetinin bir ürünü olmasıdır. Bkz. Haldun Gülalp. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*. Metis Yayınları, İstanbul, ss.36.

2011:475). Bu “ağır sanayi hamlesi” düşüncesi, Milli Görüş partilerinin (MNP ve MSP) politikalarıyla pratik karşılık bulmuştur. MSP’yi kuran kadroların çoğunlukla tüccar ve mühendislerden oluşmuş olması (Çakır, 2012:231), partinin “ağır sanayi hamlesi”ne ve “Anadolu tüccarı”nın kalkınmasına vermiş olduğu önemin de bir göstergesidir. Milli Görüş Hareketi’nin “Ağır sanayi hamlesi” düşüncesi, MSP ile birlikte ciddi bir biçimde pratiğe dönüşmeye başlamıştır.³⁶Bu dönem, İslamcı görüşü benimseyen neredeyse tüm kesimlerin Batı’nın gelişme derecesine ulaşabilmek için “ağır sanayi”ye dayalı bir teknolojik gelişmenin büyümesine kapıldığı bir dönem olmuştur. Fakat İslamcı kesim içerisinde farklı ve aykırı bir ses olarak İsmet Özel, o yıllarda siyasal İslamcılar tarafından “yüce bir ideal” olarak görülen Batı teknolojisinin ve “ağır sanayi hamlesi” fikirlerinin esaslı bir eleştirisini sunmuştur.³⁷ Osmanlı İslamcılığının da en önemli “kurtuluş reçetesi” olarak gördüğü “Batı’nın tekniğini alalım, kültürü kalsın” şeklindeki görüşün devamı niteliğindeki “ağır sanayi hamlesi” düşüncesi, Özel’e göre “bir avuntudan ibarettir” (Özel, 2012:45) ve aslında “Avrupalı karşısındaki ‘aşağılık duygusu’ndan” kaynaklanmaktadır (Özel, 2012:47). Özel’e göre “Batı’nın tekniğini alıp, kültürünü bırakmak” düşüncesi mümkün değildir, çünkü teknik sadece mekanik bir alet olmayıp, kültürü ve ahlakı da içermektedir(Özel, 2012:120).Özel’in eleştirileri, Batı tekniğinin ve modernizminin “usül yönünden” değil, “esastan” bir eleştirisi olmuşsa da (Çakır, 2012:268), İslamcı hareket içerisinde hep cılız bir itiraz olarak kalmıştır. 1970’li yıllara gelindiğinde İslamcı söylem içerisinde, Milli Görüş’ün siyasal İslam olarak ifade edilen hareketi dışında başka İslamcı hareketler de etkili olmuştur. 1960’lı yılların sonlarından itibaren, evrensel İslamî hareketlerin ve “tevhidî uyanış”ın söylem ve eserlerinin Türkçe’ye çevrilmesi, “milliyetçi-gelenekçi-muhafazakar-devletçi” İslam anlayışlarından kendisini ayırttırmaya çalışan, bağımsız, eleştirel, reddiyeci ve devrimci olma istek ve iddiasına sahip bir Müslüman kimliğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Bulut, 2011:922; Şentürk, 2011:462). Özellikle bu dönemde 1960’lı yılların sonlarında başlayan ve 1980 sonrasında İslamî hareketleri önemli bir biçimde etkileyen İslamcılık akımı, “ithal” bir ideoloji olarak Mısır, Pakistan ve İran’daki

³⁶ Bunda 14 Ekim 1973 seçimlerinden MSP’nin tam bir zaferle çıkması etkili olmuştur: 1.265.771 oy (yüzde 11.8) ve 48 milletvekili. Bkz. Ruşen Çakır. (2011). Milli Görüş Hareketi. *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.547.

³⁷ İsmet Özel’den önce bu dönemde teknolojik modernleşme eleştirisi sunan düşünürlerden biri de Nurettin Topçu olmuştur. Topçu’nun düşüncelerini özgün kılan bir boyut, kendi geleneğinden ayrılarak teknolojik modernleşmeye yönelik keskin bir eleştiri sunabilmiş olmasıdır. Bkz. Fırat Mollaer. (2007). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. Dergah Yayınları, İstanbul, s.74.

İslamcı hareketlerin ve İslamî entelektüellerin etkisiyle belirgin bir şekilde etkisini sürdürmeye başlamıştır. 1970’li yıllarda Mısır’da Müslüman Kardeşler’in ideologlarından Seyyid Kutub (1906-1966)’un³⁸, Pakistan Cemaati İslamî lideri Mevdudi’nin³⁹ ve 70’li yılların sonunda ise İran İslam Devrimi’nde etkisi olduğu söylenen Ali Şeriatî’nin⁴⁰ eserlerinin tercüme edilmeye başlandığı Türkiye’de, İslamcılık akımı gittikçe daha geniş toplumsal kesimleri etkisi altına almıştır (Türköne, 2012:52; Çaha, 2011:477). Özellikle Seyyid Kutub’un Türkçe’de ilk defa 1966 yılında yayınlanan *Yoldaki İşaretler*⁴¹ kitabı (Bulut, 2011:921), Türkiye’de en çok okunan İslamî çevirilerden biri olmuş ve “on binlerce satılmıştır” (Türkmen, 2008:196).⁴²

2.4.4. 1980 Sonrası İslamcı Muhalefet Ve Dönüşümü

Böyle bir ortamda güçlü bir motivasyonla ortaya çıkan İslamî hareketler, özellikle 1980’ler ve 1990’lar ortamında, Türkiye’deki kurulu düzene karşı en büyük muhalefet hareketlerinden birini oluşturmuştur (Gülalp, 2003:62). 1980’li yıllarda Türkiye’deki İslamî hareketlerin faaliyetlerinin geniş bir toplumsal kesimi etkilemesinin altında dört temel etken sıralanabilir: Birincisi, İslamî olmadığı ve İslam’a karşı politikalar ürettiği düşünülen bir iktidara karşı kurtuluşçu bir ideolojiye duyulan ihtiyaç; ikincisi, Kuzey Afrika, Hint altkıtası ve İran’daki İslamcı hareketlerin etkisi; üçüncüsü, kırdan kente göç ve son olarak küreselleşmenin etkisi.

Bunlardan ilki, Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra İslamcılığın “muhalif” bir kimlik kazanmasını ve 1960’lı yıllardan sonra İslamî hareketlerin örgütlenmesini sağlayan ana motivasyon olmuştur. Kemalist iktidarın tahakkümü altındaki kamusal alanın siyasal, toplumsal ve iktisadi fırsat alanlarından yararlanmak üzere üretilen politikalar, İslamî olmadığı düşünülen iktidara karşı kurtuluşu sağlayacak bir ideoloji olarak İslamcılığın kendisinde aranmıştır.

³⁸ Seyyid Kutub’un 1960 ve 1970’li yıllarda Türkçe’ye çevrilen eserleri için bkz. Yücel Bulut. (2011). “İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Y.Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.921.

³⁹ Mevdudi’nin 1960 ve 1970’li yıllarda Türkçe’ye çevrilen eserleri için bkz. Bulut, *a.g.m.*, ss.919.

⁴⁰ Şeriatî’nin Türkçe’ye çevrilen eserleri için bkz. Bulut, *a.g.m.*, ss.924.

⁴¹ Bu kitap, doğrudan Kutub’un idamının gerekçesini oluşturmuştur. Bkz. Mümtazer Türköne. (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*. Kapı Yayınları, Ankara, ss.118.

⁴² Türköne’ye göre Türkiye İslamcılığı ana damar olarak Kutub düşüncesine yaslanır. Bkz. Türköne, *a.g.e.*, 81-82). Bununla birlikte bu dönemde Türkiye’de İslamcı hareketlerin radikalleşmesinin Kutub ile başladığı genel kabul gören bir saptamadır. Bkz. Selin Çağlayan. (2011). *Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık*. İmge Kitabevi, Ankara, ss.211.

İkinci olarak, daha önce de ifade edildiği gibi, 1960'lı yılların sonundan itibaren tercüme faaliyetlerle şekillenmeye başlayan Türkiye İslamcılığının, 1980'lere gelindiğinde radikalleşmeye başladığı ve radikal bir toplumsal ve siyasal anlayışı benimsemeye başladığı görülmektedir. “Özellikle İran Devrimi’nden sonra oluşan kısa süreli enternasyonal ruhun” (Çiğdem, 2011:27) etkisiyle eskiden ütopya olan İslamî devlet idealini daha yakından hissetmeye başlayan İslamcılar, bu idealin gerçeğe dönüşebileceğini farkederek, mücadeleye daha kararlı bir biçimde sarılmışlardır.⁴³ İslamcı düşüncenin ümmetçi bir düşünce biçimini benimsemeye başlamasını sağlayan “enternasyonal ruh” ya da “Müslüman enternasyonalizmi”⁴⁴, bu dönem İslamcılığının temel karakterini ifade etmektedir. Radikal İslamî hareketlerin bir kısmı özellikle 70’li yıllardan sonra yavaş yavaş “sağ”, “muhafazakâr” ve “milliyetçi” çizgiden ayrışarak, Tanıl Bora’nın ifadesiyle özgün ve bağımsız bir “billurlaşma” (Bora, 2009a:131) sürecine girmişlerdir. Bunun asıl sebebi olarak, tercüme edilen İslamî ideoloji ve metinlerin temel karakterlerinden birinin milliyetçiliği aşındıran bir “ümmetçilik” anlayışı üzerine oturması ve dolayısıyla milliyetçilikle ümmetçiliğin birbirine zıt iki fenomen olması gösterilebilir.⁴⁵ Tercüme eserlerle tanıştıkça “milliyetçi” ve “muhafazakar” fikirler

⁴³ Türkiye İslamcılığının 1980 sonrası farklılaşması ile ilgili birçok değerlendirme, bu dönem İslamcılığını en çok etkileyen sebepler arasında, İran’daki devrimin Türkiye’ye etkisi üzerinde durmaktadır. Örneğin bkz. Yasin Aktay. (2011a). “Sunuş”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.21; Ümit Aktaş. (2009a). “Türkiye Siyasetinin Muhalif İki Akımı: İslamcılık ve Sosyalizm.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*. c.IX. (Ed.) Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.746-747; Ömer Laçiner. (2011). “İslamcılık, Sosyalizm ve Sol”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.475. Öte taraftan, sadece İran devrimi değil, bu dönemde İslamî hareketlerin faaliyetlerinin yoğun olduğu başka coğrafyalardaki mücadeleler de Türkiye İslamcılığını etkilemiştir. Bulut’a göre, Afganistan’ın SSCB tarafından işgaline karşı gerçekleştirilen direniş hareketinin İslamcı karakteri, Filistin meselesinde İslamcı hareketlerin öne çıkmaları, İran-İrak Savaşı gibi uluslararası siyasi olaylar, Türkiye İslamcı gençliğinin ilgisini ülke dışındaki olaylar üzerinde yoğunlaştırdığı ve Türkiye İslamcılığının enternasyonalist yaklaşımını beslediği gibi, İslamcı gençlikte ümitvar bir halet-i ruhiyenin oluşmasını sağlamıştır. Bkz. Bulut, a.g.m., ss.923.

⁴⁴ “Müslüman enternasyonalizmi” kavramı için bkz. Yasin Aktay. (2009) Türkiye’de İslam ve Sol veya İslamcılar ve Solcular. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*.c.IX. (Ed.) Ö. Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.765.

⁴⁵ “Milliyetçilik, Türkiye’de modernleştirici (laik) seçkinler tarafından dine ideolojik bir alternatif olarak sunulduğu için, İslamcı görüşü benimseyenler, milliyetçiliğin ‘ümmetin birliğinin’ altını oyan bir ideoloji olduğunu düşünmüşlerdir” Bkz. Elizabeth Özdalga. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. 2.Baskı, G. Türkoğlu (Çev.), İletişim yayınları, İstanbul, ss.98. Dolayısıyla bu dönem radikal İslamcılığının milliyetçi-muhafazakar sağcılıktan ayrışmaya başlaması durumunun, milliyetçiliğin ümmetçiliğe zarar verdiği düşüncesinden kaynaklandığı görülmektedir.

yerine “ümmeççi” fikirleri benimsemeye başlayan radikal İslamcı hareketler, yer yer milliyetçi hareketlerle çatışan boyutlara ulaşmıştır.⁴⁶

1980’lerden sonra İslamî hareketlerin güçlenmeye başlamasının bir diğer sebebi, taşradan kentlerin varoşlarına doğru akan nüfus hareketleridir. Bulaç’a göre, Türkiye’de İslamcılığın ikinci versiyonu olan İslamî hareketi ortaya çıkaran en önemli faktörlerden biri, başta Türkiye olmak üzere bütün İslam dünyasında etkisini gösteren göç olgusudur (Bulaç, 2011a:65-66). Kentlerin varoşlarında yoksul bir sınıfın oluşmasına sebebiyet veren ve işsizlik, açlık ve ümitsizliğin hâkim olduğu bir atmosfer doğuran göç olgusu, “kurtuluşçu” bir karakter olarak ortaya çıkan İslamcılığın 1980 darbesinin ardından solun boşalttığı toplumsal alanlarda kitleselleşmesinde önemli etkilerde bulunmuştur.⁴⁷

1980’li yıllarda İslamcı hareketlerin güçlenmesini sağlayan bir diğer etken küreselleşmedir.⁴⁸ Bu dönemin en önemli dönüştürücü gücünün “küreselleşme” olduğu söylenebilir. Temel özelliklerinden birinin Batı karşıtlığı olduğu söylenen İslamcılığın Batılı küreselleşme ile birlikte gelişmesi çelişkili bir durum olarak görünse de, Gülalp’ın da işaret ettiği gibi, “İslamcılık küreselleşmeye basit bir tepkiden ileri gelmemiş, küreselleşmenin yarattığı ortamın bir ürünü olmuştur” (Gülalp, 2003:14). Öte taraftan küreselleşmenin etkisiyle birlikte İslamcı kesimlerin dış dünyayla ve diğer Müslümanlarla temaslarının artması da söz konusu olmuştur (Bilici, 2011:800). Yukarıda İslamcılığın Türkiye’deki radikalleşme sürecini etkileyen faktörler arasında sayılan “farklı ülkelerdeki İslamcı etkiler” hususunun,

⁴⁶ “İslamcı camianın Deniz Gezmiş’i” olarak bilinen Metin Yüksel, “23 Şubat 1978 Cuma günü, Fatih Camii avlusunda silahlı saldırıya uğrar ve hayatını kaybeder. (...) Tepkiler çığ gibi yükselir. Akıncılar Derneği Genel Merkezi’nden Genel Başkan Mehmet Tellioglu çok sert bir bildiri yayımlar. Bildiride ‘Faşistlerin safında olup da hala uyanamamış Müslümanlara sesleniyoruz. Geriye dönüşü mümkün olmayan noktaya varmadan Müslümanların safında yerinizi alınız’ diyerek Ülkücü Camia üyelerine seslenir.” Bkz. Hulusi Şentürk. (2011). *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık*. 2.Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul, ss.392 ve 395.

⁴⁷ İslamcı hareket ve siyasal partilerin metropollerde güçlenmeye başladığı ve etki alanını genişlettiği 80 sonrası dönem, bu göç olgusuyla ilişkili olmakla birlikte sol hareketlerin darbe sonrasında yaşadığı düşüşle de ilişkilidir. Zira darbe öncesinde sol hareketlerin etkin olduğu toplumsal alanlarda, darbe sonrasında İslamî hareketlerin faaliyetlerini yoğunlaştırdığı ve sosyo-ekonomik açıdan mahrum edilmiş toplumsal kesimlerin temsilcisi olmaya başladığı görülmektedir. Binnaz Toprak, 1980 darbesinin ardından İslamî hareket ve siyasal partilerin yükselişini bu olguya bağlamaktadır. Ona göre darbe sonrasında sosyo-ekonomik koşullar, solun düşüşüyle birlikte RP’nin lehine belirlenmiştir. 1970’li yıllarda CHP’ye ve sol partilere oy veren geniş kent yoksulları, 1980 ve 90’lı yıllarda yoksulları gözetken bir belediyecilik ve Adil Düzen gibi “popülist fakat cazip” politikaların da etkisiyle RP’ye transfer olmuştur. Bkz. Binnaz Toprak. (2005). *Islam and Democracy in Turkey*, *Turkish Studies*, 6(2), pp.180-1.

⁴⁸ Elbette ilerleyen kısımlarda üzerinde durulacağı gibi, küreselleşme sürecinin radikal söylem ve hareketleri “yumuşatma”, “liberalleştirme” potansiyeli de söz konusudur. Fakat burada söz konusu edilen durum, İslamcılığın farklı coğrafyadaki hallerinin birbirleriyle iletişim ve etkileşime geçmesi, birbirlerini etkilemesidir.

küreselleşmeyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. İletişim teknolojilerinin yaygınlaştığı bir dönemde, bu teknolojilerin ulusal sınırları aşan bir etkileşimi mümkün kıldığı bilinmektedir. Ulaşım ve iletişimin yaygınlaştığı gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde, farklı coğrafyalardaki İslamcılıkların birbirleriyle etkileşime geçmesi ve dolayısıyla birbirlerini etkilemesi kaçınılmaz olmuştur.

Çaha'ya göre, 1980'li yıllarda, küreselleşme etkisiyle birlikte farklı kimlikler kamusal alanda görünür olmaya başlamış ve özellikle İslam'ın kamusal alana taşınmasıyla birlikte kurumların İslamî bir renge büründürülmesi talebi söz konusu olmuştur (Çaha, 2011:477). Kamusal alanın “seküler” karakteri, “yeni İslamî kamusal yüzler” olarak bu dönemde İslamcı hareketlerin de dahil olmasıyla birlikte dönüşmeye başlamıştır.⁴⁹ Bu dönemde Türkiye’de sol-sağ çatışması artık temel siyasi çatışma eksenini olmaktan çıkmış, yerini kimlik siyasetlerine bırakmıştır (Gülalp, 2003). İslamcı yaşam biçimleri de bu dönemde dönüşmeye başlamıştır. Kamusal alana katılan ve kamusal alana katılmasının bir meşruiyeti olarak örtünmeye başlayan İslamcı kadınlar, İslamcı ve laik kutuplaşmasının da belirgin bir kültürel çatışma doğurduğu sürecin ana aktörleri olmaya başlamışlardır (Göle, 2010).

2.4.4.1.Özeleştiri ve radikal islamcılığın dönüşümü

İslamî hareketlerin radikalleşmesinde etkili olan küreselleşme, aynı zamanda bu hareketlerin 1980'li yılların sonlarına doğru liberalleşme ve ılımlılığa eğilimi göstermesine de sebebiyet vermiştir. Küreselleşme ve liberalleşme rüzgarının esmeye başlamasıyla birlikte toplumsal yaşamdaki hızlı dönüşüm, İslamî hareketleri de etkisi altına almaya başlamıştır. “Bu dönemde kenar gruplar şehir merkezlerine doğru kaymışlar ve laik eğitime ve yukarı doğru sosyal hareketliliğe ulaşma konusunda fırsatlar kazanmışlardır” (Göle, 2008:105). Öte taraftan bu dönemde “kastlar arası duvarlar” (Göle, 2008:90) kırdan kente doğru etkili olmaya başlayan göçlerle birlikte yıkılmaya başlamış ve toplumsal melezleşmenin etkisiyle daha önce seküler olan kamusal alanlar İslamî olanın da görünür olduğu bir biçime dönüşmüştür.⁵⁰

⁴⁹ 1980 sonrasında kamusal alanın seküler boyutunun “İslamileşmeye” başlamasıyla ilgili dönüşümleri irdeleyen derleme bir çalışma için bkz. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (2009). (Der.) Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul.

⁵⁰ Çaha'ya göre, “Kamusal alan ve imkânlarıyla buluşma, İslamî kesimde muazzam bir dünyevileşme trendi ortaya çıkarmaktadır. Bu da aslında sosyolojik anlamda sekülerleşmeden başka bir anlam ifade etmez.” Bkz. Ömer Çaha. (2011). “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış - Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.492.

1980’li yıllarda artık “merkez”; ekonomik, siyasal ve toplumsal “çevre” üzerindeki etkisini kaybetmeye başlamıştır.⁵¹ Bu etkinin yitirilmesinin en önemli sebepleri olarak, küreselleşme ve onun sosyo-ekonomik boyutunu teşkil eden neo-liberalizm gösterilmektedir.⁵² 20. Yüzyılın son çeyreğinde dünyaya damgasını vuran neo-liberal politikaların ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte İslamcılığın temel karakterlerinden sayılan Batı karşıtlığı, yerini Batı’nın demokratik ve liberal tasavvuruna bırakmıştır. Diğer bir ifadeyle, İslamcılığın 1980 sonrası dönemde Batı’ya yönelik ilgisi, “olumsuz Batı’nın olumlu değerlerinin İslamîleştirilmesi” biçiminde tezahür etmiştir (Çaha, 2011:478).⁵³

“Türkiye’de İslamcı düşünce hem felsefi hem de siyasal açıdan liberal demokrasi ile uzlaşmaya doğru adımlar atmıştır. Böylece, başlangıçta Batı kökenli tartışmalardan yararlanarak Batı demokrasilerinin eleştirisini haklı kılmayı amaçlayan ikircikli yaklaşım, sonuçta liberal demokrasinin İslamî bir paradigma içine alınmasıyla son bulmuştur” (Gülalp, 2003:159).İslamcı düşüncenin liberalizme

⁵¹Taslaman bu olgu için, “merkezden çevreye güç transferi” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Caner Taslaman. (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*. İstanbul Yayınevi, İstanbul, ss.164. Devlete hâkim olan merkez, gücü elinde bulunduran ve yönetsel aygıtlara sahip olan kesimin yönetimindedir. Merkezin bu gücünden mahrum olan çevre, iktidara ortak olmak için merkezle gerilim halindedir. Taslaman’ın yukarıdaki ifadesinde de vurgulanan, merkezde temerküz edilmiş gücün 1980’lerden itibaren çevreye doğru bir akışının söz konusu olmaya başlamasıdır. Türkiye’de 1990’lara gelindiğinde merkezin kontrolündeki alanların, özellikle ekonomik gücün, çevrede bulunan kesimler tarafından paylaşılmaya başlandığı görülmektedir. Bu dönemin çevresel güçlerinden olan İslamcılar, hızla etkisini göstermeye başlayan küreselleşmenin de desteğiyle merkeze doğru bir hareketliliğin öznelere olmuşlardır. “Türkiye Neo-liberal politikalarla dünya ekonomik sistemiyle bütünleştikçe (küreselleşme süreci hızlandıkça) ve devletçilik politikalarından vazgeçildikçe, merkezin ekonomi üzerindeki hâkimiyeti azaldı; bu ise gücü azalan merkezin, patrimonyal sistemdeki babalık vazifesinin önemli ölçüde değişmesi demektir.” Taslaman, a.g.e., ss.170. Ayrıca, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e merkez-çevre dikotomisini ele alan bir analiz için bkz. Şerif Mardin. (2011b).Türk Siyasetini Açıklayabilecek bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. 18.Baskı. (Der.), M. Türköne., T. Önder. İletişim Yayınları, İstanbul, ss.35-77. Merkez-çevre diyalektiğine eleştirel yaklaşan ve onun aşılması gerektiğini savunan bir çalışma için bkz. Fethi Açıkel. (2006). Entegratif Toplum ve Muarızları: Merkez-Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar. *Toplum ve Bilim*. (105). ss.30-69.

⁵² Gambetti’ye göre “Neo-liberalizm, sermaye birikiminin önündeki tıkanıklığı aşan, refah devleti gibi engelleri bir bir yok eden ve hem uluslararası kuruluşlar, hem de ulusal devletler aracılığıyla kendini dünyaya dayatan fikir ve pratikler bütünüdür.” Bkz. Zeynep Gambetti. (2009). “İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40(Mart):148.

<http://www.journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/siyasal/article/view/9355/8693>, (22.12.2013). Neo-liberalizmin Türkiye’de işe koşulduğu tarih, genellikle 24 Ocak Kararları’nın uygulanmaya başladığı 1980 yılı olarak kabul edilmektedir. Neoliberalizm, Türkiye’de Özal’la önemli bir çıkış yapmıştır.

⁵³ Çaha, 1990’lardan sonra bazı İslamî aydınlar tarafından geliştirilen “Medine Vesikası” veya “çok hukukluluk” gibi tartışmaların, bir yanıyla küreselleşme ve liberalleşme rüzgarının etkisi altında ortaya çıktığını söylemektedir. Bkz. Çaha, a.g.e., ss.478. 90’lı yılların başında İslamcı entelektüellerin “çok hukukluluk” bağlamında İslam’ın çoğulcu bir toplum yapısını öngördüğü yönündeki tartışmalar entelektüel gündemde uzun süre devam etmiştir. “Medine Vesikası” ile ilgili bir çalışma için bkz. Ali Bulaç. (2011b) “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.503-513.

doğru dönüşüm yaşamaya başlamasının sebebini, liberalizmin hem siyasal ve hem de ekonomik modellerinin devletin müdahale alanını daraltma işlevi görmesine bağlamak gerekir. Ateş'e göre "Liberal süreçte, insanların şahsi ekonomik işlemlerini yönetmelerine izin verilir ve devlet ulusun tüm zenginliğini kontrol etmez. Radikal hareketlerin üyeleri yeni ekonomik menfaatler bulurlar ve devlet aygıtını kızgınlıklarının bir hedefi olmaktan çıkarırlar. Dolayısıyla devletin cazibesi azalır"(Ateş, 2005:142). Buradaki "kızgınlık" ifadesi, İslami hareketlerin devletin baskı aygıtlarına maruz kaldıkları siyasal ortamda, "radikal" nitelik kazanması ve "reaksiyoner" tutum sergilemesine dair bir vurgudur.⁵⁴ Türkiye'deki siyasal İslamcılık, ekonominin neo-liberal bir süreçle devlet kontrolünden çıkmaya başlamasıyla birlikte, "serbest hareket alanı"na imkân tanıyan boyutu dolayısıyla liberalizmi yakınlık duymuştur. Zira Türkiye İslamcılığının Kemalist devletin topluma ve siyasete müdahalesini etkisizleştirmek istemesi ve ekonomik anlamda devletle organik bir bağı olan "İstanbul burjuvazisine" karşı "Anadolu burjuvazisine" fırsat verilmesini istemesi, onu liberalizmin talepleriyle ortaklaştırmıştır. Dolayısıyla, İslamcılığın Kemalist devlete karşı muhalefeti ve liberal devlet eleştirisi, 1980 ve 1990'lı yıllarda İslamcılığın liberalizme yakınlaşmasına ve "serbest piyasacı" söylemlerden etkilenmesine sebebiyet vermiştir:

"Örneğin Özal'ın devleti küçültme iddiası, resmi ideolojiyle başından beri sorunları olan İslamî kesimde, devletin gücünü azaltmak üzerinden, bu sorunu bertaraf etmek ümidi dolayısıyla karşılık buldu. Aynı etki özelleştirme konusu için de geçerli oldu, bu konuda devletin alanını daraltmak üzerinden resmi ideolojinin baskısından kurtulmak yolu olarak kabul gördü" (Mert, 2011:419).

"İslamî girişimcilerin büyük çoğunluğu, Özal'ın politikalarının sonucu, devlet kapitalizminden piyasa kapitalizmine geçişin ürünü olduklarından, piyasa ekonomisinin ve Türkiye'nin küresel ekonomiye eklenmesinin başlıca savunucuları haline geldiler. Nitekim bu grup toplumsal olarak muhafazakâr, serbest piyasa yanlısı ve devletçilik karşıtı olarak bilinir"(Yavuz, 2011b:76).

Burada Liberal söylem ve İslamcı söylem, devlet ve kurulu düzen eleştirilerinin ortaklaşması itibariyle benzer bir hal almaktadır. Liberalizmin devletin küçültülmesi yönündeki talepleri, İslamcılığın "laik-Kemalist" devletin müdahale

⁵⁴ Yavuz'a göre, ekonomik liberalizme yer vermeyen ve otoriter bir devlet kontrolü altındaki ekonomik sistemde İslamî hareketler radikal ve reaksiyoner bir nitelik kazanırlar. Bkz. Hakan Yavuz. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford University Press, New York, ss.266.

alanının sınırlandırılması talepleriyle örtüşmektedir.⁵⁵ Öte taraftan liberalizmin ekonomik anlamda devlet müdahalesine getirdiği eleştiri de İslamcı söylem için (İstanbul-Anadolu burjuvazisi çekişmesinin daha “eşit” koşullarda gerçekleşme imkânını sağlaması dolayısıyla) serbest piyasayı arzu edilir kılmaktadır. Dolayısıyla bu koşullar, İslamcı söylemin zamanla liberal (serbest piyasacı ve Kemalist devlet karşıtı) söylemlere ya(t)kın bir çerçevede siyaset yürütmesinin ana dinamikleri olarak gösterilebilir.

Siyasal İslam ve İslamî gruplar neo-liberalizmle ittifak yaptıkça ve karşılaştıkça kimliklerinde dönüşümler yaşamışlardır.“İslamî kesimin geniş bir bölümü, devletten bağımsızlaşmayı sağladığı ve kendilerine yeni fırsat alanları sunduğu için liberal politikaları severek kabul etmiş; fakat böylelikle kendi dünya görüşlerine rakip bir ideolojiye de bağırılarını açmışlardır” (Taslaman, 2011:175). Böylece küreselleşme, İslamcılık için yepyeni imkânlar üretmek suretiyle İslamcı radikalizmi paradoksal bir şekilde aşındırmıştır (Bilici, 2011:800). Bu imkânlar içerisinde, (kitlelere ulaşabilme anlamında) iletişim teknolojilerinin de (radyo, TV ve internet) İslamcılarının dönüşümünde önemli bir payı vardır.⁵⁶ Ruşen Çakır, 1990’lı yılların başında gözlemlediği İslamî hareketlerin, düzenle bütünleşme eğilimi içinde olduklarını yazmıştır. “İslamî şirketlerin ve teknolojik aletlerin İslamîleştirilmesi”nden bahseden Çakır, bu dönemde tüketimin de İslamîleştirildiğini ve kapitalist temayüllerin görülebildiğini söylemiştir (Çakır, 2012:315-317).

Bu dönemde faaliyet gösteren bir İslamcı parti olarak Refah Partisi (RP), İslamlaşmayı destekleyen söylemine ve dini cemaatlerin ulaşamadığı kesimler üzerinde İslamcılığın yaygınlaşmasında etkili olmasına rağmen, ideolojik muhalefetin ehlileştirilmesi ve sisteme entegre edilmesinde önemli fonksiyonlar

⁵⁵ Her ne kadar liberal bir devlet eleştirisi benimsemiş olsalar da burada altı çizilmesi gereken husus, İslamcılarının sözü edilen devlet eleştirisinin kendilerinden olmayan bir “Batılı ulus devlet” biçimine yönelik olmasıdır.

⁵⁶ İslamcılar tarafından kurulan/kullanılan radyo, TV ve internetin neo-liberalizmin yaygınlaşmasına ve bunun İslamcılığın dönüşümüne etkisini ele alan bir tartışma için bkz. Taslaman, *a.g.e.*, ss.195-209. Ayrıca, İslamî hareketin kitlelere ulaşmasında iletişim araçlarının ve özellikle radyonun rolünü, İslamcı kadın spikerlerin kamusal alana katılımını sağlaması dolayımında tartışan bir çalışma için bkz. Umut Azak. (2009). “İslamî Radyolar ve Türbanlı Spikerler.” *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 3.Baskı, (Der.) N. Göle, Metis Yayınları, İstanbul, ss.93-109. “Yeni bir burjuva sınıfıyla birlikte yeni tüketim kalıplarının ortaya çıkması, bağımsız radyo ve televizyon kanallarının ve gazetelerinin sayısının artmasını getirdi. Sonuçta Türkiye özel ulusal ve yerel radyo ve televizyon kanallarıyla ve yüzlerce gazetesıyla, Müslüman çoğunluğun yaşadığı, medyaya en doymuş ülke oldu. 2009’da İslamî grupların elinde 19 günlük gazete, 120 dergi, 51 radyo istasyonu ve 20 televizyon kanalı bulunuyor.” Bkz. Hakan Yavuz. (2011b). *Erbakan’dan Erdoğan’a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*. (Çev.) L. Adalı, Kitap Yayınevi, İstanbul, ss.77.

görmüştür.⁵⁷ Partinin kurulduğu yıllardaki devletçi yapısından serbest piyasa ekonomisini savunan daha liberal bir yapıya evrilmesi gibi, sosyal tabanı da demokrasiyi reddeden ve sistemi kökten eleştiren bir tepkisellikten, sistemle uyuşma içinde olan, uzlaşma ve hoşgörüyü arzulayan bir noktaya gelmiştir (Akdoğan, 2011:623). Dolayısıyla ekonomik liberalizasyon süreçlerinin radikal hareketleri yumuşattığını, RP'nin ılımlı kanadının da böyle bir süreçte güçlenmeye başladığını söylemek mümkündür. “RP, iktidarı paylaştıkça ‘çevre’ci söylemini terk ederek daha geniş kitleleri kucaklamış ve özellikle demokratik sistemle barışık bir söylem üretmiştir.⁵⁸ Radikal ve gelenekçi İslamcı siyasetin törpülenmesi ve radikal İslam’ın sistemin dışına itilmesinde RP büyük rol oynamıştır” (Yavuz, 2011a:600).

Öte taraftan yerel yönetimlerle birlikte, sermaye alanlarına adım attığı ölçüde onun imkânlarından yararlanmaya başlayan İslamcılar, ekonomik anlamda çevredeki fırsatları da değerlendirmişlerdir. 1989 ve 1994 yıllarında yapılan yerel seçimlerde birçok il ve ilçede belediye başkanlığını alan RP, bu yerel yönetimler aracılığıyla “yerel sermaye”sini de güçlendirmeye başlamıştır. Yavuz’a göre 1990’lı yılların başında yerel yönetimleri elinde tutan RP, geniş halk kitlelerinin taleplerine cevap verirken, sahip olduğu belediyelerdeki mali imkânlarla kendi sermayedarını üretmiştir. Bu sermayedarlar, daha sonraki dönüşümlerin öncüsü olacaktır. Bu yeni “ekonomik imkân alanlarından” yararlanan İslamcı aydınlar daha demokrat ve daha liberal söylemler üretmeye başlamışlardır (Yavuz, 2011a:598; b:72). “Merkez”e yaklaşan ve merkeze yaklaştığı ölçüde liberal söylemleri benimsemeye başlayan İslamcılar, ekonomik anlamda İslamî “burjuva” sınıfını güçlendirmiş ve yeni imkânlar elde etmişlerdir. Küreselleşmenin etkisiyle kamusal alanın “fırsat”larından yararlanan ve “neo-liberalizmi” bir kurtuluş olarak gören İslamcılar, zamanla ekonomik fırsat alanlarını da kullanarak “Piyasa İslamı”(Haenni, 2011) kavramının karşıladığı bir nitelik taşımaya başlamıştır.

2.4.4.2. “Anadolu kaplanları”, “İslamî sermaye” ve MÜSİAD

Ekonomik liberalleşme ve radikal siyaset arasındaki ilişki 1970’lerden beri Müslüman ülkelerde önemli bir konu olmuştur. Bu ülkelerde radikal İslamî siyasetin

⁵⁷ Yavuz’a göre, “İslamcı seslerin çok partili sistem ve koalisyon hükümetleri içinde yer alması, yalnızca siyasal sistemle kaynaşmalarını değil, demokratik kuralların İslamcı gruplar tarafından içselleştirilmesini de sağladı. Bu kapsanma ve öğrenme süreci Türkiye’deki İslamî yönelimli partilerin radikalleşmesini ya da zora başvurmalarını engelledi.” Bkz. Yavuz, a.g.e., ss.70.

⁵⁸ Yavuz, özellikle 1994’teki yerel seçimlerden itibaren RP’nin, sistem karşıtı bir partiden daha sistem yanlısı ve demokratik bir partiye dönüştüğünü söylemektedir. Bkz. Yavuz, a.g.e., ss.92.

liderlik kadroları ekonomik kalkınmanın meyvelerinden yararlanmaya çalışmış ve böylece radikal siyaset, ekonomik liberalleşmenin bir sonucu olarak ılımlılaştırma eğilimi göstermeye başlamıştır (Ateş, 2005:133). Türkiye’de de aslında İslamcılığın dönüşme potansiyelini, Milli Görüş Hareketi’nin siyasal alandaki ilk partisi olan MNP’nin kuruluş motivasyonundaki “Anadolu sermayesini güçlendirme” misyonuna dayandırmak mümkündür. MNP’nin ve Erbakan’ın en önemli misyonlarından birisi, devlet destekli İstanbul sermayesi karşısında Anadolu küçük ve orta ölçekli işletmeleri (KOBİ’ler) güçlendirmek ve merkezin ekonomik nimetlerinden mahrum edilmiş bu kesimleri çevreden merkeze taşımak olmuştur. Erbakan’ın 1969 yılında Odalar Birliği başkanlığına seçilmesi, “küçük ve orta ölçekli muhafazakâr Anadolu sermayesi” ile “devlet destekli büyük sermaye” arasındaki rekabetin sembolik bir göstereni olmuştur. Erbakan’ın Odalar Birliği başkanlığına seçildikten bir süre sonra görevden alınması,⁵⁹ İslamcı siyaset için yepyeni bir başlangıcı mümkün kılmıştır. Sarıbay’a göre Odalar Birliği’ndeki bu mücadele, Anadolu küçük ve orta girişimciliğinin Erbakan’ın önderliğinde bir siyasal parti örgütlemesini gerektiren boyutlara ulaşmıştır (Sarıbay, 2011:576). Dolayısıyla ilk İslamcı siyasal parti olan MNP’nin kurulması, “ithal ikameci sanayileşme”ye dayanan kentli büyük sanayiciler ve diğer işadamları ile taşradaki geleneksel küçük ve orta boy işletmeler arasındaki çatışmanın bir sonucudur (Gülalp, 2003:45).⁶⁰ Milli Görüş lideri Erbakan, her fırsatta Anadolu sermayesini güçlendirmenin ve Müslümanların ticaret yoluyla zenginleşmesinin bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Örneğin 1967’de verdiği bir konferansta, bu görüşünü belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Hakikaten Müslümanlık sistemi, Müslümanlık yolu zenginliktir. İnsanı zenginleştirir, fakat sonunda manevi bakımlardan da yetişmiş bir insan ortaya koyar. Müslümanlık ticarete büyük ehemmiyet vermiştir. Tüccarların, hakiki tüccarların peygamberlerle, şehitlerle beraber haşr olacağını bildirmiştir”(Akt. Albayrak, 1989:58).

İslamcı hareketi ekonomik anlamda dönüştürecek dinamiği işte burada aramak gerekir. Çünkü İslamcı kesimlerin ticari ve sınaî atılımlarında en önemli dönem, Milli Görüş ideolojisinin bu “ideal”i bayraklaştırmaya başladığı dönemdir. Gülalp’a göre, Anadolu’daki küçük ölçekli sanayicilerin ya da İstanbul’un yoksul

⁵⁹ Erbakan 1968 yılında küçük ve orta çaptaki işadamlarının temsilcisi olarak Odalar Birliği başkanlığına seçilmiş, ancak İzmir ve İstanbul Ticaret odalarının itirazları sonucu, AP (Adalet Partisi) iktidarının Ticaret Bakanı, Erbakan’ı polis zoruyla görevden almıştır. Bkz. Ruşen Çakır, “Milli Görüş Hareketi”, ss.545.

⁶⁰ Bu mücadele sonucunda, TÜSİAD’a karşı MÜSİAD kurulmuş ve “Anadolu Kaplanları” ya da “İslami Burjuvazi” olarak adlandırılan yeni burjuvazi ortaya çıkmıştır.

semtlerindeki yerel girişimcilerin hepsinin mutlaka İslamcı olduğu söylenemez ancak işveren sınıfının İslamcı kesimi, öncelikle bu küçük sermaye arasındaki ilişkiye bakılarak açıklanabilir (Gülalp, 2003:48). İslamî sermaye, 1980'lerde ekonominin liberalleşmesi süreciyle birlikte Türkiye'de önemli bir güç haline gelmiştir (Tuğal, 2002:92). 1980 sonrası ekonomik hayatında, bir bakış açısına göre “yeşil sermaye” veya “İslamcı sermaye”, diğer bir bakış açısına göre ise “Anadolu kaplanları” adı verilen ve Anadolu sermayesi olarak nitelenebilecek yeni bir olgu ortaya çıkmıştır (Demir, 2011:870).

Anadolu sermayesinin büyüüp önemli bir güç haline geldiği bir dönemde kurulan MÜSİAD⁶¹, “kendisini İslamcı eğilime sahip olarak” tanımlamış ve “Refah Partisi'nin önemli destekçilerinden biri olmuştur” (Gülalp, 2003:50).⁶² Türkiye'nin ekonomik alandaki liberalleşmesi ve uluslararası ilişkilerde yaşanan değişimlerin yarattığı yeni pazar koşulları MÜSİAD'ın varlık nedenini açıklayan temel faktörlerdendir (Özdemir, 2006:159). Öte yandan İslamcı siyasetin yükselişe geçtiği 90'lı yıllar; MÜSİAD'ın faaliyet alanını genişletmeye başladığı bir dönem olmuştur. Ayşe Buğra'ya göre RP'nin 1994 yılındaki yerel seçimlerde ve 1995 yılındaki genel seçimlerde elde ettiği zaferlerin ardından, MÜSİAD da görünür ve etkili olmaya başlamıştır (Buğra, 1998:525). Bu etki alanının genişlemesi durumunu sağlayan bir diğer önemli nokta, İslam'ın bu sermaye kuruluşu için önemli bir referans noktası olmasıdır. Bu sayede Müslüman işadamlarını kendi etrafında konsolide edebilmiş ve piyasada önemli bir güç haline gelebilmiştir (Buğra, 1998:532).

İslamcılığın dönüşmeye başladığı ve özellikle sermayeden pay almaya dönük politikalar izlediği sürecin ortaya çıkardığı bir İslamî sermaye kuruluşu olan MÜSİAD'ı, İslamcı sınıfsallaşmanın “burjuva” temsili olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla, her ne kadar “İslamî bir sınıf çatışması” imkanının önünde bazı

⁶¹ MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği), Türkiye ekonomisinin ihracata yönelmesi sonucunda 1980 sonrası dönemde sayıları hızla artan, taşeronluk ilişkileri yoluyla sermaye tarafından sömürülmeye açık, ama devletin korumasından da mahrum olan küçük ve orta boy işletmeleri bir araya getirmek üzere 1990'da kurulmuştur. Bkz. Gülalp, a.g.e, ss.50. Şennur Özdemir'e göre 1990'da 5 üye ile kurulan MÜSİAD, 1997 yılına geldiğinde 4 bin üyeye ulaşmıştı. Bkz. Şennur Özdemir. (2006). *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernliğinin Derinleşmesi*. Vadi Yayınları, Ankara, ss.63. MÜSİAD, yurtiçi ve yurtdışında temsilciliklere sahiptir. 2013 yılı itibarıyla 37 şube, 4 temsilcilik ve 9 şehirde bulunan temsilcisi ile Türkiye'nin en büyük sermaye kuruluşlarından biridir. İstatistikler için bkz. Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği, Ankara, www.musiad.org.tr, (21.03.2013).

⁶² Gülalp'ın bu tespiti, Refah Partisi'nin seçimlerde başarı elde etmeye başladığı 1990'lı yılların ilk yarısı için geçerlidir. Fakat sonrasında MÜSİAD'ın Refah Partisi'ne uzak bir siyasal zeminde yer aldığı ve “İslamcı” tanımlamasını kabul etmediği görülmektedir. Özdemir'e göre MÜSİAD'lı üyeler kendilerini merkezde ve modern tanımlayan partilere yakın, Refah Partisi'ne ise (en azından siyaseten) uzak olarak görmüşlerdir. Bkz. Özdemir, a.g.e., ss.68.

“kültürel” engeller olsa da, MÜSİAD’ın siyasal İslam’ın “burjuvazi”sini, İslamî bir işçi sendikası olarak Hak-İş’in ise “İslamî proletarya”yı temsili ettiği söylenebilir.⁶³ Özellikle Turgut Özal’ın serbest piyasa yönelimli ekonomi politikalarına minnet borçları olduğunu ifade eden MÜSİAD üyeleri,⁶⁴ radikal İslamcı çevrelerde görülen “sade” bir yaşamı yüceltme durumunun ve “bir lokma bir hırka felsefesi”ne sahip ekonomik ahlâkına yön veren İslamî normların/ruhun eş zamanlı olarak dönüştürülmesinde başat bir rol oynama iddiasında olmuştur (Özdemir, 2006:251).

MÜSİAD’ın, “İslamî burjuvazinin” ve bu dönemde “İslamî holdinglerin” yükselişe geçmesini sağlayan ana motivasyon, Aktay’a göre “İslamî diaspora algısı”dır ve bu algı Necip Fazıl Kısakürek’in Sakarya Türküsü’nde geçen “Öz yurdunda garip, öz vatanında parya” dizesinde ifadesini bulmaktadır (Aktay, 2000:139; 2003:39). Bu motivasyonun bir tür “dışlanmışlık” hissiyle birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. İslamcılık düşüncesine hâkim olan “diaspora algısı”, Milli Görüş

⁶³ MÜSİAD ve Hak-İş’in birlikte ele alındığı bir çalışma için bkz. Şennur Özdemir. (2011). “MÜSİAD ve Hak-İş’i Birlikte Anlamak”.*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, (Ed.) Y.Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 837-69. “Neo-liberal ekonomi politikalarının başlıca sonucu, farklı çıkar gruplarının gelişmesi ve özerkleşmesi ile İslamî hareketin sonunda piyasa yanlısı ve piyasa karşıtı güçler şeklinde bölünmesi olmuştur. Erbakan’ın liderliği altındaki İslamiyet tutkulu birbirinden farklılaşan bu İslamî çıkar gruplarını bir arada tutacak kadar güçlü değildi. Başlıca gerilimler, MÜSİAD’ın İslamî burjuvazisi ve Hak-İş’in kent yoksulları arasında yaşıyordu ve dışarıya iki farklı İslamiyet imgesi olarak yansıtıyordu.” Bkz. Yavuz, a.g.e., ss.81. Hem MÜSİAD’ın ve hem de Hak-İş’in İslamî kimlikleri, bu iki oluşumun aynı din içerisinde farklı kutuplar olarak ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Biri İslamcılığın “burjuvazi sınıfı”nı, diğeri ise “işçi sınıfı”nı temsil etmektedir. Bu durumda aynı dine mensup sınıfların çatışmasının söz konusu olduğu düşünülebilir. Fakat Özdemir’e göre, bu iki oluşumun sınıf çatışması sergilediğini söylemek pek mümkün değildir. Ona göre, küçük ve orta ölçekli işletmelerin “geleneksel-paternalist” boyutunun doğurduğu samimi ilişkiler ve Doğu toplumlarının Batı toplumlarından farklı olarak “uzlaşmacı” ve “diğergam” karakteri gibi etkenler, MÜSİAD’a üye patronlar ile Hak-İş’e üye işçiler arasında herhangi bir sınıf çatışmasının yaşanmasına engel olmaktadır. Özdemir’in de vurguladığı nokta, bu bölgenin hakim kültürünün “dayanışmacı” ruhunun işçi ve işveren arasındaki “çıkarcı ve yaşam tarzı farklılaşmasının” şiddetini çoğu zaman en asgariye indirebilecek şekilde olduğu yönündedir. Bkz. Özdemir, a.g.e., ss.856. Özdemir’in ifade ettiği etkenler, dinsel boyutun sınıf çatışmasını engelleyen ve hatta işçi-işveren arasında dayanışmayı sağlayan bir “hegemonya” aracı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, Yıldırım’ın da işaret ettiği gibi, “İslamcılar için sınıf çatışmasından ziyade kardeşlik ruhu içinde karşılıklı hak ve ödevleri içeren ve sosyal sorumluluğa dayanan bir işçi-işveren ilişkisi tercih sebebidir.” Bkz. Engin Yıldırım. (2010). “Emek Karşısında Adalet ve Kalkınma Partisi”. *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. (Ed.) Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, ss.288. Emegi kontrol eden “hegemonya” olgusunu, Konya Organize Sanayi Bölgesi’nde işçi-işveren ilişkileri üzerinden irdeleyen; küçük/orta ölçekli işletmelerde çalışan ve İslamî yaşam biçimini benimseyen işçilerle patronlar arasında bazı zamanlar bir çatışma potansiyelinin söz konusu olabildiğini vurgulayan bir çalışma için bkz. Yasin Durak. (2011) *Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*. İletişim Yayınları, İstanbul. Durak bu çalışmada, işçi-işveren arasındaki ilişkileri işveren lehine tayin eden “hegemonya”nın sınırlı bir “çatışma” potansiyelini de içinde barındırdığını ifade etmekte ve bunun için “çatışmalı itaat” kavram çiftini kullanmaktadır. Bkz. Durak, a.g.e., ss.121.

⁶⁴ “MÜSİAD’lı işadamlarının büyük çoğunluğu, pek çok hata yaptığını eklemeyen edememişlerse de, adı siyaset tarihine liberal politikaların kararlı uygulayıcısı olarak geçen Turgut Özal’a olan minnet borçlarını dile getirmişlerdir.” Bkz. Özdemir, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernliğinin Derinleşmesi*, ss.159.

hareketinin ve liderinin söylemlerine de yansımış ve “öz vatanındaki kaynaklara sahip olma güdüsü”yle el ele gitmiştir. Aktay’a göre İslamcı düşünceye hakim olan “diaspora koşulunda tutunma kaygısı ve mücadelesi”, İslamcılar arasında bir tür “cemaat dayanışması” ihtiyacını doğurmuş ve bu durum “Anadolu Kaplanları”nın yükselişini sağlayan temel motivasyon olmuştur (Aktay, 2000:136-137).⁶⁵90’lı yıllarda yükselişe geçen “holdingleşme” olgusu da “İslamî burjuvazi”nin ihtiyaç duyduğu “cemaatsel dayanışma” ile ilişkilendirilebilir. “İslamî grupların küçük tasarruflarını birleştirerek ekonomi alanına girmesi” (Çaha, 2011:490) ve “ekonomik güçlerinin bir araya getirilmesi” (Aydın, 2003:156-157) gerektiği yönündeki düşünceler, “dinsel ilişkiler üzerinden yükselen ‘kâr payı ortaklığı’ sistemine dayalı çok ortaklı holdinglerin” (Ataay, 2008:80) oluşmasını sağlayan temel dinamikler olmuştur.⁶⁶

Yukarıda Erbakan’ın Anadolu Sermayesi lehine geliştirdiği “üvey evlat” retoriğinin ve “öz-vatanındaki kaynaklara sahip olma güdüsünün” “mazlumluk söylemiyle” yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Açıknel’in vurguladığı anlamda “mazlumluk söylemi”ni, “ezilmişlik” durumundan aldığı enerji ile bir adım daha “ileri sıçrayan”; kapitalizme daha güçlü eklemlenen, eklemlendikçe “ezikliği” daha da perçinlenen bir imkân olarak anlamak gerekir (Açıknel, 1996:157). Bu mazlumluk söylemi, İslamî hareketin/siyasetin sermayeden pay almaya dönük bir politika izlemesinin temel motivasyonu olmuştur. Böylece bu motivasyon, mazlumluk söylemine eklemlenerek kapitalizmin yeniden üretilmesini sağlamıştır. Zira “Yükselen sınıfların söylemine eklemlendiği sürece, kutsal mazlumluk kapitalizmin bir başka düzeyde *yeniden üretilmesine* aracılık etmektedir” (Açıknel, 1996:188). Açıknel, kapitalizmin bu “yeniden üretilmesi” durumunun, tarihsel olarak Türkiye Cumhuriyeti’nin “Aydınlanmacı-Kemalist modernleşme”yi izleyen ikinci

⁶⁵ Aktay’a göre bu sebeple İslamî sermayenin yükselişini ifade eden en iyi kavram “Protestanlaşma” değil, “Yahudileşme”dir.

⁶⁶ İslamcı kesimin sözü edilen “dayanışma” duygusuyla ortak olduğu holdinglerin bir kısmı bu duyguları istismar etmiştir: “Anadolu’da kısa sürede büyüyen Kombassan, Büyük Anadolu Holding, Yimpaş, Endüstri, Sayha, İttifak ve Jet-Pa gibi holdingler büyük oranda yurtdışındaki işçi dövizlerine dayalı kurulmuştur. Bu şirketlerin bir kısmı saadet zinciri gibi çalışarak, güveni istismar etmiş ve doğal olarak da batmıştır.”Bkz.Ömer Demir. (2011). “Anadolu Sermayesi” ya da “İslamcı Sermaye”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI.3.Baskı. (Ed.) Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.873.İslamî holdingleri, İslamcı ekonomik büyüme idealleri uğruna kuran yüzlerce kişi, bu holdinglerdeki mali birikimin istismar edilmesi üzerine 28 Şubat sonrası “hayal kırıklığı” yaşamışlardır. Bu kesimin İslamcılık ile ilgili düşüncelerinin “olumsuz” bir özellik taşımaya başlamasının ve dolayısıyla 2002’den sonra “yenilik” arzusuna karşılık gelen bir siyasal partinin tercih edilmesinin sebeplerinden birinin de bu olduğu söylenebilir.

“kapitalistleşme-modernleşme” süreci olduğunu vurgulamakta ve onun modern kapitalizme bir “eklemlenme arayışı” olduğunu ifade etmektedir (Açıkel, 1996:156).

2.4.4.3. İslamî hareket ve radikal yöntemlere dair özeleştirisi

1990’lı yıllara gelindiğinde, yukarıda sözü edilen “liberalleşme” eğilimi sonucunda İslamcı görüşü benimseyen toplumsal kesimlerin yaşam biçimlerinde önemli değişimler görülmeye başlanmıştır. Yavuz (2003:81)'a göre İslamî kimlikleri biçimlendiren ve ekonomik ve politik güçlere karşı bir itiraz imkânı doğuran “yeni fırsat alanları” (new opportunity spaces), sadece kimliksel olanı biçimlendirmekle kalmamış, aynı zamanda işadamlarını güçlendirmiş ve yeni piyasa ekonomisi içerisinde sosyal bağlantı imkanı sağlamıştır. Öte yandan İslamî gruplar, bu “yeni fırsat alanlarını” kullanmak suretiyle yeni yaşam tarzları kazanmış ve kimliklerinde dönüşümler yaşamışlardır (Yavuz, 2003:266). Artık bu dönemde “İslam; kamuoyunun gündeminde daha çok İslamî holdingler, İslamî tatil mekânları, İslamî güzellik salonları ve tesettür defileleri aracılığıyla gelmeye başlamıştır” (Çayır, 2008:10).⁶⁷ Dolayısıyla bu dönemde yükselen Anadolu sermayesinin de etkisiyle, “zevklerin İslamlaştırılması” durumu söz konusu olmuş (Haenni, 2011:84) ve İslamcı kesimler kamusal alanın imkânlarını kullanmaya başlamıştır. Sonuç olarak bu dönemde, “İslamî tatil”⁶⁸ ve “İslamî moda”⁶⁹ gibi tabirlerden de anlaşıldığı üzere modern değerlerin İslamî bir biçimde kullanılmaya başlandığı bir “dindar-muhafazakâr” *habitus* söz konusu olmaya başlamıştır.⁷⁰

Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslamî Edebiyat* (2008) adlı çalışmasında, 1990’lı yıllara gelindiğinde ortaya çıkmaya başlayan İslamcı “özeleştirisi” kültürünü ve İslamî hareketlerde başlayan dönüşümleri İslamî romanlar üzerinden ele almaktadır. 1980’li yıllarda yazılmış İslamî romanların “hidayete

⁶⁷ Haenni, kültürel anlamda yaşanan bu değişimi, “Kitle kültürünün İslamî alan içerisine sızması” olarak ifade etmektedir. Bkz. Patrick Haenni. (2011). *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*. (Çev.) L. Ünsaldı, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, ss.60-61.

⁶⁸ 1990’lı yıllarda kamusal alanda görünür olmaya başlayan İslamcılarının modern tüketim kalıplarını kullanmaya başlamasını, Caprice Otel örneği ve “İslamî tatil” kavramı ile açıklayan bir çalışma için bkz. Mücahit Bilici. (2009). “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı.” *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 3. Basım. (Der.) Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 216-236.

⁶⁹ 90’lı yıllarda başlayan Müslüman kadın giyiminde “moda”ya uyma konusu ile ilgili bir çalışma için bkz. Fatma K. Barbarosoğlu. (2006). *Şov ve Mahrem*. Timaş Yayınları, İstanbul. Bu dönemde kadın giyiminde, özellikle başörtüsünde renk, stil ve estetik anlamda önceki dönemin gösterişten uzak sadeliğinin aksine gözle görülür bir değişim yaşanmıştır.

⁷⁰ “Algılar, değerlendirmeler ve eklemler matrisi gibi işleyen hazır olma sistemi anlamındaki *habitus* ana konsepti, özelliğın içyapılarını dış toplumsal yapılarla bağlayan alanı temsil eder.” Massimo Borlandi vd. (2011). “Pierre Bourdieu” maddesi. *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.115.

erdirmek” üzere bir araç olarak kullanıldığını; fakat bireyleşmenin arttığı 90’lı yıllara gelindiğinde romanın artık İslamcı özeleştirici, hayal kırıklığı ve sorgulamaları anlatan bir araç haline gelmeye başladığını vurgulamaktadır.⁷¹ Bu iki dönem romanları arasındaki farklılık, esasında İslamcılığın sosyolojik dönüşümlerini ele vermektedir (Çayır, 2008:164). Bu dönemde özerkleşen bireyin ön plana çıkması, “dava”ın geri plana itilmesi ve “epik/kolektif” İslamcı anlayışın yerini bireyci/liberal bir İslamcılığın alması söz konusu olmuştur.⁷² Türkiyeli Müslümanların 90’larda gerçekleştirdikleri dikey toplumsal hareketlilik, sadece alternatif bir medeni söylem olarak İslamcılığın sönükleşmesine ve İslamcılarının -siyasi bir yenilgi duygusu içinde savrulurken- liberal söylemlerle siyasal sisteme eklemlenmesine yol açmakla kalmamış, İslamî edebiyatın ibresini de gökyüzünden dünyaya çevirmiştir (Erkilet, 2004:172). Dolayısıyla bu dönemde İslamî hareketlerdeki dönüşüme paralel olarak, İslami edebiyatın da artık “ilahi” mesajları ve “hidayet” temalarını bir kenara bırakarak liberal bir söylemi benimsemeye başladığı görülmektedir.⁷³

Cihan Aktaş’a göre, 90’lı yıllarla birlikte İslamcı kesimlerde yaşanmaya başlayan dönüşüm, “medyadaki suçlama ve kınamanın odağı haline getirilen ve çirkinleştirilen İslamcı tasvirlerden ayrışma isteği” ile ilişkili olduğu kadar “İslamcılarının kuşak olarak yaşlanmaya ve olgunlaşmaya başlaması” ve dolayısıyla gençlik heyecanlarından uzaklaşması ile de ilişkilidir (Aktaş, 2007:21). Bu dönemin İslamcılarında, “büyük davaların peşinde koşmaya artık istekli olmayan” bir ruh hali egemendir (Haenni, 2011:31). Bu durum, İslamcı dönüşümde özeleştirinin ibresini liberalleşme lehine belirlemekle birlikte yenilik arayışına olan ihtiyacı besleyen bir etken olmuştur. “Bu dönemde radikal tavırlarda ısrar edenler giderek daha da marjinalleşmişlerdir” (Çakır, 2011:572).

28 Şubat 1997’de yapılan “post-modern” ya da “hafif darbe”,⁷⁴ İslamcılığın dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır. Her ne kadar İslamî hareketlerdeki dönüşüm

⁷¹ Sözü edilen sosyolojik dönüşümü dönemin dergileri aracılığıyla tartışan bir çalışma için bkz. Ferhat Kentel. (2011a). “1990’ların İslamî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı.(Ed.) Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.721-781.

⁷² İslamcı düşüncede hâkim olan “bireyleşme” olgusunu ele alan bir çalışma için bkz. Oliver Roy. (2003). *Küreselleşen İslam*. (Çev.), H. Bayrı, Metis yayınları, İstanbul, ss.74-96.

⁷³ Edebi tür olarak romanın toplumsal dönüşüme işaret etmesi durumu, bu dönemde “İslamî sanat”ta da görülmüştür. Erkilet’e göre İslamî sanat 80’lerde vaaz ve nasihatle, aşırı didaktizmle malulken, 90’larda “istikamet verici” ve “yükseltici” olma özelliğini yitirerek, gündelik burjuva beklentilerine endekslenmiştir. Bkz. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, ss.173.

⁷⁴ Yavuz, bu darbeyi “hafif darbe” olarak kavramlaştırmaktadır. Bkz. Yavuz, *Erbakan’dan Erdoğan’a Laiklik Demokrasi Kürt Sorunu ve İslam*, ss.86.

1990'lı yılların ilk yarısında başlamış olsa da, "Post-modern darbe"nin ardından İslamî hareketlerde ve siyasette önemli kırılmalar yaşanmıştır. Bazı yazarlara göre bu darbe, yükselen İslamî burjuvazinin önünü kesmek için yapılmış ve "laik sermaye" ile TÜSİAD tarafından desteklenmiştir (Özipek, 2011:641; Yavuz, 2011a:601-2). Bu anlamda 28 Şubat süreci, "sermayeler savaşı"nın ordunun müdahalesi ile birlikte "laik sermaye" lehine sonuçlanması olarak da okunabilir. Kentel'e göre, "çatışmacı siyasal bir kimlik" olarak kendine güven duyan İslamî hareket, 28 Şubat'ta "siyasal İslam'a karşı sürdürülen savaş"ın sonucunda ciddi yara almış ve darbenin etkisiyle hem çatışmacı özelliğini, hem de kendine duyduğu güveni büyük ölçüde kaybederek yeni bir aşamaya girmiştir (Kentel, 2011b:23).⁷⁵ 28 Şubat'ın ardından hem siyasal hem de toplumsal anlamda İslamcı düşüncüyü benimseyen kesimlerin neredeyse tümünde özeleştiriler artmış ve İslamcılık önceki dönemden daha hızlı bir dönüşüm sürecine girmiştir. Gülalp'a göre darbenin ardından, "önde gelen İslamcılar, kamuya açık toplantılarda, geçmişte sürdürdükleri projenin, yani devleti ele geçirerek İslamî bir düzeni tepeden aşağıya kurma düşüncesinin yanlışlığını açıklamaya başlamışlardır" (Gülalp, 2003:172). Bu bağlamda, hayal kırıklığına uğramış İslamcı figürü, hareket içerisinde ister istemez gelişecek olan yeni eleştirel fikir hareketlerinin merkezinde yer almaktadır (Haenni, 2011:30).

2.4.5. AKP (Adalet Ve Kalkınma Partisi) Dönemi

28 Şubat sonrasında siyaset sahnesinde İslamcı kimliklerinden yavaş yavaş uzaklaşan partiler (FP ve SP), kendileri için tek çıkış yolunun liberalleşmeyi kabul etmek olduğunu görerek hızla kabuk değiştirmişler ve yeni misyonlarını Türkiye'de demokrasi kültürünü geliştirmek olarak belirlemişlerdir (Kurtoğlu, 2011:215).RP'nin kapatılmasının ardından kurulan Milli Görüş çizgisindeki FP'nin "siyasi ve ekonomik programı, çok daha hafif ve daha uzlaşmacı" olmuştur (Tuğal, 2002:93). FP'nin kapanmasının ardından, Milli Görüş Hareketi Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ve Saadet Partisi (SP) olarak ikiye bölünmüştür.⁷⁶ 3 Kasım 2002 seçimlerinde AKP %34 oy olarak tek başına iktidar olmuştur.

⁷⁵ 28 Şubat'ın İslamcılar üzerindeki etkisini, solun 12 Eylül'de yaşamış olduğu "dağılma" ve "ehlileşme"ye benzetmek mümkündür. Sol 12 Eylül'de, İslamcılar da 28 Şubat sonrasında "çatışmacı özelliği kaybetmişler" ve ciddi dönüşümler yaşamışlardır.

⁷⁶ "Yenilikçiler" (AKP) ve "geleneççiler" (SP) olarak bilinen bu partiler içerisinde SP, Milli Görüş geleneğinin temsilcisi olarak bilinmektedir. Bu yeni dönemin siyasetini belirleyecek olan parti, "yenilikçiler"i temsil eden AKP olacaktır.

“Türkiye’deki İslamcılar kendilerine geçmişteki hatalarını tekrarlamamalarını salık veren ciddi bir öğrenme sürecinden geçmiştir. Söz konusu öğrenme süreci Türkiye’de İslamcıları daha ılımlı ve merkezci bir yöne doğru itelemekte de etkili olmuştur” (Öniş, 2010:264). 28 Şubat’ın sonrasında İslamcılığın dönüşümünün, radikal taleplerin liberal bir siyaset ile törpülenmesinin ve İslamî hareketlerin AKP çevresinde konsolide olmasının sebeplerinden birini, İslamcı siyasetin meşru bir biçimde iktidara gelse bile hiçbir zaman iktidarda tutulmayacağına dair inanç oluşturmuştur. Tuğal’ın da vurguladığı gibi, “Yaygın inanca göre egemen güçler (90’larda da görüldüğü gibi) İslamcıların demokratik kurallara uygun bir şekilde seçilse bile hükmetmesine asla izin vermezler; ancak liberal kapitalist dini liderlerin sistem içinde çalışmalarına izin verebilirler” (Tuğal, 2002:108). Öte yandan, ‘ne zaman iktidara gelseler engellenecekler’ algısı, İslamcılığın ‘ideolojik’ yenilgisinin etkisiyle birleşince, eski İslamcı kitlelerin İslamcı bir partidense AKP gibi bir partiyi tercih etmesini mümkün kılmıştır (Yılmaz, 2011:615). Öte taraftan “2002’deki seçimlere, 2001’de yaşanan ekonomik krizin sebep olduğu ‘toplumsal hoşnutsuzluk’ ve ‘kargaşa’ ortamında girilmiştir” (Ataay, 2008:77). Çarkoğlu’ya göre AKP, merkez-sağ siyasetin politikalarıyla yeni bir söylemi buluşturmuş ve özellikle ekonomik krizden etkilendiği için eski tarz siyasetçilere “yabancılaşmış kitleleri” kendi tabanına dahil etmiştir (Çarkoğlu, 2002:154). Bununla beraber bu “yenilik” ihtiyacının, devlet kontrolü altındaki (korporatist) bir ekonomik sistemde İslamî toplumun serbest hareket alanı bulamayacağı düşüncesinden neşet ettiği ve serbestleşmeyi sağlayacak bir liberal politikayla hem bu “özgürlüğün” sağlanacağı hem de ekonomik kazanımların artırılması için yeni fırsatların ortaya çıkacağı düşüncesiyle el ele gittiği görülmektedir (Ateş, 2005:141).⁷⁷ Tüm bu sebepler dolayısıyla AKP’nin artık İslamcı bir siyasetten farklı olarak “yenilikçi” bir kanadı liberal yöntemi benimsemek suretiyle temsil etmesi, ekonomik krizindantoplumun “yenilik” arzusunun

⁷⁷ Davut Ateş, Müslüman Kardeşler hareketinin dönüşümünü incelediği çalışmasında, korporatist bir ekonomi-politiğin benimsendiği bir sistemde yaşayan radikal İslamî hareketler içerisinde ılımlı bir politikayı izleyen kanadın hangi saiklerle ortaya çıktığını tartışmaktadır. Ateş’e göre liberal yöntem, korporatist yöntemin benimsendiği bir devlette yaşayan Müslümanlara görece daha geniş bir hareket alanı sunmaktadır. Mısır özelinde 1970’li yıllara kadar devlet kontrolü altında olan ekonomi, bu tarihten sonra etkili olmaya başlayan liberalleşmeyle birlikte farklı bir aşamaya girmiştir. Radikal İslamî hareketlerin tabanında “orta sınıf” lehine bir dönüşüme sebebiyet veren bu yeni süreç, Müslüman Kardeşler içerisinde liberal tasavvuru benimseyen bir ılımlı kanat doğurmuştur. Bkz. Davut Ateş. (2005). “Economic Liberalization and Changes in Fundamentalism: The Case of Egypt”. *Middle East Policy*, 12(4), pp.133-145.

hâkim olduğu bir atmosferle birleşince, AKP ilk seçimden başarılı bir şekilde çıkarak iktidar olabilmektedir.

2.4.5.1.AKP, islamî sermaye ve “hegemonya”nın nitesisi

İslamî hareketin dönüşümünü sağlayan temel olgu, İslamî hareketler için kamusal alandaki “ekonomik fırsat alanlarının gelişmesi” olmuştur (Yavuz, 2010; 2011b). Yavuz’un “sessiz devrim” olarak kavramlaştırdığı bu dönüşüm ile birlikte AKP iktidarı döneminde bu “fırsat alanları” genişlemiş ve bu sayede ortaya çıkan yeni işadamları sınıfı bu partinin politikalarını belirleyen temel dinamikler arasında yer almıştır (Yavuz, 2011b:27). Öniş (2010:280)’e göre AK Parti’nin başarısı, sınıf tabanlı siyasetin ötesine geçebilme ve neo-liberal küreselleşmenin hem galip hem de mağluplarını içine alan geniş bir sınıflararası koalisyon kurabilme yeteneğine dayanmaktadır. Yavuz da, AKP’nin başarısını bu tür bir toplumsal koalisyona bağlamaktadır. Fakat ona göre partideki yeni yönelimi belirleyenler seçmenlerin çoğunluğu değil, yükselen ve ekonomik olarak güçlenen yeni burjuvazi ve belediyelerdeki entelektüellerdir (Yavuz, 2011b:134). Bu bağlamda AKP, Türkiye’de sessizce gerçekleşen bir devrimin nedeni değil sonucudur. Bu dönüşümün birincil faili Anadolu’da kök salan yeni burjuvazidir (Yavuz, 2010:7).

2000’ler Türkiye’inde neo-liberal politikaların uygulayıcısı olan AKP’nin başarısı, dindar burjuvazinin işçi sınıfının desteğini kazanma becerisinin ve bu politikaları alt sınıflara kabul ettirebilmesinin bir sonucudur (Güzel, 2012:410; Yıldırım, 2010:289; Ataay, 2008:95). AKP politikalarının etkisiyle iyice güçlenen İslamî sermaye ile birlikte, Yavuz’a göre “burjuvazi ve toplumun geri kalanı arasında değerler ve kimlikler açısından var olan açığı daraltmış ve burjuvazi AB değerlerini ve normlarını benimseyerek siyasi değişimin temel öznesi haline” gelmiştir. Dolayısıyla “yükselen (İslamî) burjuvazi sınıfı ve geleneksel toplumsal güçler karşılıklı olarak birbirlerini şekillendirmiş ve bu da ülkenin siyasi haritasını yeniden yapılandırmıştır” (Yavuz, 2011b:315).

Cihan Tuğal, radikal İslamcılığın dönüşümünü ve “sınıflararası ittifakın” tahkim edilmesini “hegemonyanın kuruluşu ve radikalizmin massedilmesi” olarak ifade eder (Tuğal, 2011:15). İslamcılığın dönüşümünü ve İslamî radikalizmin AKP’ye eklenerek massedilmesini Gramsci’nin “Pasif Devrim” kavramıyla açıklayan Tuğal’a göre bu kavram, egemen kesimlerin kendi yönetimleri için gönüllü rıza (“hegemonya”) kurmalarını sağlayan dolambaçlı ve kimi zaman da kasıtsızca

başvurulan yollardan biridir (Tuğal, 2011:16). Tuğal'a göre dindar işadamları çevresi hegemonyayla, kendi vizyonunu AKP kanalıyla dindar halk kesimlerinin ve eylemcilerin vizyonu haline getirmiştir. Bunun sonucu olarak neredeyse tüm İslamcılar MÜSİAD'ın çizgisine kaymıştır (Tuğal, 2011:20).80'li ve 90'lı yılların radikal İslamcılarını AKP'nin iktidar olmasıyla birlikte sistem tarafından massedilmiş ve sistem karşıtı radikalizm liberalleştirilerek sistemle bütünleşmiştir:

“Eski radikaller, yani 1980’lerde parti siyasetini reddedenler, kitlesel halde AKP’ye katıldılar. Daha RP döneminde massedilenler ve bu partiye bile mesafeli yaklaşanlar da AKP tarafından özümsemi. AKP bir yandan eski radikalleri sistemle bütünleştirirken, diğer yandan sistemin kapılarını bu zamana kadar dışlanan radikallere açtı” (Tuğal, 2011:154).

İslamî sivil toplum ve siyasal toplum 28 Şubat askeri müdahalesinden sonra birbirinden kopmuş; fakat eksik kalan yeniden birleşme 2002’den sonra bir “pasif devrim”le sonlanmıştır (Tuğal, 2011:232). Böylece Ataay’ın da işaret ettiği hegemonya yeniden tesis edilmiş, İslamcı gelenekten kopan AKP, 1991-2002 yılları arasında temsil krizine giren merkez sağın temsil ettiği neo-liberal hegemonyayı 2002’den sonra yeniden üretmeyi başarmıştır (Ataay, 2008:71-72). Bu sayede siyasal toplum (AKP), sivil toplumun (İslamcılarının) devletle olan bağımlı tekrar sağlamıştır (Tuğal, 2011:247).

Tuğal’a göre AKP iktidarı döneminde, devleti İslami bir partinin yönettiği düşüncesiyle İslamî sokak gösterileri azalmış ve olan gösteriler de genellikle devlet otoritesini hedef almayacak ölçüde değişime uğramıştır (Tuğal, 2011:237). Devlete ve hükümete karşı İslamcı sokak gösterilerinin azalmasını “demobilizasyonun seferber edilmesi” (Tuğal, 2011:158) olarak ifade eden Tuğal’a göre bu durum diğer gerekçesi, ibadet eden insanların iktidara getirilmesiyle, tabandaki insanların devletin aynı zamanda kendi devletleri olduğunu hissetmeye başlamasıdır. Dolayısıyla ülke çapında dindar otorite figürlerinin ortaya çıkışı yöneticilerle hayali bir özdeşleştirmeyi mümkün hale getirmiş ve bir kez daha rızanın kuruluşunda siyasi toplumun merkezi niteliği kanıtlanmıştır (Tuğal, 2011:163-164).

Radikal ve muhalif İslamî hareketlerin AKP aracılığıyla devlete eklemlenmesi süreciyle birlikte muhalif İslamî yayınlarda da bir “tıkanma” olmuştur. 80 ve 90’lı yıllarda sisteme muhalif olan gazete ve dergiler, onları çıkaran

kesimlerini yeni sisteme “entegre” olmasıyla birlikte AKP’nin iktidarı döneminde artık tek tek kapanmaya başlamıştır.⁷⁸ Bu dönemde;

“İslamcı kuramsal söylem düzeyinde gözle görülür bir tıkanma vardır. Daha önceki yıllarda hummalı bir kitap ve dergi yayımlama faaliyetleri içinde olan, üniversite öğrencilerini ve genç meslek sahibi profesyonelleri kendi saflarına kazanan ve çeşitli tartışma programlarında modernizmin ve özellikle de sosyalizmin krizi nedeniyle söyleyecek yeni ve ilginç bir şey bulamayan sol eğilimli ve diğer konuşmacılar karşısında kolayca hâkimiyet kuran İslamcılar 28 Şubat’ın ardından, özellikle AKP döneminde muhalif söylemlerinde gerileme yaşamışlardır” (Gülalp, 2003:172-173)

Dolayısıyla hegemonyanın tesis edildiği ve radikalizmin massedildiği bu süreçte, daha önce sisteme muhalif olan kesimlerce çıkarılan yayınların sayısında önemli bir azalma söz konusu olmuştur.⁷⁹

⁷⁸ Örneğin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden oluşan ve Ankara Okulu olarak bilinen çevre tarafından çıkarılan *İslamiyat* ve *Kitabiyat* dergilerinin kapanma sürecini anlattığı bir yazısında, İlhami Güler, bu dergilerin kapanma sebebini dergiyi çıkaranların AKP siyasetine ve bürokrasisine eklemeye arzusuna dayandırmaktadır. Güler’in bu dergilerin kapanması ile ilgili yazısı için bkz. İlhami Güler. (2009). “İslamiyat ve Kitabiyat Neden Kapandı?” 26 Temmuz 2009, Time Türk, <http://www.timeturk.com/tr/2009/07/26/İslamiyat-ve-kitabiyat-neden-kapandi.html>, (15.12.2013).

⁷⁹ İslamcılar, 28 Şubat öncesindeki yoğun ve dinamik entelektüel faaliyetlerini, dergi basma işlerini ve derinlikli tartışmalarını 28 Şubat’tan sonra ve özellikle AKP’nin iktidar olmasıyla birlikte kaybetmeye başlamışlardır. Örneğin İslamcılığın hâlâ güçlü olduğu dönemde uzun süre faaliyet sürdüren ve entelektüel anlamda ciddi etkisi olan *Tezkire* dergisi de AKP iktidarı döneminde kapanmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ANTI-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR'I ORTAYA ÇIKARAN TEMEL DİNAMİKLER

3.1.İSLAMCI DÖNÜŞÜME KARŞI İSLAMÎ MUHALEFET

Her ne kadar 90'lı yıllar boyunca İslamî muhalefet grupları içerisinde muhalif kesimlerin bir kısmı AKP iktidarı döneminde sisteme “entegre” olmuşsa da, “hayal kırıklığı” yaşayan bir başka kesim muhalif konumda kalmayı tercih etmiştir. AKP iktidarı ile birlikte “AKP'nin açıkça savunmaktan ziyade pratiğiyle güçlendirdiği dünyayla uyumlu, bireyselliği olumlayan, cemaat/tarikat bağlılığından ziyade parti aidiyetini öne çıkaran ‘Muhafazakâr Müslümanlık’ anlayışına farklı nedenlerle itirazı olan İslamcılıkların giderek görünürlüklerinin arttığı bir döneme girilmiştir” (Taşkın, 2013:136). Bu dönemde İslamî kesim içerisinden kapitalizm, neo-liberalizm, “İslamî burjuvazi” gibi konularda yaşanan gerilimler temelinde eleştiriler yükselmeye başlamış ve bu eleştirileri yapanlar, çoğunlukla Milli Görüş hareketi döneminde veya İslamcılığın radikal olduğu dönemlerde aynı siyasal hareket içerisinde buldukları muhalif çevreleri artık AKP ile birlikte “sisteme eklemlendikleri” ve “devletin çeşitli bürokratik kademelerine yerleştikleri” gerekçesiyle eleştirmeye başlamışlardır. AKP'nin iktidarı altında burjuvazinin güçlendiği ve neo-liberal politikaların hız kazandığı bir dönemde, İslamî camia içerisinde İslam'ın neo-liberal politikalara ve Batılı emperyalizme karşı muhalefeti salık verdiği görüşünü savunan bazı Müslümanlar, soldan bazı isimlerle yakınlık kurmuşlardır. Örneğin 2006 yılının Aralık ayında bir araya gelen ve “Müslüman Sol” hareket olarak bilinen, içerisinde hem İslamî ve hem de sol kesimden isimlerin bulunduğu girişim buna örnek olarak verilebilir. “Yeni Siyaset Girişimi” başlıklı bir metinle kamuoyuna deklare edilen “Müslüman Sol” hareketin ömrü fazla uzun sürmemiş, hareket, kurucuları Haluk Özdalga ve Ertuğrul Günay'ın 2007 Genel Seçimleri'nde AKP'den milletvekili seçilmeleriyle birlikte sona ermiştir. Bununla beraber iktidarın politikalarına bir reddiye sunarak “massedilme” sürecinin dışında kalan İslamî kesimler; bu dönemde çeşitli muhalif politikalar üretmiş, zamanla örgütlü muhalefet biçimini almaya başlamış ve hatta HAS Parti (Halkın Sesi Partisi)

gibi bir partiyle siyasal arenada politika yürütmeye başlamışlardır.⁸⁰ Tıpkı “Müslüman Sol” hareket gibi, 2010 yılında kurulan ve Milli Görüş geleneğinden gelen üyeleri de bünyesinde toplayan HAS Parti de genel başkanı Numan Kurtulmuş ve üyelerinin AKP’ye katılmasıyla kapanmıştır. Bu eklemlenmeleri, İslamî camia içerisinden ortaya çıkabilecek bir muhalefetin soğurma stratejilerinin devreye sokulması suretiyle bertaraf edilmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

3.1.1. Yeni Bir İslamî Muhalefet: Anti-Kapitalist Müslümanlar (AKM)

Yukarıda da ifade edildiği gibi “İslamcılığın düzenle bütünleşmesi”nin önemli bir dönemeci olarak AKP döneminde, İslamî sermaye güçlenmiş ve buna bir itiraz olarak, İslam’ın sınıflaşma, kapitalizm ve Batılı emperyalizmin karşısında olduğunu haykıran İslamî bir muhalefet kategorisi, İslamî kesimler içerisinde bir gerilim hattı oluşturarak filizlenmeye başlamıştır. İktidarın politikalarına, İslamî sermaye güçlenirken yoksulluğun da aynı oranda derinleşmesine, sınıflaşmaya, kapitalizme, Batı ile olan ilişkilerin İslamî olmadığına dair eleştirilerin vurgulanmasıyla ortaya çıkan muhalif sesler, AKP iktidarıyla birlikte ciddi bir biçimde görünür olmaya başlamıştır. 90’lı yıllarda başlayan ve bu süreçte güçlenen Muhafazakâr sermaye gruplarının ve İslamî burjuvazinin temsil ettiği “Refah teolojisi”nin⁸¹ iktidar olan AKP’nin politikalarıyla güçlenmesinden rahatsızlık duyan İslamî bir kategori, “emek teolojisi” ya da “Anti-kapitalist teoloji” olarak adlandırılabilir bir muhalif retorikle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde kapitalizmin güçlendiğini ve dolayısıyla sınıfsal eşitsizliklerin derinleştiğini düşünen muhalif Müslüman kesimler, hükümetin neo-liberal ve kapitalist olduğu düşünülen politikalarına karşı paradigma değişimine gitmiş, örgütlenmeye ve eylemler düzenlemeye başlamıştır. Ülkedeki ana akım İslamî gruplar ve İktidara muhalif olabilecek çeşitli oluşumlar bu dönemde iktidarın hegemonyası ile tek tek sisteme eklemlenirken, çeşitli Müslüman oluşumlar iktidara direnmeye başlamış ve ekonomi-politik faaliyetler başta olmak üzere iktidarın temel politikalarına karşı bir muhalefet kategorisi olarak cisimleşmeye başlamıştır. Yakın dönemde ortaya çıkmış olan ve

⁸⁰ HAS Parti, söylemlerinde emek ve işçiler lehine, sermaye aleyhine bir retorik geliştiren, anti-kapitalist bir partidir. Kuruluşunda hem İslamî camiadan ve hem de sol kesimden isimler yer almıştır. HAS Parti’nin kurucularına dair ayrıntı için bkz. Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık*, ss.542. Her ne kadar AKP’nin alternatif bir politika yürüterek emek ve sermaye çelişkisinde açıkça “emek”ten yana yer alan söylemlerle ortaya çıkmışsa da, HAS Parti de “hegemonya” süreçleriyle birlikte iktidara soğurulmuş, genel başkan ve üyelerinin birçoğunun AKP’ye katılmasıyla birlikte kapanmıştır.

⁸¹ “Refah teolojisi” kavramı için bkz. Haenni, *Piyasa İslamı*, ss.86. “Refah teolojisi” kavramı, ilerleyen başlıklarda ayrıntısıyla ele alınacaktır.

kendilerini KAMU-DER (Kapitalizmle Mücadele Derneği), Devrimci Müslümanlar, TOKAD (Toplumsal Dayanışma, Kültür, Eğitim ve Sosyal Araştırmalar Derneği), Emek ve Adalet Platformu olarak isimlendiren İslamî muhalefet grupları, bu sürecin ortaya çıkardığı en önemli yapılanmalardandır. Bu grupların iktidara karşı sert bir muhalefet sergileyebilmelerini, içerisine hegemonyanın üreticisi konumundaki iktidarın da dahil edildiği toplumun genelini kuşatan ‘geleneksel İslam’dan ayrı bir İslam anlayışını benimsiyor olmalarına bağlamak gerekir. Anti-Kapitalist Müslümanlar, topluma hâkim olan ‘geleneksel İslam’dan farklı, anti-kapitalist ve anti-emperyalist olmakla birlikte, sosyal gerçekliği, pratiği ve (dinsel yorumlarda aklı ön plana almak anlamında) rasyonalizmi ön plana alan bir İslam anlayışını benimsediğinden, AKP iktidarının politikalarına karşı doğal olarak bünyesel bir uyuşmazlık sergilemektedir. Bu “uyuşmazlık”, üretilen politikalara karşı diri bir muhalefetin ve farkındalığın oluşmasını sağlamaktadır. Hatırı sayılır bir Müslüman çoğunluk, iktidarla aynı kültürel ve dini kodları paylaşmanın verdiği ‘iktidar bizden’ algısının doğal sonucuyla kültürel hegemonyanın kuşatıcı pratiklerine maruz kalırken, bir kesim Müslüman ise iktidarın massedici pratiklerine karşı kategorik bir muhalefet yürüttüğü için bu süreçlerin dışında kalabilmiştir. Bir tarafta dindar otorite figürleriyle aynı dinden olmanın vermiş olduğu bir özdeşleşme duygusunu yaşayan kesimin “rıza”sı, diğer tarafta ise otorite figürünün kendi dininden olmasını bir kenara bırakıp onun dinsel kavramlar olarak adalet, eşitlik ve özgürlük aleyhine olduğunu düşündüğü politikalarına “itiraz” eden bir muhalif İslamî kesim söz konusudur. Bu kesimler içerisinde, AKP öncesi dönemde sisteme muhalif olan İslamcıların bazıları, bugün de açıktan AKP’nin politikalarına -özellikle ekonomi-politik faaliyetlerine- karşı çıkmakta ve “omuz omuza mücadele ettikleri eski yol arkadaşlarının” sisteme “entegre olmasının” hayal kırıklığını yaşamaktadır.⁸² 80 ve 90’lı yıllarda İslamî hareket içerisinde muhalefet sürdüren İhsan Eliaçık’a göre İslamcılar şimdi tamamen devletin güdümüne girmiş ve artık onlar “imkânların başına geçmeye” başlamışlardır:

“Ya, dışlanmış kitlelerin devlet kaynaklarına ulaşması ve bunun onlarda yarattığı etkilerdir bunlar. Çünkü bu kitleler yıllarca dışlanmışlardır. Yanaştırılmamışlar devlet imkânlarına. Türkiye’de devlet öyle bir konumlanmış ki, kim o suyun başına geçerse bundan yararlanıyor. Şimdi işte, iktidarla birlikte bunlar (İslamcılar) imkanların başına geçmeye başladılar. (...) İslamcı kadroların tamamı devlete taşınmış vaziyette. Bir dışarıda kalan ben ve benim gibi

⁸² İhsan Eliaçık, Mehmet Bekaroğlu, Mehmet Efe, Eren Erdem ve Ahmet Örs bu isimler arasında sayılabilir.

birkaç kişi. Devletin içine girdiler ve devletin güdümüne girdiler. Şimdi dışarıda olanlar var, adamın vakfi var, şeyi var ama hükümetin güdümüne girmiş. Hükümetten iş almış mesela. Bazı yazar-çizerler mesela, gidiyor TRT’de program yapıyor. Yandaş medyadan ona bir şey veriliyor, program veriliyor. Veya belediyeden ihale alıyor. Bakanlıkta iş yapıyor. Her biri bir iş almış yani. (...) Benim hükümetle hiçbir ilişkim yok şu anda. Beş kuruluşluk ilişkim yok yani. Yani bu yazar-çizer taifesi ne oluyor, onlara da şöyle maişet dağıtıyorlar. (...) Öbürü vakfa arsa veriyor, öbürü bilmem ne veriyor. Dolayısıyla bunlar hepsi bu işin içindeler. Ve hükümeti, gıkları çıkamaz yani, eleştiremezler. Benim ise kaybedecek hiçbir şeyim yok. Çünkü beş kuruluşluk ilişkim yok”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan, 2013).

Önceki sayfalarda da ifade edildiği gibi, radikal İslamcılarının sisteme entegre edilmesi süreci 1990’lı yıllarda RP’nin “çevre”yi “merkez”e taşıma isteğinin bir sonucu olarak başlamıştır. Fakat her ne kadar İslamcı kitlelerin iktidar aracılığıyla “sisteme eklenmesi” 1990’lı yıllarda başlamış olsa da, bu “eklenme”nin tam anlamıyla AKP döneminde gerçekleştiği söylenebilir. Böylece 90’lı yıllarda güçlenmeye başlayan İslamî sermaye ve Anadolu burjuvazisi gibi İslamcılığın dönüşümüne kapı aralayan süreçler AKP döneminde daha ileri bir boyuta taşınmış ve bu sürece “içeriden” geliştirilen özeleştiriler, iktidar karşıtı ve sınıfsal bir muhalefeti doğurmuştur. Diğer bir ifadeyle İslamcılarının AKP iktidarı ile birlikte sisteme entegre olmasına paralel olarak, bu partinin neo-liberal, kapitalist ve Batı endeksli politikalarından hoşnut olmayan İslamî refleksler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu refleksleri gösterenlere göre AKP, sermaye lehine ve emek aleyhine bir ekonomi-politika üretmektedir. Bir görüşmeciye göre; “AKP’nin kurduğu, arzuladığı ve kurmak istediği rejim, herkesin kâr ürettiği bir rejim. Dolayısıyla makbul olan, işçinin mavi tulumu değil, sermayenin beyaz yakası” (3. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek). AKP’nin bu ekonomi-politiğine muhalif olan İslamî gruplar, makbul olan “beyaz yaka”ya karşı, sömürüldüğünü düşündükleri “mavi tulumlu” emekçinin lehine söylem geliştirmeye başlamıştır. Böylece İslamî bir kimliği merkeze alan söylemler zamanla “emek-sermaye” çelişkisinin de dahil edildiği bir muhalif retoriğe zemin hazırlamıştır. KAMU-DER’li bir görüşmeci, İslamî muhalefetin 80’li ve 90’lı yıllarda sisteme karşı bir kimlik mücadelesi verdiğini; fakat bu kimlik savaşının AKP iktidarıyla sona erdiğini ifade etmektedir. Görüşmeciye göre AKP sistemi dönüştürmek yerine “sistemin zulümlerini derinleştirmiş” ve bu durum İslamî hareket içerisinde bir bölünmeye, kimlik siyasetinin önemini yitirmesine vesile olmuştur. Dolayısıyla kimliksel çelişkiler

yerine bu dönemde emek-sermaye çelişkisi ve kapitalizm gibi temel problemler asıl muhalefet nesnesi olmaya başlamıştır:

“Kimlik hesaplaşması başarıyla yapıldı ve AK Parti düşmanını çatır çatır yenerek tek başına iktidara geldi. Tek başına iktidara gelince millet şöyle düşünüyordu: “AK Parti gelecek vahşet bitecek. AK Parti gelecek zulüm bitecek.” Bir de baktılar ki zulüm derinleşti. E artık kimlikler savaşı da kalmadığına göre, mevzu da kimlik olmadığına göre biraz daha mevzunun tabiatına ve doğasına yönelik sorular sorulmaya başlandı. Ve dediler ki: “Bir dakika kardeşim! Dün Kemalistler nasıl ekonomik olarak veya kendini demokrat ve cumhuriyetçi olarak sunanlar malı mülkü ele geçirince bizleri nasıl sömürüyor ve zulmediyorlarsa siz de aynısını yapıyorsunuz. Demek ki sizin kimlikler savaşınız bir yalandan ibaretmiş. Aslında sizler bir sermayenin, bir gücün, bir mülkün taraflarısınız. Ve aslında sizin savaşınız bir taraftan bir başka tarafa, bir kanattan bir başka kanata geçişin kavgası.” Ama bizi daima bu sermayenin, bu gücün, bu temerküzün, bu iktidarın kendisi mahvediyor. Öyleyse artık buraya vuracağız diyerek de bir karar alış söz konusu. Bizim mesela 2005’ten 2006’dan sonraki zihinsel olarak düşünüş farklılıklarımız burada başladı”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

AKP’nin özellikle ekonomi-politikalarının “var olan zulmü derinleştirdiği” düşüncesinden hareketle bu partinin politikalarına muhalefet eden AKM mensuplarının, İslamî kesimde görülen kimlik politikaları temelinde yükselen muhalefet biçiminin aksine asıl muhalefet zeminini emek-sermaye çelişkisi, kapitalizm ve emperyalizm muhalefeti temelinde sürdürdüğü görülmektedir. Geçmişte İslami hareketlerde görülen kimlik siyaseti, bu yeni muhalif söylemlerde yerini sınıfsal ve sosyo-ekonomik problemlere dair bir siyasete bırakmıştır. Dolayısıyla artık kimliksel çelişkilerden ziyade ekonomik temelli çelişkiler ön plana çıkmakta, iktidarı elinde bulunduran siyasilerin Müslüman olması veya olmamasından ziyade ürettiği politikaların doğurduğu “açlık, yoksulluk, mağduriyet” gibi saikler muhalefetin yönünü tayin etmektedir:

“Haliyle bizim artık önemli olan o kişinin namaz kılması, hacca gitmesi, sakal bırakması değil veya öbürünün Cumhuriyetçi, Aydınlıkçı olması değil. Yani kendilerini ifade ettikleri, deklare ettikleri soyut ifadeler değil, somut olarak vaziyet alışları belirleyici olmaya başladı. İkisinin de (Kemalistler ve İslamcılar) aldığı vaziyetin diğerinden farklı olmadığını görünce kimlik siyaseti özellikle bizim gibi anti-kapitalist kimlikli muhalefet edenler açısından tuzla buz oldu. Bu tuzla buz oluş bize yaradı. Biz biraz daha gerçekleri görmeye başladık. Önümüz açıldı. Artık kimlikler siyaseti yapmak yerine açın, yoksulun, ezilenin, hakkı yenenin, mağdurun başına geleni direkt onun sahiplerine sorabilmek gibi bir şey elde ettik. Bir bilinç, bir farkındalık elde ettik ve bunu derinleştirdik”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Görüşmecinin söylediklerinin de işaret ettiği gibi AKP'nin iktidara geldikten sonra ürettiği ekonomi-politikaları, İslamî kesimin bir kısmında kimlik politikalarının geri plana itilmesini sağlamış ve emek-sermaye çelişmesini merkeze alan anti-kapitalist İslamî bir duruşu ortaya çıkarmıştır. Örneğin TOKAD kurucularından Ahmet Örs'ün söyledikleri, bu derneğin kuruluşundan itibaren gerçekleştirilen faaliyetlerin ve eylemlerin seyrinin AKP'nin sermaye/kapitalizm lehine ve emek aleyhine olan politikalarına karşı paralel bir biçimde geliştiğine işaret etmektedir. Örs'e göre, Türkiye halkının AKP eliyle kapitalizm ve sermaye gözetilerek "sömürgeleştirildiği" bu dönemde, Müslümanlığın gereği bu politikalara karşı açıktan muhalefet geliştirmek olmalıdır:

"Derneğimizin emek meselesine yoğunlaşmasında AKP sürecinin (...) iktidarını pekiştirerek artık 28 Şubat'ın gerçekten neden ve kimler tarafından yapıldığının tarafımızca belli edilmesi muhalefetimizi bu alana kaydırmamıza vesile oldu. Çünkü tamam, anlaşıldı, bunlar iktidar oldular ama bunlar küresel kapitalizmin taşeronu. Bütün kamudaki fabrikaları satıyorlar, özelleştiriyorlar, işçileri 4-C'ye mahkum ediyorlar. Onlar da 10 yıldır insanları asgari ücret köleliğine mahkum ediyorlar. İşte başbakan diyor ki; "Paranın dini imanı olmaz. Bütün sermaye işte Türkiye'ye gelebilir. Hepsinin başımın üstünde yeri vardır." Avrupa Birliği, NATO süreçlerini de bu çerçevede değerlendiriyor. Dolayısıyla Türkiye'nin, "Türkiye halkı"nın açık bir şekilde sömürgeleştirildiği bir maksat, AKP eliyle sömürgeleştirildiği bir maksat ortaya çıktı. Bu durumda da Müslümanlık elbette buna karşı koymak zorunda"(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Dolayısıyla açıkça ifade edebiliriz ki, İslamî kesimde başlayan ekonomik büyüme ve burjuvalaşma eğilimi, yine Müslümanlar içerisinde bu duruma muhalif seslerin yükselmesine vesile olmuştur. Sözü edilen bu İslamî muhalefet, hükümetin ekonomi-politik ve dini politikalarının yerleşikleşmesine paralel olarak; teoriden pratiğe, iman ve itikat alanından toplumsal gerçekliğe, sınıfsal meselelere kayıtsızlıktan sermaye karşıtlığına ve emek lehine gelişen politikalara doğru hızlı bir dönüşüm yaşamıştır.

Latin Amerika'daki Kurtuluş Teolojisi'nde de görülen benzer muhalefet biçimi, Hıristiyanlığın kapitalizm ve sınıflaşmayı doğuran Protestanlık mezhebi ile temsil ediliyor olmasına Katolik mezhebini benimseyenlerce gösterilen itirazda görülmektedir. Yasin Aktay, "vahşi kapitalizmin" doğuşunu hazırlayan süreçlerin Protestanlaşma eliyle gerçekleşmiş olduğunu düşünen Katoliklerin "suçluluk duygusu söylemi"ne başvurduklarını ifade etmektedir (Aktay 2003:59). Ona göre "Latin Amerika'daki kurtuluş teolojileri teşebbüsleri bir yanıyla bu tür bir suçluluk

duygusunun kefareti olarak gelişirken, diğer yanıyla da Hıristiyan ilahiyatında mevcut olan bazı yönlerin öne çıkarılması yoluyla yeni eylem biçimlerinin tasarımını” yapmışlardır (Aktay, 2003:59). Hıristiyanlık içerisinde yorumsal ve eylemsel bir ayrılığı doğuran bu durum, Türkiye özelinde İslam dinini benimseyen bir iktidarın politikalarına karşı, yine İslam’a referansla “suçluluk hissi” yaşayan ya da “sorumluluk etiği” taşıyan bir muhalif söylemi ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede denilebilir ki Müslüman bir iktidarın kapitalizme ve neo-liberalizme dair ekonomi-politik faaliyetleri, Müslümanlar içerisinde İslam’ın bu olmadığına vurgu yapan ve onun kapitalizmin ve neo-liberalizmin sebep olduğu sınıflaşma ve sömürü sistemine karşı mücadele etmeyi salık verdiği görüşünü savunan bir “içeriden muhalefet”in ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Türkiye’de 2002’de iktidara gelen ve yöneticileri Müslüman olan AKP’nin küresel kapitalizmin yerele taşıyıcılığını üstlenmesi, Müslümanlar içerisinde “suçluluk duygusu” yaşayan ve “sorumluluk etiği” taşıyan İslamî bir muhalefetin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. AKM, bir yönüyle Müslüman bir partinin ve onun etrafındaki Müslüman burjuvazinin kapitalizmle olan ilişkileri karşısında “sorumluluk etiğine” vurgu yapmakta ve böylece bunun “kefareti” ödemek için kapitalizme ve kapitalizme muhabbet besleyen Müslümanlara karşı muhalefet sergilemektedir. İktidarda temsil edilen İslam anlayışına karşı “asıl İslam bu değil” şeklinde bir refleksiyle ortaya çıkan bu muhalif sesler;⁸³ İslam’ın kapitalist bir yorumunun söz konusu olamayacağını, aksine onun eşitsiz mülkiyet ilişkilerini ve emek-sermaye çelişmesini eleştirisinin merkezine alan, sosyal adaletçi ve anti-kapitalist bir yorumunun olması gerektiği görüşünü savunmaktadır:

“Klasik liberal bir iktidarın ve yahut da sosyal demokrat bir iktidarın yaratacağı toplumsal hak mahrumiyetleri bizim zaten beklediğimiz bir durum iken İslam referansıyla kendini inşa etmeye çalışan bir iktidarın yaratacağı hak mahrumiyetleri aynı zamanda bir özeleştirme yapmamıza neden olur. Yani bu özeleştirme de şu şekilde gelişti: Dedik ki kardeşim burada

⁸³ Görüşmecilerden biri, “asıl İslam buysa” refleksini şu şekilde özetlemektedir: “*Bak Anti-Kapitalist Müslüman niye denildi biliyor musun? Çünkü onlar Müslümanlar biz Müslüman değiliz, ya da gerçek Müslüman biziz onlar Müslüman değil. Yani “leküm dinikum veliye din” (onların dini onlara, bizim dinimiz bize)* (16. Görüşmeci, Rebeze Kültür Evi, Erkek). Diğer bir görüşmeci ise düşünsel ve eylemsel anlamdaki dönüşümünü, anti-kapitalist bir zeminde muhalefet geliştirmesini direkt olarak İslamcılığın dönüşmesine ve iktidara geldikten sonraki politikalarına bağlamaktadır: “*Özellikle Müslümanlar arasında ortaya çıkan son dönemdeki çelişkili pozisyon. Özellikle emek sermaye çelişkisinde sermaye sınıfında Türkiye’nin yeni burjuva sınıfını oluşturmaya aday Müslüman iktidarı ile birlikte ortaya çıkan bir kesimine karşı İslam’ın bu olmadığını ve İslam’ın peygamberden sonraki o çelişkinin ortaya çıkmasının bir göstergesi olduğundan dolayı*” (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

bizim söylem birliği söz konusuydu. Yani Refah-Yol hükümeti döneminde Recep Tayyip Erdoğan'lar dahil olmak üzere, bugünkü kabineyi oluşturan unsurların tümü Amerikan emperyalizmine, İsrail Siyonizm'ine çok net tavır koyan kimselerdi. Bunlar kalkarlardı Amerika'ya küfür ederlerdi, şöyle ederlerdi, böyle ederlerdi. Hatta ve hatta demokrasi kavramı karşısında tavırları da çok net ve belirgindi. Daha sonra bunları bu noktaya getiren sürecin ne olduğunu tarttığımızda (...) demek ki biz Müslüman kavrayışın bireyle mülkiyet ilişkisini kurgulayacak, ya da doğru kurgulayacak done üzerine tartışmamışız, kafa yormamışız diye bir sonuç ortaya çıktı”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

Erdem'in de ifade ettiği gerçek, gelişme kaydeden İslamî burjuvazinin sermayeyle (Erdem'in ifadesiyle “mülk”le) kurduğu direkt ilişkinin “muhalif kalabilen” İslamî gruplar içerisinde bir eleştiriye kapı aralamış olmasıdır. Dolayısıyla iktidara hegemonya süreçleriyle eklemlenen İslamcıların aksine, bazı gruplar “içeriden” muhalefet geliştirerek muhalif kimliklerini farklı bir boyuta taşımışlardır. Normal durumda iktidarda bulunanlarla aynı dini paylaşmak hegemonyaya “rıza” üretirken, aksine burada muhalif olmanın gerekçesini sunmaktadır. Zira eski “yol arkadaşlarının” belirli bir kesiminin iktidara gelerek “mülkiyetle” dolaysız bir ilişki kurması, İslamî harekette sermaye ve mülkiyetle kurulan ilişki ekseninde bir ayrışmanın yaşanmasında başat bir işlev görmüştür. Dönüşen İslamcılığın ortaya çıkardığı iktidarın kapitalist ve sermayenin lehine gelişen politikalarına karşı biçim değiştiren İslamî muhalefet, giderek anti-kapitalist ve toplumcu gerçekçi bir çizgiye kaymıştır. Örneğın yazar Eliaçık, muhalif söylemdeki bu değişimi şöyle açıklamaktadır:

“Bu siyasal İslam akımının içinde biz hep muhalif kaldık. Bu Refah, Milli Görüş çizgisinin önce muhalefetini eleştirdik, “muhalefet böyle olmaz, devrimci olması lazım” tarzında. 2002'de nihayetinde iktidarla sonuçlandı, zirveye çıktı yani. Bu sefer de iktidarını eleştirmeye başladık. Muhalefetini eleştirirken devrimci, iktidarını eleştirirken Anti-Kapitalist demeye başladık. Mesela benim 2003 yılında yazdığım bir yazı var. İhya'dan İnşa'ya diye bir kitabım var, 2004'te çıktı. Orada o makale de var. 2003'te yazmışım bunu bak. Bir yıl olmuş AK Parti iktidara geleli. “Açlıkla Boğuşan Bir Ülkede Din Söylemleri” diye bir yazı. Anti-Kapitalist söylemlerin ilk tohumlarını orada ben atıyorum. İhya'dan İnşa'ya kitabımda, orada var, oradan bakabilirsin. Yani bu söylemlerde bulunanlara solcu demek, bunu Marksizmle suçlamak, millet açlıkla boğuşurken, asgari ücret çilesi altında ezilirken insanlara “namaz kılın, oruç tutun” gibi dini söylemlerde bulunmak ne derece doğru. “Bu söylemi değiştirmemiz lazım” filan diyorum orada yani. Oradan itibaren başlamış yani yavaş yavaş, gittikçe artan bir dozajda. (...) Daha sonra da AK Parti iktidarında bizim tanıdığımız, bildiğimiz çevreler gözümüzün önünde kapitalistleşmeye başladıkça (...) yani onlar kapitalizme kaymaya başladıkça biz anti-kapitalistleşmeye başladık. Dolayısıyla Anti-kapitalist bir vurgu ortaya çıktı”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan, 2013).

İslamcı hareketteki söz konusu ayrışmada iktidara muhalif kalabilen kesimler; iktidar politikalarına ve iktidara soğularak iktidarın sağlamış olduğu fırsatları değerlendiren kesimlere karşı mülkiyet ve sermaye temelli bir muhalif söylem geliştirmiştir. Dolayısıyla “Pasif Devrim”le sisteme eklenen İslamî gruplar, sermayeyle ve mülkiyetle ilişkilerinde “olması gerektiği” gibi bir ilişki kuramadıkları için, farklı İslamî grupların “mülkiyet” ve kapitalizm karşıtlığı temelinde bir İslamî yorum geliştirmesi mümkün olmuştur:

“Yani en son arayışlarımızın sunucu mülkiyet ilişkilerine dayandı. Otomatik olarak oradan da yeni bir mülkiyet anlayışı ya da mülkiyet anlayışında “öze dönüş” gibi bir sorgulamanın ürettiği bir söylem şu anda bu söylem. Yani bu, temelden bu arayışın ürünü olarak ortaya çıktı. Onun dışında çok açık konuşabiliriz ki bu İslam’ın çağdaş bir perspektiften okunması noktasındaki arayışların tümü zaten bugünkü kabineyi oluşturan unsurların da içinde olduğu bir arayışın kendisiydi. Bunun topluma yararı olmayan bir arayış olduğunu net olarak gördük. Tabii ki kanadı olduğu düşünülen bir meleğin aslında kanadı olmayan bir melek olduğunun farkına varmanın dünyayı okuma biçimini olumlu etkilediğini söylemek mümkün; ama asıl meselenin mülkiyet ve paylaşım olduğu gerçeğinin farkına varamamaktan doğan bir zafiyet olduğunu gördüğümüz için de bu arayışı biraz daha derinleştirme noktasındayız”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

Erdem’e göre şu anda hükümette bulunan siyasetçilerin birçoğu 90’lı yıllarda “İslam’ın çağdaş bir perspektiften okunması” hususunda bir arayış içerisinde olmuş; fakat bu arayış yeterince sağlıklı olmadığı ve zafiyet içinde olduğu için ilk fırsatta iktidarın sunduğu “fırsat alanları” ile birlikte dönüşüme uğramıştır. Erdem’in, İslamî hareketin muhalif ve iktidarın dışında kalabilen kesimlerinin yaşadığı farkındalığı “kanadı olduğu düşünülen bir meleğin aslında kanadı olmayan bir melek olduğunun farkına varılması” olarak ifade etmesi, aslında geçmişte İslamî hareketteki arayışların zafiyet içerisinde olduğunun ve sağlam zemine oturmadığının anlaşılması noktasında bir “aydınlanmaya” işaret etmektedir. Asıl meselenin bu vesileyle artık mülkiyetle ve sermayeyle girilen ilişkide yattığı anlaşılmış ve “paylaşım/bölüşüm” gibi hususlarda derinleşilmesi gerektiğine dair dersler çıkarılmıştır.⁸⁴

⁸⁴ KAMU-DER’den bir görüşmeci, Müslümanların iktidara gelmesi gerektiği yönündeki arzularının bir hayal kırıklığıyla sonuçlandığını ve “üretim ilişkilerine” dair bir söylemin olmadığı İslamcı düşüncenin hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini vurgulamaktadır: “Mesele şudur; biz daha önce de Kur-an okuyorduk ama toplumun çelişkilerinin sebeplerini anlamıyorduk. Anlamadığımız için biz zannediyorduk ki Müslümanlar iktidara gelince her şey değişecek. Sonra anladık ki hiçbir şey değişmeyecek, üretim ilişkileriyle alakalı ilgili söyleyecek bir şeyin yoksa hiçbir şey değişmeyecekti” (15. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Özetle, İslamcılığın dönüşmesi ve iktidara yerleşmesiyle birlikte üretilen ekonomi-politikalar, İslamî hareketler içerisinde bir itirazı doğurmuştur. Böyle bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkan AKM; İslam'ı ve İslam'ın temel kaynaklarını farklı bir şekilde yorumlamakta, Müslümanlar içerisinde sınıfsal bir itirazı "sermaye" karşıtı bir perspektifle ortaya koymakta ve "emek" yanlısı bir politikayı benimsemektedir.

3.2.TÜRKİYE'DE ANTI-KAPİTALİST MÜSLÜMAN OLUŞUMLAR

Daha önce de ifade edildiği gibi AKM ismiyle üçü İstanbul'da ve biri Tokat'ta olmak üzere toplam dört ayrı grup ifade edilmektedir. Bu oluşumlardan Kapitalizmle Mücadele Derneği (KAMU-DER) ile Emek ve Adalet Platformu İstanbul'da İslamcı hareketlerin faaliyetlerinin yoğun olduğu semtlerden biri olan Fatih ilçesinde örgütlenmiştir. Devrimci Müslümanlar, seküler yaşam biçimini benimsemiş kesimlerin yaşadığı bir semt olan Şişli'de⁸⁵, TOKAD oluşumu ise Tokat'ta kurulmuş ve burada örgütlenmiştir.⁸⁶ Bu dört oluşumun ortak noktası, temel söylem ve eylemlerinin İslamî bir kapitalizm karşıtlığında buluşuyor olmasıdır. Her ne kadar bu dört oluşumun birbirleriyle ortak noktaları olsa da, aralarında onları ayrı ayrı ele almaya imkân tanıyan önemli farklılıklar söz konusudur.

3.2.1. Kapitalizmle Mücadele Derneği (KAMU-DER)

KAMU-DER, 2012 yılının 1 Mayıs'ına katılmakla önemli bir çıkış yapan ve kamuoyunda "Anti-Kapitalist Müslüman gençler" olarak bilinen grubun ilerleyen süreçte kurdukları örgütlü yapının adıdır.⁸⁷ Özellikle sosyal medya üzerinden örgütlenerek bir araya gelen bu gençler, Kapitalizmle Mücadele Korteji adı altında Fatih Camii'nde yaptıkları basın açıklamasında; geçmişte 6. Filoyu "denize dökmek" isteyenleri taşıyan Müslümanları eleştiren bir bildiri okuyarak, uzun süre sağ kategoriye dahil olmuş Müslümanların bıraktığı kötü mirası reddettiklerini vurgulamışlardır. Bu tutumu "redd-i miras" olarak yorumlayan İhsan Eliaçık, geçmişte yaşanan soğuk savaşın "kapitalist" boyutunda yer almış olan İslamcıların

⁸⁵ Devrimci Müslümanlar, 2013 yılının Aralık ayında ofislerini İstanbul'un Beşiktaş semtine taşımıştır.

⁸⁶ TOKAD oluşumu, 2013 yılının Kasım ayından itibaren faaliyetlerini İstanbul Fatih'te de sürdürmeye başlamıştır.

⁸⁷ KAMU-DER üyeleri kendilerini daha çok, kamuoyuna mal olan bir isimle, Anti-Kapitalist Müslümanlar ismiyle tanımlamaktadır.

aksine kendilerinin bugün “kapitalizm”i temsil edenlerin karşısında yer aldıklarını vurgulamaktadır:

“Şimdi o zaman Komünizmle Mücadele Dernekleri vardı. Dünyada iki blok vardı, işte Sosyalist Rusya ve kapitalist Amerika. Şimdi dünya bu ikisinin savaş alanındaydı. Biz Türkiyeli Müslümanlara düşen de Amerika’nın tarafında yer alıp Sovyet tehdidine karşı kullanılmak oldu. Bizden evvelki kuşaklar bunları yaptılar. Şimdi bunu reddettik. Reddi miras bu demek yani, bu tutumu, bu tavrı reddediyoruz demek. Bunun için ne yaptılar, yine aynı Fatih Camii’nde toplanıp gittiler ve Deniz Gezmiş’leri taşladılar. Yani Deniz Gezmiş’ler de Amerika’nın 6. Filo’sunu taşıyorlardı. Amerikan 6. Filo’sunu taşıyanları taşladılar yani. Bana göre bu utanç verici bir geçmiştir. Bununla yüzleşmek gerekir. Biz bu yüzleşmeyi yaptık yani. Böyle bir mirası devralmıyoruz dedik yani” (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan, 2013).

Kapitalizmle Mücadele Korteji, bu pratiğin de gösterdiği üzere, solla mücadele halinde olagelmış Müslümanların mekânından (Fatih Cami), sol direnişinin sembol mekânı olan Taksim Meydanı’na fiziksel ve zihinsel anlamda “hicret” etmiş ve Eliaçık’tan ilhamla ifade edecek olursak “Fatih-Harbiye gerilimini aşma çabası” göstermiştir. Böylelikle, sol ve İslamî kategoriler arasındaki gerilimlerle malul olan tarihsel tecrübelerin yerini, birlikte hareket etmeye dair bir motivasyon almıştır. Elbette solcular ile İslamcıların bu karşılaşmasının geçmişten gelen önyargıları bir anda ortadan kaldıracı bir buluşma olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bir görüşmecinin de ifade ettiği gibi Taksim Meydanı’na vardıklarında solun dine mesafe almış belirli bir kesimi Anti-Kapitalist Müslüman gençlerin meydana girmemeleri için elinden geleni yapmış,⁸⁸ diğer görüşmecilerin de belirttiği üzere hatırı sayılır bir çoğunluk ise Antikapitalist Müslümanlar’ı alana girmeleri esnasında alkışlamıştır.⁸⁹ Anti-Kapitalist Müslüman gençler, ilerleyen süreçte 1 Mayıs’ta görülen yoğun katılımcı potansiyelinden yararlanma gerekliliğini tartışmış ve dernekleşme sürecine girmiştir. Örgütlü bir yapı oluşturma düşüncesi, kısa süre sonra pratiğe dönüşme imkânı bulmuş ve İnşa Kültür Evi olarak isimlendirilen bir kültür

⁸⁸ “Biz 1 Mayıs’a çıktığımızda bile büyük bir çoğunluk bize kucak açtı, bağrına bastı, genel platformdan ‘hoş geldiniz’ dediler. Ama isim vermeyeyim; çünkü onlar da pişman oldular, birkaç tane parti aleyhimize çok ciddi propaganda yaptı. 1 Mayıs kortejinde sürekli bize karşı olması için, bizi almaması için çok büyük çaba sarf eden partiler vardı yani” (7. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

⁸⁹ KAMU-DER’li bir görüşmecinin (3. Görüşmeci, Erkek) anlattığına göre kortej Fatih Camii’nden Taksime doğru ilerlerken Taksim’e vardıklarında, sol görüşlü yaşlı bir kadın koşup kendisine sarılmış ve “Neredeydiniz bu güne kadar, neredeydiniz, sizi çok bekledik” diyerek ağlamaya başlamış. Bir diğer görüşmeci bu karşılaşmayı şöyle anlatmaktadır: “1 Mayıs’ta yürürken oradaki solcu arkadaşlar, KESK bizi karşıladı. Herkes bizi karşıladı. İnsanların bizleri gözleri dolarak, ağlayarak veya alkışlayarak karşılaması burada bir parçanın eksikliğini gösterir. Orada bir şey vardı, bir hüznün vardı. ‘Neredeydiniz?’, dediler. Demek ki aslında biz düşman değildik. Bizi yöneten yöneticiler bizi düşman gibi gösterdiler. Ya değildik çünkü ikimizin de istediği şey aynıydı” (22. Görüşmeci, KAMU-DER, Kadın).

evi kurulmuştur.⁹⁰ Ardından bu hareket Kapitalizmle Mücadele Derneği (KAMU-DER) adında bir dernek etrafında bir araya gelerek,⁹¹ halihazırda Türkiye’de farklı şehirlerde şubeler açabilecek boyuta ulaşmıştır.⁹² KAMU-DER, içerisinde farklı ideolojileri benimseyen kesimlerin bulunduğu bir oluşumdur. Dernek, çok-kimlikli yapısıyla; kendisini *İslamcı, Müslüman, Anti-Kapitalist Müslüman, sosyalist Müslüman, sosyalist* ya da *ateist* gibi farklı kimliklerle tanımlayan üyelere oluşmakta ve temel muhalefet nesnesi kapitalizm olan kesimleri bir araya getiren bir çekim merkezi olma özelliği taşımaktadır. Bu derneğin ortaya çıkmasını sağlayan süreç, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, İslamcılığın iktidarın sunduğu fırsat alanlarıyla birlikte yaşadığı dönüşüm olmuştur. Böyle bir sürecin sonucunda ortaya çıkan KAMU-DER, hükümetin sermaye lehine olduğu düşünülen politikalarına karşı toplumun “mahrum” bırakılmış kesimleri lehine İslamî bir retorikle şekillenmeye başlamıştır. KAMU-DER’li bir görüşmeciye göre 1 Mayıs kortejinin bir araya gelme düşüncesi de bu motivasyon sonucunda ortaya çıkmıştır. Halihazırda kapitalizmin ortaya çıkardığı problemlerin Müslümana sorumluluk yüklediği düşüncesiyle paralel olarak ortaya çıkan bu motivasyon, İslamî bir itirazın somut bir biçim almasını sağlamıştır:

“Dolayısıyla eğer Kur-an’ı ve Peygamber’i sahipleniyorsak, onların yolunu sürdüreceğimizi iddia ediyorsak bize daha büyük bir sorumluluk düşüyor. Bu anlamda yani hem mevcut sorunları üreten hem de tam tersi bizim bu mevcut sorunlara başkaldırmamızı emreden bir inancımız var. Ama bu inanç tam tersiyle içten içe bu sorunların artık yaratıcısı haline gelmiş. Daha büyük bir sorumluluk düştüğü için bu sene inancımızla kimliğimizle bir kortej oluşturalım ve taksim meydanına yürüyelim dedik. Tabi bunun birçok sebebi var, sadece bu değil. Yani işte bu solla Müslümanların arasındaki duvarların yıkılması, işte işçilerin hakkı, işsizlerin hakkı, öğrencilerin hakkı, İşte Kürt sorunu, Aleviler, Türkiye’deki mevcut tüm sorunlara artık bir ses çıkarılsın, çıkarılan seslere biz de destek olalım biz de bir ses verelim [istedik]” (7. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

KAMU-DER, Müslüman kimliğinin geleneksel ve Muhafazakâr bağlamına eleştiri yöneltmek suretiyle İslam’ı yeniden yorumlamaktadır. Bu duruşlarıyla İslamcılığı çağrıştırırsa da klasik anlamdaki İslamcılıkla da arasında belirgin bir mesafe

⁹⁰ İnşa Kültür Evi, üç kattan oluşmakta ve içerisinde seminer salonu, İnşa Yayınları, İhsan Eliaçık’ın çalışma ofisi ve bir kafe bulunmaktadır.

⁹¹ Görüşmeciler Kapitalizmle Mücadele Derneği (KAMU-DER) isminin Komünizmle Mücadele Derneği ismine bir gönderme olduğunu vurgulamıştır. 1970’li yıllarda Komünizmle Mücadele Dernekleri’ni kuran Müslümanların bıraktığı mirası reddettikleri gerçeğiyle düşünüldüğünde, derneğin isminin Kapitalizmle Mücadele Derneği olarak belirlenmesi bu mirastan “kopuş”un somut bir göstergesi olarak okunabilir.

⁹² KAMU-DER, Türkiye’de 2013 yılının Aralık ayı itibarıyla on farklı şehirde örgütlenmiştir. Bu şehirler; İstanbul, Ankara, İzmir, Kocaeli, Konya, Van, Bursa, Antalya, Adana ve Şanlıurfa’dır.

koymaktadır. Bu derneğin içerisinde de kendisini İslamcı olarak tanımlayanlar vardır; fakat bunlar, kullandıkları İslamcı sıfatının klasik anlamdaki İslamcılıktan farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Öte yandan KAMU-DER, Türkiye’de Müslümanların önemli bir kısmının iktidarın hegemonyası aracılığıyla “pasifize” edildiği bir dönemde, iktidara ve “sisteme” karşı mücadele eden, hatta yeri geldiğinde onunla çatışan bir karakterdedir. Örneğin, bizzat katıldığımız 2013 yılının 1 Mayıs yürüyüşünde yerinde gözlemlediğimiz bir olayda, KAMU-DER polisle karşı karşıya gelmiş ve çatışmıştır.⁹³

Milenyum sonrası dönem, Türkiye’de İslamcı sokak gösterilerinin sonlanmasının sebebi olarak gösterilen iktidar hegemonyasının güçlü olduğu bir dönem olmuştur. Tuğal’a göre, AKP iktidarı döneminde İslami sokak gösterileri azalmış ve olan gösteriler de genellikle devlet otoritesini hedef almayan bir karakterde olmuştur. Bu dönemde İslamcı muhayyilede, Türkiye’yi İslami bir parti yönettiğinden, devleti hedef alan her türlü hareketliliğin İslam karşıtı sonuçlar doğuracağı kaygısı baskındır. Tüm bunlar, İslamcılarının ve dindar insanların parti ve liderleriyle özdeşleşmesi sonucunda devletle giderek daha fazla bütünleşmesi sayesinde mümkün olmuştur (Tuğal, 2011:237). Bu gerçekle birlikte düşünüldüğünde, İslami hareketler içerisinde yaşanan ayrışmanın bir sonucu olarak görülebilecek KAMU-DER’in, İslami sokak gösterilerinin sonlandığı bir dönemde sistem güçleriyle çatışabilecek potansiyele sahip olması, İslami hareketlerden çok farklı bir söylem ve eylem biçimi geliştirmiş olduğunu kanıtlamaktadır.

Hazırladığı bir videoda Anti-Kapitalist Müslüman söylemin ortaya çıkış gerekçesini Kur-an’dan ayetlerle açıklayan KAMU-DER,⁹⁴ dinin Adem’den bu yana çağın “sömürücü güçlere” karşı ezilenlerin safında yer almayı öğütlediğini vurgulamaktadır. İnsanlık, yaradılışı itibarıyla “doğal düzende” ve “sınırsız/sınıfsız bir dünyaya” yaratılmıştır. Fakat ilk insanlar olarak Adem ve Havva’nın “yasak ağaç”tan yedikleri meyveyle birlikte insanoğlu “Kapitalizmin ahlakı” ile tanışmıştır. Adem’in oğulları olan Habil ve Kabil arasında cinayetle sonuçlanacak olan olay ise

⁹³ KAMU-DER, Fatih Camii’nde kılınan namazın ardından Taksim Meydanı’na doğru yürümek istemiş; fakat Taksim’e çıkışın hükümet tarafından yasaklanması sebebiyle, Galata Köprüsü’ne kadar gelebilmiştir. Köprü’nün kapalı olduğunu söyleyen çevik kuvvet, eylemcilerin önünü kesmiş ve burada yaşanan itiş kakış sonrası gaz bombaları patlamış, polise bayrak sopası ve flamalarla karşılık verilmiştir. Öte yandan 2014 yılının 1 Mayıs eyleminde de benzer şekilde polis müdahalesine maruz kalmış, polise karşılık verilmiş ve tutuklamalar yaşanmıştır.

⁹⁴ KAMU-DER’in hazırlamış olduğu ve ortaya çıkış gerekçelerini açıkladıkları video için bkz. “Anti-Kapitalist Müslümanlar Gerekçesi”, (tarihsiz), KAMU-DER, <http://www.antikapitalistmuslumanlar.org/gerekcemiz.htm>, (09.11.2013).

insanoğlunun paylaşımcılık ve eşitlik ile özel mülkiyet ve bencilliğinin kökeni olarak “Habil ve Kabil tarihi”nin başlangıcıdır.⁹⁵Burada Habil ve Kabil arasında geçen olay “mülkiyet” eksenli okunmaktadır.Dolayısıyla tarih çok kısa dönemler dışında sınıflı toplumların tarihidir.Bu tarih okumasının, Ali Şeriatî’nin *Din’e Karşı Din* (2005) adlı eserinde anlattığı biçimde bir dikotomi üzerinden şekillendiği söylenebilir.⁹⁶ Bu anlamda dikotomik bir biçimde ele alınan dinler tarihi, özel mülkiyeti ve sömürüyü temsil eden ve “yeryüzü tanrıları” eliyle insanlığı sömüren Kabil toplumu ile Peygamberlerin eşitlik ve özgürlük için sergiledikleri “ezilen halkların devrimci mücadelesini” temsil eden Habil toplumu arasında cereyan eden bir savaşlar tarihi olarak okunmaktadır. KAMU-DER’e göre bu tarihin son üç yüz yılında, sömürü ve özel mülkiyeti derinleştiren bir sistem olarak kapitalizm ortaya çıkmıştır. Söz konusu videoya göre Türkiye’deki “dindar-Müslüman” kesim de kapitalist bir sınıf oluşturmuş ve “devlet imkânlarını da tekeline alan muhafazakâr-dindar sınıf, şirketler kurarak ihale yoluyla büyük kazançlar elde etmeye” başlamıştır.Böylece “mütedeyyin toplum içinde ilk kez sınıfsal farklılık bu kadar bariz görülmeye” başlanmıştır:

“İşte Anti-Kapitalist Müslüman gençler, bu soruların cevabını bulmak için hem Kur-an metinlerini yeniden okumaya başlamış, hem de yaşadığımız çağın ana çelişkisi olan çağın kapitalizmi anlamaya başlamıştır. Okuduğu Kur-an’la yaşanan din arasındaki uçurumu fark eden ama bir türlü tek başına sesini çıkaramayan bu gençler bir araya geldi, sorular sormaya ve çelişkiler yaşamaya başladılar. Hz. Peygamber’in getirdiği din bu olamazdı. Bu düzen nasıl işliyordu? Ekonomik sömürünün altyapısı neydi? Kur-an’ın bu sömürüye bir şey demesi gerekmiyor muydu? Elbette en büyük itiraz, Peygamberlerin mücadelesi ve vahyin kendisiydi. Görüldü ki, dine “lehü’l mülk” (mülk Allah’ındır!) kapısından girilmesi gerekiyordu. Bu kapıdan girince sadece kendi ezilmişliğini değil, tarih boyunca ezilen farklı inançlara ya da kültürlere sahip milyonlarca insanın acılarını da görmeye başladı. İşçiler, kadınlar, işsizler, sokak çocukları, Kürtler, Aleviler ve daha niceleri... Görüldü ki yansıtılan farklı olsa da temelde sorun aynıydı. Mülkü elinde bulunduran azınlık sınıf, tüm dünyayı kendi çıkarlarına hizmet ettiriyordu. Hukuku da, eğitimi de, siyaseti de, dini de kendine hizmet eden araçlar haline getirmişti. Dünyanın bütün müstekbirlerine, kapitalistlerine, zalim

⁹⁵ KAMU-DER burada ele alınan Habil ve Kâbil tarihi dikotomisiyle, Ali Şeriatî’nin “Habil Kabil Tarih Felsefesi” olarak adlandırdığı tarih okumasına atıf yapmaktadır. Şeriatî’nin ele aldığı “Habil Kabil Tarih Felsefesi” için bkz. Ali Şeriatî. (2011). *İslambilim I*. (Çev.) Hicabi K. Fecr Yayınları, Ankara, ss.62-74.

⁹⁶ KAMU-DER’in, tarihi Ali Şeriatî’nin *Din’e Karşı Din* eserinde vurguladığı anlamda mülkiyet temelli bir “ezenler ve ezilenler tarihi” olarak okuma biçiminin, Marx’ın “İnsanlık tarihi, sınıf savaşmaları tarihidir” cümlesiyle paralel olduğu görülmektedir. Nitekim KAMU-DER de her ne kadar dinsel bir perspektif benimse de, klasiğin dışına çıkarak insanlık tarihini sınıfsal olarak okumakta ve bu tarih çizgisinde “proletarya” sınıfını temsil ettiklerini düşünmektedir.

diktatörlerine “lehü’l mülk” denmeliydi. İşte AKM, gençliğin getirmiş olduğu dinamizmle birlikte bu düzenden rahatsız ve bu düzene sözü olan her kim varsa onlarla bütünleşmek ve güç olmak için buluşuyor. (...) Sınırsız ve sınıfsız bir barış yurdu için: Allah, ekme, özgürlük!”(Anti-Kapitalist Müslümanlar Gerekçesi, 2012).

Yukarıda da görüldüğü gibi KAMU-DER İslam tarihini geleneksel bağlamına eleştiri yöneltmek suretiyle devrimci ve sınıfsal olarak okumaktadır. Eleştirdikleri İslam’ın sermaye, sınıf ve mülk gibi konulara bulaşmayan, kimlik mücadelesi ile vakit kaybeden muhafazakâr boyutuna karşı söylem geliştirmekte ve İslam’ın ortaya çıktığı dönemden çok farklı bir biçime evrildiği düşüncesiyle, Ali Şeriatî’nin “dine karşı din” söylemini benimsemektedirler. KAMU-DER’li görüşmecilerin neredeyse tamamının, düşünsel altyapısını inşa etme sürecinde beslendiği en önemli ismin Ali Şeriatî olduğu görülmüştür. KAMU-DER’in mekânı olan İnşa Kültür Evi’nde bulunan seminer salonuna da, İran İslam Devrimi’nde etkisi olduğu söylenen Ali Şeriatî’nin tartışmalarının, seminerlerinin, konuşmalarının yapıldığı *Hüseyniye-i İrşad* isimli merkezin ismi verilmiştir. KAMU-DER’li görüşmecilerin de vurguladığı nokta, seminer salonuna bu ismin verilmesindeki asıl gayenin, Ali Şeriatî’nin İran’da devrim öncesinde pratiğe giden yolun çakıl taşlarını döşediği ve teorik tartışmaların yapıldığı merkezin bir benzerini Türkiye’de kurma düşüncesi olmuştur. İhsan Eliaçık’a göre bu seminer salonu, kültürel ve ideolojik bir altyapının oluşturulması için bir “tohum ekme” düşüncesiyle kurulmuştur (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).Ofisi İnşa Kültür Evi içerisinde bulunan yazar İhsan Eliaçık, KAMU-DER’in kuruluş çalışmalarına destek veren isimlerdendir. KAMU-DER’in ortaya çıkarıcı düşünsel süreçte İhsan Eliaçık’ın önemli bir yeri vardır. Zira KAMU-DER’li tüm görüşmeciler, düşünsel altyapılarını inşa etme sürecinde İhsan Eliaçık’tan ve eserlerinden ilham aldıklarını ifade etmişlerdir. Fakat Eliaçık’ın bu derneğin kuruluş serüveninde önemli bir yerinin olduğunu söylemek mümkün olsa da, onun bizzat hareketin içinde olmadığını, hareketin entelektüel altyapısının oluşum sürecinde önemli bir referans olduğunu vurgulamak gerekir.

İnşa Kültür Evi’nde haftada bir gün Çarşamba günleri Eliaçık tarafından tefsir dersleri verilmekte ve sinema günleri, okuma günleri gibi kültürel, sanatsal ve entelektüel faaliyetler yapılmaktadır. Eliaçık’a göre İnşa Kültür Evi’nin, bu fikrin inşasını sağlayacak kültürel faaliyetlerin yapılacağı bir “ocak” işlevi görmesi için çalışmalar yürütülmektedir. Ona göre burada yapılacak çalışmalarla yetişecek gençlerin bu fikri yaygınlaştırmalarıyla, Türkiye’de ihtiyaç duyulan bu fikrin inşası

sağlanacak ve teorik çalışmalar bu sayede toplumsal pratik için bir zemin oluşturacaktır:

“Şimdi burası daha önce büroydu, biz İnşa Kültür Evi’ne dönüştürdük. Zaten burası yayınevi, asıl yer burası (3-4-5. Katların içinden 3.kat). Üstü de konferans salonu. (...) Şimdi burada Çarşamba günleri ders veriyoruz. Burada da biraz böyle kültürel faaliyetlerin artırılmasını istiyorum. Yani böyle örgütlenme işleri değil de, diyelim dil kursları, doğu dilleri kursları diye bir kurs yapacağız. Böyle Arapça, Kürtçe, Osmanlıca, Farsça. Bunların kursu verilecek mesela burada. Sonra şiir günleri, tiyatro günleri, sinema okumaları, tefsir dersleri, Kur-an okumaları. Yani böyle daha çok kültürel şeyler. Ben şöyle istiyorum yani, insanlar burada... Yani adam burada yetişecek, dışarıda gidecek örgütlenecek. Öyle diyorum yani. Buradan alacağımızı alın, daha burada durmayın yani. Gidin dernek mi kuracaksınız, örgüt mü kuracaksınız ne yapacaksınız yapın. Burası öyle insan yetiştiren bir ocak gibi olsun. Çünkü böyle bir şeye ihtiyaç var Türkiye’de. Bu fikriyatı besleyip, büyüten, geliştiren bir fikir ocağına ihtiyaç var yani”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Yukarıda da vurguladığımız gibi KAMU-DER, farklı kesimlerden gelen üyelerle (dindar, ateist, sosyalist, İslamcı gibi) çok-kimlikli bir yapı oluşturmaktadır. Bu farklı kimlikleri bir araya getiren motivasyon ise halihazırda toplumun maruz kaldığı sınıfsal problemlere karşı verilen savaşımdır. Bu motivasyon, kişileri dindar ya da ateist olarak tanımlamaktan kaçınan, asıl mesele olarak görülen kapitalizme karşı bir mücadele zemininde ortaklaşma düşüncesini benimseyen farklı kesimlerin bir araya gelmesine imkan tanımaktadır. Dolayısıyla KAMU-DER; dindar ya da ateist, sosyalist ya da Müslüman olsun bireylerin inancıyla ya da ideolojisiyle ilgilenmek yerine, toplumun can yakıcı problemlerine sebep olduğunu düşündüğü kapitalizme karşı ortak bir buluşma alanı olma özelliği taşımaktadır. Bu motivasyonun sağladığı melez buluşma alanı, kimliksel olanı aşır (alt)yapısal problemlerle ilgilenmektir. Bununla beraber KAMU-DER, İnşa Kültür Evi içerisinde Afrikalı göçmenler, evsizler ve madde bağımlısı sokak çocuklarına yönelik çalışmalar da yapmaktadır. Bu çalışmalarla, illegal göçmenlerin ve sokak çocuklarının barınma ve temel ihtiyaçları karşılanmaktadır.

KAMU-DER, ideal olarak geliştirdiği “eşitlik” söylemini gündelik hayatta pratiğe de taşımaktadır. Bu “eşitlik” söylemi hem maddi anlamda hem de statü anlamında İnşa Kültür Evi’nde pratiğe dönüşmektedir. Örneğin İnşa Kültür Evi’nde bulunan kafeden, İhsan Eliaçık’ın kitaplarından ve İnşa Yayınevi’nden elde edilen gelirler, bu kültür evinde çalışanlar arasında eşit olarak paylaşılmaktadır.⁹⁷ Ay

⁹⁷ İnşa Kültür Evi’nin kafesinde, daha önce madde bağımlısı olan fakat KAMU-DER’le tanıştıktan sonra İnşa Kültür Evi’nde kalmaya başlayan gençler ve haftanın belirli günlerinde temizlik yapmak

sonunda havuzda toplanan para; içlerinde yayınevi çalışanları, kafe çalışanları ve temizlik görevlileri olan 13 kişi arasında statü ya da emek biçimi ayırt edilmeden *ihtiyaca* göre paylaşılmakta, sokak çocukları ve illegal göçmenler için kiralanan evlerin gideri karşılanmaktadır:

“Bizim sistemimiz şu: Mesela İhsan Eliaçık kitap yazdı değil mi? Kazandığının yüzde 15’ini kendine alıyor, gerisi havuza aktarılıyor. Ya da kim ne iş üretiyorsa... Mesela şu an yeni oluşmaya başlayan bizim grafik ekibimiz yeni oluştu. Onlar dışarıya reklam işleri, pano işleri yapmaya başladılar. Mesela yüzde ellisini kendilerine alıyorlar, yüzde ellisini havuza aktarıyorlar. Yani kendi ihtiyacından fazlasını almıyorsun. İhtiyacın kadar alıyorsun. Bakara Suresi’ndeki ayet (219) gibi yani. (...) Oradan bir de kafe gelirleri var. Onlar da ortak, her şey ortak. Her şey havuzda toplanıyor. Eşit bir şekilde dağıtılıyor 13 kişi arasında. Ama 13’ün dışında zaman zaman sokaktaki arkadaşları da sayarsak 20-25 kişi arasında. Şunu söyleyeyim burada böyle haftalık bizim elimize 150 lira geçer. Bu bizi hiç dertlendirmez”(22. Görüşmeci, KAMU-DER, Kadın).

KAMU-DER, idealindeki sisteme ulaşmak adına, kendi ülküsüne yakın olduğunu düşündüğü farklı sol ve sosyalist hareket ve platformlarla birlikte çeşitli ortak zeminlerde bir araya gelmektedir. Örneğin bazı sol ve İslamî hareketlerin bir araya gelerek oluşturduğu Emperyalizm’e ve NATO’ya Karşı Eylem Birliği (EKEB) platformunun⁹⁸ bir üyesi olan KAMU-DER, bu platformun düzenlediği eylemlerde aktif olarak yer almaktadır. Öte taraftan KAMU-DER, İslamî söylemi sola dair bir söylemle buluşturan melez bir dil kullanmaktadır. Örneğin manifestosunda, solun ütopyası olan “sınırsız ve sınıfsız” bir yapı vurgusu bariz biçimde okunmaktadır. Bunun yanında Marx’ın dinin devrimci boyutunu ifade ettiği sözlerine de atıf yapmakta, savunduğu devrimci İslam’ın “kalpsiz dünyanın kalbi” olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹

“Bizler çağın kalbini arıyoruz. Cenneti istiyoruz; sınırsız, sınıfsız bir adalet ve barış yurdu (Daru’s Selam) istiyoruz. Allah’ın herkese yetecek mülkü olan dünyasında, Allah’ın kullarının mülkiyet savaşları ile aç ve açıkta kalmamasını, maddi ve manevi temel ihtiyaçlarının susuzluğunu çekmemesini ve güneşin sıcaklığında yanmamasını istiyoruz. Var olan duruma yürekli bir protesto, kalpsiz dünyaya kalp, ruhsuz koşullara ruh gerek.

için gelen Afrikalı göçmenler de çalışmaktadır. Bu gençlerden Eliaçık’a kadar tüm çalışanlar, ay sonunda havuzda toplanan gelirden eşit bir şekilde istifade etmektedir.

⁹⁸ EKEB’in manifestosu ve EKEB çatısı altında buluşan sol ve İslamî oluşumlar için bkz. “Dünyaya, Bölgeye ve Halklarımıza... Emperyalizm ve NATO’ya karşı birleşelim”, <http://ekeb.org/kunye.php>, (23.12.2013). EKEB platformu, 2013 yılının Aralık ayından itibaren NATO’ya ve Patriot Füzeleri’ne karşı eylemlerini her ay İstanbul’un farklı bir semtinde gerçekleştirme kararı almıştır.

⁹⁹ KAMU-DER’in manifestosu için bkz. “Manifesto”. (2012). <http://www.antikapitalistmuslumanlar.org/manifesto.htm>, (10.11.2013).

Mazlumun içli çılgılığı gür bir sedaya, insanlık vicdanı yeni bir dile muhtaçtır”(KAMU-DER Manifestosu, 2012).

Burada da görüldüğü gibi KAMU-DER, Marksist terminolojiyi İslami bir söylemle buluşturmaktadır. İslami terminolojideki “cennet”, KAMU-DER’in söyleminde dünyevî bir karakter kazanmakta ve Marksist izlerin de görülebileceği bir retorikle şekillenmektedir.

3.2.2. Devrimci Müslümanlar

2012 yılının Haziran ayında kurulan Rebeze Kültür Evi¹⁰⁰ bünyesinde faaliyet yürüten Devrimci Müslümanlar, kapitalizm ve emperyalizm eleştirisini İslamî bir zeminde ortaya koyan bir oluşumdur. Kendilerinin ifadesiyle, “Devrimci Müslümanlar; antiemperyalist, antikapitalist ve antifaşist zeminde bir araya gelmiş Müslüman duyarlılığın adıdır.”¹⁰¹ Ofislerini İstanbul’un Şişli semtinde açmış olan Devrimci Müslümanlar,¹⁰² Rebeze Kültür Evi’ni İslamcı hareketlerin merkezi olarak bilinen Fatih ilçesinde açmamalarının gerekçesini, İslamcılıktan zihinsel bir kopuşla birlikte fiziksel bir kopuşun da gerekliliğine dayandırmaktadırlar. Devrimci Müslümanlar hareketinin kurucularından olan Eren Erdem’e göre Fatih’te yapılan çalışmalar sığ kalmaya mahkûm olduğundan ve dolayısıyla bu söylemin karşılık bulması için toplumun farklı kesimleriyle barışması gerektiğinden, Devrimci Müslümanlar, seküler yaşam biçiminin hâkim olduğu bölgelerde örgütlenme arayışına girmiştir. Öte yandan Eren Erdem, seküler/sol yaşam biçimine hitap eden yazılı ve görsel medya organlarında yazılar yazmakta, televizyon programları yapmaktadır.¹⁰³

“Ben yıllarca Fatih’teydim. Fatih’te yapılan çalışmalar maalesef derinleşmiyor. Sığ kalmaya mahkûmdur. Artık o muhafazakâr iklimden kopmak gerekiyor. Fikrî olarak reddî miras yapıyorsunuz; fakat fiziksel bağı koparamıyorsunuz. Dolayısıyla bu söylemin toplumun diğer kanatlarıyla barışması lazım. (...) Dolayısıyla siz ne tartışsanız tartışın bugün eğer reddî

¹⁰⁰ Devrimci Müslümanlar’ın faaliyetlerini yürüttüğü ofisin adı Rebeze Kültür Evi’dir. Devrimci Müslümanlar bu isimle, “şirk dini”nin peygamber sonrasındaki ilk temsilcisi ve İslam’ı özünden uzaklaştırıp “afyonlaştırın” Emevi halifesi ve hükümdarı olarak görülen Muaviye’nin “sömürü” ve “lüks düşkünü” yönetim biçimine karşı isyan eden Ebuzer’in sürüldüğü Rebeze Çölü’ne atıf yapmaktadır.

¹⁰¹ Bkz. “Devrimci Müslümanlar Kimdir?”, 27 Şubat 2013,

<http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=1>, (10.11.2013).

¹⁰² Devrimci Müslümanlar, İstanbul Şişli’de bulunan kültür evini 2013 yılının Aralık ayında Beşiktaş semtine taşımış ve artık faaliyetlerini burada sürdürmeye başlamıştır.

¹⁰³ Devrimci Müslümanlar hareketinin kurucularından olan Eren Erdem, ulusalcı ve muhalif bir çizgide yayın yapan Aydınlik Gazetesi’nde (Ekim 2011’den Ocak 2013’e kadar) köşe yazıları yazmış ve Ulusal TV’de (daha sonra Halk TV’de) *Ezberbozan* isimli tartışma programı yapmıştır. Bu durum, Devrimci Müslümanlar grubunu diğer oluşumlardan ayıran en önemli özelliktir. Diğer oluşumların bu gruba yönelik eleştirisi, “ulusalcı” düşünce ile sözü edilen yakınlıktan kaynaklanmaktadır.

miras yapmadığınız sürece, bugün bağımsızlaşmadığımız sürece ve bu sözü farklı sokaklara taşımadığınız sürece zaten bu coğrafyada karşılık bulması mümkün değil. Bu yüzden biz Fatih'teki o kısır tartışmaların, o uçsuz bucaksız ve budanmış diyalogların, o fıkıh koridorlarında gezinen mülahazaların dışına taşmayı, meseleyi biraz daha kamusal alana yaymayı uygun gördüğümüz için buraya geldik. Bir diğer şubemizi İzmir'de açacağız. Neden İzmir'de açacağız, bu da önemli bir noktadır. İzmir, İslamî duyarlılığın en zayıf olduğu yer olarak görülür. Fakat hangi İslamî duyarlılığın? Ben açıkçası bu meselenin mülkiyet tartışmalarından beslenen siyasal akımların yoğunlaştığı bölgelerde daha [fazla] karşılık bulacağı kanaatini taşıyorum”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

Devrimci Müslümanlar, Rebeze Kültür Evi bünyesinde kuruluşundan bu yana savunduğu İslam anlayışını teorik ya da pratik zeminde ortaya koymak için çeşitli çalışmalar yapmaktadır. Örneğin 2012 yılının Ramazan ayı boyunca “İsyan oruçları”,¹⁰⁴ 2013 yılının Ramazan ayında “Yeryüzü sofraları”¹⁰⁵ ve “kapitalizme ihtar, yaşasın iftar”¹⁰⁶ olarak adlandırdıkları eylemler, Diyanet kurumuna karşı alternatif Cuma namazları,¹⁰⁷ 1 Mayıs yürüyüşleri gibi eylemler düzenlemiş ve her cumartesi “Cumartesi Sohbetleri” adıyla tefsir sohbetleri gerçekleştirmektedir. Emperyalizme ve NATO'ya Karşı Eylem Birliği'nin (EKEB) de bir üyesi olan Devrimci Müslümanlar, bu platformun düzenlediği NATO karşıtı eylemlere de katılmaktadır. Öte taraftan Devrimci Müslümanlar, 2013 yılının Haziran ayında başlayan ve tüm ülkeyi etkisi altında alan Gezi eylemlerine de aktif bir şekilde katılmıştır. Gezi eylemlerinde okudukları bildiride uzun süredir içerisinde bulunulan “siper yoldaşlığında” sol hareketlerle birbirlerini daha iyi tanıdıklarını vurgulayan Devrimci Müslümanlar, “diktatör istibdadına karşı ayaklanan geniş halk kesimlerinin

¹⁰⁴ Devrimci Müslümanlar'ın 2012 yılının Ramazan ayında gerçekleştirdikleri ve “İsyan Oruçları” olarak adlandırdıkları eylem, kapitalizme ve kapitalist Müslümanlığa karşı bir isyanı temsil etmektedir: “*Kapitalizme abdest aldırınların bu statik durağan kavrayışın ürettiği bu Ramazan şenliklerini protesto etmek için Taksim'de yeryüzü sofraları açıldı. Bunlarda 'açlık günleri' tabiriyle İsyan Oruçları tutuldu. Kaldı ki zaten Hz. Peygamberin orucu da bir isyandı. Neye karşı isyandı? Mekke'deki muhafazakâr/mütedeyyin kenz odaklarına karşı bir isyandı. Yani 'kenz'den kasıt nedir, servet ve sermaye birikimidir. Yani hem 'Allah' deyip hem cukkayı dolduranlara karşı bir isyan üretildi. Ramazan oruçları buydu*”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

¹⁰⁵ Devrimci Müslümanlar'ın 2013 yılının Ramazan ayında diğer Anti-Kapitalist Müslüman oluşumlarla birlikte gerçekleştirdikleri ve “Yeryüzü Sofraları” olarak adlandırdıkları eylem çağrısı için bkz: “Yeryüzü Sofraları Kuruyoruz”, 7 Temmuz 2013, <http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=22>, (10.11.2013).

¹⁰⁶ Bkz. “Kapitalizme İhtar Yaşasın İftar”, 29 Haziran 2013, <http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=19>, (13.11.2013).

¹⁰⁷ Devrimci Müslümanlar'ın düzenlediği alternatif Cuma eylemindeki hutbe için bkz: “İsyan Orucu Cuma Hutbesi”, 21 Haziran 2013, <http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=6>, (13.11.2013). Erdem'e göre bu eylemin amacı, devletten maaş alan bir imamın arkasında namaz kılmanın sakıncalarına dikkat çekmektir. Zira imamın, toplum önderi işlevi vardır ve bununla birlikte bu tür ibadetler genel anlamda “tapınak ayinlerine dönüşmüş durumdadır” (E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

bu haklı ayaklanmasını en devrimci duygularıyla” selamlamış ve “ihale ve rant için dilenenlerin değil, sirke ve limonla direnenlerin yanında” olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁰⁸

Devrimci Müslümanlar, kendisini Türkiye’deki İslamî hareketlerden ayırmakta ve bu hareketlerin bırakmış olduğu geleneği reddetmektedir. Devrimci Müslümanlar isminin kullanılmasının bir zorunluluk olduğunu ifade eden Eren Erdem, bugün artık “Müslüman” kelimesinin içinin boşaltıldığını ve bu sebeple kendilerini hâkim “Müslüman” kimlikten ayırt etmek için “devrimci” sıfatını kullandıklarını vurgulamaktadır:

“Kendimizi ‘Devrimci Müslüman’ olarak tanımlıyoruz. Aslında bu çok makul bir tanım değil. Fakat ‘Müslüman’ kelimesine bugün yüklenen anlamların çokluğu nedeniyle böyle bir ayırım yapma ihtiyacı hissediyoruz. İş özüne döndürüldüğünde devrimci lafzı kelimenin başından kalkıyor tek başına Müslüman oluveriyor, işin köküne indiğimizde. Ama maalesef Türkiye’deki inanç gruplarının politik tutarsızlığı bizi devrimci kavramıyla yan yana anma ihtiyacı hissettiriyor, bu yüzden böyle tanımlıyoruz”(E. Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

Devrimci Müslümanlar’ın savunduğu İslam anlayışı, Türkiye’deki ana-akım Müslümanlık ve iktidarı yönetenlerce temsil edilen İslam’dan farklı olarak; kapitalizme ve emperyalizme karşı aktif mücadele halinde olan; kapitalistin, sermayedarın karşısında ve yoksulun, işçinin, emekçinin yanında olan; asıl bağlamından koparıldığı düşünülen İslam’ın özüne dönmesi gerektiğini savunan bir karakterdedir. Öte yandan Peygamber’in benimsediği devrimci İslam anlayışını muhafazakârlığa dönüştüren İslam anlayışının; “karşı-devrimci, saltanatçı ve mülkiyetçi” bir karakterinin ya da “simgelerden, şekil ve dayatmalardan oluşan” bir niteliğinin olduğunu düşünen Devrimci Müslümanlar, bu İslam anlayışını reddettiklerini ve Peygamber’in “devrimci” yolunu takip ettiklerini vurgulamaktadır (Erdem, 2013).

Tıpkı KAMU-DER gibi Şeriatî’nin “Habil-Kabil Tarih Felsefesi” ve “tevhid/şirk” dikotomisini düşünsel altyapılarının önemli bir referansı olarak kullanan Devrimci Müslümanlar, insanlık tarihini Habil ve Kabil toplumlarının mücadelesi olarak okumaktadır. Kapitalizmin hâkim olduğu mevcut dünya sisteminin yol açtığı sınıflı toplum yapısını “şirk toplumu” olarak değerlendirmekte, bu sisteme karşı mücadelenin sonucunda kurulması amaçlanan eşitlikçi toplum yapısını da “tevhid toplumu” olarak adlandırmaktadır. Bu düşünceye göre tevhid,

¹⁰⁸ Devrimci Müslümanlar’ın Gezi Bildirisi’nin tamamı için bkz. “Devrimci Müslümanlar’ın Gezi Bildirisi”, 16 Haziran 2013, <http://devrimcimuslimanlar.web.tv/>, (11.11.2013).

toplumsal çelişkilerin ortadan kaldırılmasını amaç edinen bir idealin adı olmaktadır. Bu ideal; sınıfsal, etnik, kültürel ya da cinsel çelişkilerin, eşitsizliklerin ve ayrılıkların “birliğini” ya da “eşitliğini” amaç edinen bir mücadeleyi gerektirmektedir.¹⁰⁹ Devrimci Müslümanlar’a göre sömürü ve eşitsizlik dünyada egemen güçler eliyle ve özellikle Türkiye’de ise dinin “afyon” yüzünü temsil eden ve “şirk dini”ne inanan Müslümanlar eliyle gerçekleştirilmektedir. “Afyon dinin musallat olduğu toplumlar, ileri düzeyde kapitalist hegemonyalara mağlup edilip, neredeyse yok edilme noktasına gelmişlerdir. Bugün Türkiye’de genel olarak sorun budur” (Erdem, 2012:23). Erdem’e göre emperyalist politikaların, kapitalistleşmenin ve dolayısıyla sosyo-ekonomik bir hegemonya altında olmamızın asıl sebebi, “Abdestli Kapitalizm”in¹¹⁰ benimsediği “afyon din”in egemen olmasıdır.

Devrimci Müslümanlar’a göre bugün yaşanan ve “afyon dini” toplumlara entegre ederek onları sömürme arzusu güden din anlayışı; cami içindeki vakitli ibadetler, kurban adına kesilen hayvanlar, çevresinde sefalet içinde yaşayan insanlar varken hac için harcanan onca para, zekatı verilip alınmış cipler, emperyalist müttefikler, açlık boy gösterirken dikilmiş camiler, huriler, gılmanlar, anlamı bilinmeden uygulanan ritüeller, kutsanan bezler, türbeler, hoca efendiler, risaleler, cübbeliler ve sarıklılar, katılım bankaları, faizsiz kazanç iddiaları gibi ritüelleşmiş ve şekilsel bir boyuta çekilmiştir (Erdem, 2012:23).Dinin devrimci boyutu ise toplumsal

¹⁰⁹ Devrimci Müslümanlar’da “tevhid” olgusu, toplumsal çelişkilerin ve zıtlıkların “birliğini” ifade etmenin yanında, toplumsal adalet ve eşitlik için mücadele eden; fakat Müslüman olmayanları da içine alacak bir biçimde genişletilmektedir: “Bizim tevhitten anladığımız şeyin içine Buda da girer, Konfüçyus da girer, Nietzsche de girer. Yani baktığımız zaman çok fazla pasifist olmasına rağmen Ghandi de girer. Çünkü tevhit dediğimiz kuşatıcıdır ve bütünleştiricidir. Ve aynı şekilde şunu da söylememiz icap ediyor. Çok önemli bir nokta, bunun altını ısrarla çizmenizi rica edeceğim. Kur-an’ı Kerim’de adı geçen peygamber vardır. Bir de adı geçmeyen peygamberler vardır. Şimdi bir Kızılderili’ye ‘peygamber değildir’ demek Allah’ın dinine küfretmek demektir. Kur-an’da adı geçen peygamberler o bölgedeki Arapların zaten daha önce ismini bildiği peygamberlerdir. (...) Dolayısıyla bir ismin geçmesi zaruri de değildir. Hz. Muhammed son peygamberdir. Yani kendisine son kitap verilen peygamberdir. Fakat onun risaleti devam etmektedir. Yani yeryüzünde şu anda efendim Muson Ormanları kesilmesin diye yürüyüş yapan gruba öncülük yapan kişi de Allah’ın elçisidir. Yani bugün sırf etnik kimlikten dolayı aşağılanan, ikinci sınıf insan muamelesi gören kitlelerin sesi soluğu olanlar da Allah’ın elçileridirler. Kur-an zaten bunu ‘hiçbir toplum yoktur ki biz ona elçiler göndermiş olmayalım’ gibi bir ibareyle tanımlıyor. O yüzden de biz tevhit kavramının yeşil bayraklarla ve sarıklarla ifade edilmesini doğru bulmuyoruz” (E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

¹¹⁰Eren Erdem’e göre egemenler, İslam’ı kapitalizm ve emperyalizmin genel çıkarları doğrultusunda kullanmakta ve dinin ritüelleşmiş geleneğini toplumsal boyutundan uzak bir biçimde yorumlamaktadır. Erdem, bu kesimlerin inandığı anlamdaki dinin “şirk dini” ve “afyon din” olduğunu ifade etmekte ve bunu İhsan Eliaçık’ın da kullandığı “Abdestli Kapitalizm” kavramı çiftiyle özetlemektedir. Ona göre; “Abdestli Kapitalistler; Allah’a inanan, Hac ziyareti yapan, sermaye biriktiren, hegemonya oluşturan, toplumsal sınıf ve çelişkiler üreten, geleneği ve elitist gibi özelliklere sahiptir.” Aynı zamanda bu kavram çiftini kitap ismi olarak kullanan Erdem’in bu görüşleri ve “Abdestli Kapitalizm” kavramını tartıştığı eseri için bkz. Eren Erdem. (2012). *Abdestli Kapitalizm*. 6.Baskı. Destek Yayınları, İstanbul, ss.48.

problemlere çözüm üretmek için mücadele eden, geleneğin “hurafe” boyutuna eleştiri yönelten, rasyonel, toplumcu, müdahaleci ve ezilenlerin safında konumlanan bir anlayışı temsil etmektedir.¹¹¹ Dini bu şekilde ikili okuyan bu görüşe göre tarihin savaşı, “ezilenlerin dini”yle “egemenlerin dini” arasında cereyan etmiştir ve bugün de devam etmektedir:

“Şunu açık biçimde ifade etmek gerekir ki; bugün yaşatılan dinle Hz. Resul’ün savaştığı ‘müşrik ideoloji’ arasında fark yoktur. Öylesine ki; Kur-an ve tarih verilerine baktığımızda, Bedir’de karşılaşan iki düşman topluluğun ikisinin de namaz kıldığını, Allah’a itaat ettiğini ve Hac ritüelini uyguladığını görürüz. Peki nedir bu savaşın nedeni? Bu ve menşei diğer savaşların tamamı, ‘Abdestli kapitalistler’ ile ‘Selam devrimcileri’ arasında cereyan etmiştir”(Erdem, 2012:27).

Devrimci Müslümanlar, teoride benimsedikleri görüşlerini günlük hayata taşımak için de çalışmalar yürütmektedir. Örneğin Rebeze Kültür Evi bünyesinde yapılan çalışmalar kolektif ve dayanışmacı bir zeminde işlemekte ve herhangi bir liderin olmadığı “yatay” bir örgütlenme üzerinden şekillenmektedir. Bununla beraber ekonomik olarak da dayanışmacı ve eşitlikçi bir model geliştiren Devrimci Müslümanlar, tıpkı KAMU-DER gibi Rebeze Kültür Evi’nde kolektif bir çalışma süreci sonucunda oluşan üretimi ortaklaşacı bir anlayışla ve eşit bir şekilde kullanmaktadır. Sol ve seküler dünya görüşüne sahip kesimlerin, ateistlerin ya da farklı dinden insanların da aktif olarak içerisinde yer aldığı bir hareket olan Devrimci Müslümanlar, çok-kimlikli yapısıyla kimliksel farklılıklara odaklanmayı bir kenara bırakmakta, muhalif oldukları ve ideolojik olarak ortaklaştıkları kesimlerle birlikte mücadele arayışına girmektedirler.¹¹² Dolayısıyla teorik ayrılıklarla uğraşılmamakta, pratik mücadele alanlarında bir buluşma zemini aranmaktadır.

¹¹¹ “Tefekkürsüz/düşünmeksizin inanılan din algısında toplumcu bir taraf yoktur. Namazı kıl, orucu tut, cennete git!? Bu Mekke putperestliğinin hortlamış halidir! Çünkü toplumsal duyarsızlığı eşeleyen ve sömürüye karşı hiçbir refleks göstermeyen bir inanç, reddedilmesi gereken, sömürü yandaşı bir afyondur!” Bkz. Erdem, a.g.e., ss.35.

¹¹² “Ve aynı zamanda burada en temel duyarlılık noktası şu; biz kendimizi Müslüman olarak tanımlıyoruz; fakat burada Gayr-i Müslim arkadaşlar da var. Yani kendisini Müslüman olarak tanımlamayan arkadaşlarımız da var. Bu arada gayr-i müslimlerle beraber farklı siyasal köklerden gelen insanlar da var. Bunlar arasında bir temel ilişki biçiminin eşitlik ilkesine bağlı olması gerektiği kanaatindeyiz. Yani kimsenin etnik kökeni, hiç kimsenin inanç grubu, hiç kimsenin mezhebi bizim için bağlayıcı değildir. Çünkü tevhitte anladığımız şey farklı bir şey” (E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

3.2.3. Emek Ve Adalet Platformu

Emek ve Adalet Platformu, 2011 yılının Ocak ayında İstanbul Fatih'te kurulan,¹¹³ İslamî ve sol düşüncüyü benimseyen farklı kesimlerin buluşma alanı olmayı amaç edinen bir oluşumdur. Platformun içerisinde hem İslam'ı ülkenin bir gerçekliği olarak gören ve istenilen bir dönüşümün ancak İslam gerçekliğini kabul etmekle mümkün olacağına inanan sol görüşlü aktivistler yer almakta, hem de sol ideolojiyi muhafazakâr algının kabul ettiği ezberlerin ötesinde değerlendirebilen ve “sınıf”, “emek” ve üretim ilişkileri gibi mevcut kapitalist problemlerin anlaşılmasını sağlayabilecek bir düşünce biçimi olarak gördükleri sol temalardan istifade etmek yoluna giden Müslüman gençler yer almaktadır. Sermaye karşısında yoksulların hakkı ve hukuku için “sosyal adaletçi” bir çizgide mücadele eden Emek ve Adalet Platformu, içerisinde kendisini *sosyalist*, *anarşist*, *Müslüman*, *İslamcı* gibi kimliklerle tanımlayan farklı ideolojik ve dinsel iklimlerden gelen aktivistlerin yer aldığı bir oluşumdur. Bu hareket, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde “sol” ve “sağ” gibi ayrı kategoriler içerisinde bulunan ve birbirlerine karşı ürettikleri önyargılar sebebiyle uzak kalmış olagelen toplumsal kesimlerin geçmişteki tutumlarından farklı olarak; ortak amaç için mücadele edenlerin birlikte hareket edebilmesi gerekliliği üzerine şekillenmiştir. Bu “buluşma alanı” düşüncesi, “sosyal adalet” mücadelesi veren İslamcılar ile sosyalistlerin geçmişten gelen önyargı ve nefretlerini bir kenara bırakıp fikirsel ve eylemsel bir zeminde birlikte hareket edilebilecek bir “damar” oluşturmayı amaç edinmiştir. Diğer bir ifadeyle platform, birbirlerine karşı algıları siyasal önyargılarla şekillenmiş İslamcılar ve sosyalistler arasındaki ötekiliği kırmak için “negatif ayıklama” yöntemini benimseyerek İslam'ın sağ siyasetten, solun da ‘Kemalizm’den ayrıştığı yeni bir ufku inşa etmeyi amaç edinmiştir (Koca, 2013:80). Dolayısıyla temel ilkelerinde de açıkladıkları üzere Emek ve Adalet Platformu, “Ülkemizde bugüne kadar insanları köleleştiren sistemlere karşı farklı değer, inanç ve felsefelere dayanarak mücadele edenlerin birlikte tartışıp eyleyebilecekleri bir zemin inşa etmeyi hedefler.”¹¹⁴

Emek ve Adalet Platformu, isminden de anlaşılacağı ve internet sitesinde yayınladığı “Emek ve Adalet Platformu İlkeleri”nde de ısrarla vurguladığı üzere,

¹¹³ Emek ve Adalet Platformu'nun merkezi İstanbul'da İslamî hareketlerin faaliyetlerinin yoğun olduğu Fatih semtinde bulunmaktadır. Öte yandan 2013 yılının Aralık ayı itibarıyla Platform, Ankara'da da bir şube açmıştır.

¹¹⁴ Bkz. “Emek ve Adalet Platformu İlkeleri”, 23 Şubat 2013, <http://www.emekveadalet.org/bizkimiz> , (13.11.2013).

“emek” ve “adalet” kavramlarını mücadelesinin merkezine koymaktadır. “Kula kulluğa ve sömürüye son!” sloganını önemle vurgulayan platform, kapitalist sistemde sömürüldüğünü ve hak etmediği bir ücret karşılığında emeğini satmak zorunda kaldığını düşündüğü işçinin hak ve hukuku için sermaye karşısında mücadele etmek gerekliliğine inanmaktadır. Bu sebeple platform, “emek” söylemine önem atfetmekte ve eylemleri aracılığıyla bu söylemi pratiğe de taşımaktadır. Öte yandan Emek ve Adalet Platformu’nu diğer oluşumlardan (özellikle KAMU-DER ve Devrimci Müslümanlar’dan) ayıran en önemli özelliğin, İslamî “geleneğe” yapılan olumlu vurgu olduğu görülmektedir. Geleneğe yapılan bu vurgu, “aydınlatmacı” ve “bilmiş” bir yöntemin aksine halkın değerlerine saygılı olan bir karakterdedir (Koca, 2013:89-93).

Platformun kuruluşunda, HAS Parti kapanmadan önce bu partide aktif faaliyetler yürüten gençler de yer almıştır. Örneğin; biri geçmişte Milli Görüş hareketinde bulunmuş ve kendisini İslamcı olarak tanımlayan, diğeri ise geçmişte sol hareketler içerisinde bulunmuş olan platform üyesi iki görüşmeci, platformun ortaya çıkış serüveninin HAS Parti ile olan ilişkisini şöyle anlatmaktadır:

“İlk kurulduğundan bu yana zaten içinde bulundum. HAS Parti’den kısa bir süre sonra kuruldu. Emek ve Adelet’i HAS Parti’nin alt grubu zannedenler olsa da böyle değil aslında. Emek ve Adelet’te HAS Parti’nin gençlik kollarında çalışmış arkadaşlarımız var. Ben de öyleyim ama Emek ve Adalet, HAS Parti’den direktif alan bir grup değil” (5. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Kadın).

“İhsan Eliaçık ile tanışmamdan sonra HAS Parti kuruldu. HAS Parti’nin kuruluş sürecinde yer alan arkadaşlar vardı. O arkadaşlar Emek ve Adalet diye bir oluşum kurdular. Emek ve Adalet’in ismi yokken, ismi konurken biz beraberdik; beş, altı kişi vardı. O zaman Emek ve Adalet’in kurulması planlanıyordu. Has Parti süreci vardı; ama o zaman da Numan Kurtulmuş’a çok güvenilmiyordu. Ne olacağı belli değil diyorlardı. Oradan Emek ve Adalet doğdu. Emek ve Adalet’te daha demokratik, otorite ve hiyerarşinin olmadığı, kararların ortak alındığı bir yapı olsun diye bir şey ortaya çıktı ve orada kuruluşundan itibaren bulundum ben” (9. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Emek ve Adalet Platformu aktivistleri, bu harekete katılmadan öncekiyle katıldıktan sonraki düşünceleri arasında önemli bir dönüşümün olduğunu vurgulamıştır. Hem sol ve hem de İslamî gelenekten gelenlerin pratik tecrübelerle düşünsel anlamda bir değişim sürecine girdiği görülmüştür.¹¹⁵ Örneğin geçmişte

¹¹⁵Bir görüşmeci bu harekete katıldıktan sonraki dönüşümünü şöyle anlatmaktadır: “*Emek ve Adalet’e girdikten sonra şey diyebilirim yani, emek meselelerinin önemi, Müslümanların buna karşı olan mesafesini daha fazla gözlemlediğimi söyleyebilirim. Emek meselelerini artık kendi meselem gibi benimsediğimi söyleyebilirim yani*”(20. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Kadın).

Milli Görüş Hareketi içerisinde bulunmuş; fakat sonrasında HAS Parti ile tanışmış olan bir görüşmeci, bu parti ile tanışmadan önceki düşüncelerinin klasik İslamcılığın sola dair önyargılarıyla şekillendiğini, fakat HAS Parti ile tanıştıktan sonra sol ile ilgili düşüncelerinde önemli dönüşümlerin yaşandığını ifade etmiştir. Bu görüşmeci, HAS Parti ile tanıştıktan sonra “emek” ve “işçi hakları” gibi olgularla ilgili duyarlılığının arttığını ve bu sürecin sonunda Emek ve Adalet Platformu’na katıldığını şöyle vurgulamaktadır:

“Bendeki bu dönüşüm HAS Parti ile oldu. Zeki Hoca’yı (Zeki Kılıçarslan) tanıdık, Mehmet Bekaroğlu’nu daha yakından tanıdık. Çünkü Milli Görüş’te şöyle bir sıkıntı vardı: Milli Görüş, hani kötülemez maksadıyla söyleyemiyordum ama bazı konuların etrafında sadece, hani Filistin meselesi olsun, başörtüsü meselesi olsun, sadece o konularla sınırlıydı. Yani Kürt meselesiymiş, emek ve adalet meselesiymiş, işçi sorunuymuş, bunlara çok yabancı gibiydik. Türkiye’de yaşıyoruz ama sanki hiç bu sorunlar yok gibi zannediyorduk. HAS Parti’de bu sorunlar da konuşulunca bu meselelerin var olduğunu; fakat haberdar olmadığımızı anladık. Biz Müslümanız, bizim bunları da savunmamız lazım ve bu süreç bize bir farkındalık sağladı. Bir de şey var tabii, bir solcu-komünist nefreti vardır Müslümanların içinde, Milli Görüş içinde falan. Ya bu biraz da, tanımadan yargılamak gibi bir şey oluyordu. Biz sürekli öyle bir çevrede yetiştik, hani “komünisttir, kötüdür, dinsizdir, inançsızdır” tarzında. Biraz hani bunlardan uzak tutulduk (...) HAS Parti’yle birlikte bende bu emek bilinci oluşmaya başlamıştı zaten. Bir de tanıştığım insanlar hani, anarşist kesimden gelen vardı, komünist kesimden, sol kesimden gelenler vardı. Hani bende geçmişten gelen bazı öğrenilmiş şeyler vardı; ama gerçekten çok iyi insanlarla tanıştım. Onların dine bakış açıları benim için önemliydi; ama klasik TKP bakışıyla bakmadıkları için çok samimi buldum. Bu çok önemli, bu yüzden kaynaşma sürecimiz hızlı oldu”⁽⁵⁾. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Kadın).

Emek ve Adalet Platformu, özellikle “emek” olgusunu temel ilke olarak benimsemesinin bir gereği olarak işten atılan ya da sendikalaşma mücadelesi veren işçilere destek vermekte, düzenledikleri eylemlere katılmakta ve onlar için kermesler düzenlemektedir.¹¹⁶ Kermesler, İslamî cemaatler tarafından genellikle kendi cemaatlerinin faaliyetleri için gelir getirici bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu

¹¹⁶ Platform, sendikalaştıkları gerekçesiyle 2012 yılında işten çıkarılan TEXİM (Texim Giyim Sanayi ve Ltd. Şti.) işçilerinin eylemlerine destek vermiş ve onların masraflarını karşılamak amacıyla bizzat işçi aileleriyle birlikte hazırlanan yemeklerin satıldığı kermesler düzenlemiştir. Emek ve Adalet Platformu’nun TEXİM direnişine verdiği destek ile ilgili ayrıntı için bkz. “Taksim İşçileri ile Dayanışma Kermesinin Ardından”, 10 Ekim 2012, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/5809>, (13.11.2013). Öte yandan işçilerle dayanışma kermesleriyle beraber platform; evsizler ve göçmenler ile ilgili eylem ve kermesler de düzenlemiştir. Platformun evsizler için yaptığı eylem için bkz. “Birimiz Üşüyorsa Herkes Üşür’ Eyleminin Ardından: Notlarımız ve Basına Yansıyanlar”, 31 Ekim 2011, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/1891> (13.11.2013). Platform, bu eylemlerden ve yardımlardan elde edilen gelirlerle evsizlerin barınma ihtiyacını karşılayan bir ev kiralamıştır.

anlamda Emek ve Adalet Platformu'nun işten çıkarılan işçilerin masraflarını karşılamak için kermes düzenlemesini, İslamî bir yöntemin “emek” lehine kullanılması şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu deneyimi, Türkiye’de sol hareketlerin ilgi alanı olarak görülen işçi mücadelesini, İslamî cemaatlerin bir yöntem olarak kullandığı kermeslerle buluşturan bir melezlik alanı olarak görmek gerekir. Zira Emek ve Adalet Platformu, Türkiye’de daha önce İslamî gelenekte örneğine pek rastlanmayan bir biçimde “emek” lehine yaptığı vurguyu İslamî bir temelde ortaya koymaktadır. Bu paralelde mevcut sorunların kapitalizmden kaynaklandığını düşünen platform üyeleri, bu problemlerin çözüm yolunun “emek” kategorisini yani işçi sorunlarını dikkate almaktan ve bu alanda pratik çalışmalar yapmaktan geçtiğine inanmaktadır. Örneğin kapitalizm karşısında “emeğin” safında yer almanın gerekliliğine vurgu yapan bir görüşmeci, işçi eylemlerine İslamî bir duyarlılıkla destek vermenin daha önce Türkiye’de görülmemiş bir durum olduğunu ifade etmekte ve işçilerin Müslüman bir platformu davetini şöyle anlatmaktadır:

“Casper işçilerinin eylemine katıldık İhsan [Eliaçık] Hoca’yla beraber. İlk defa bir ilahiyatçı orada işçilere konuştu. Kur-an ayetlerinden bahsetti. Belki de ilk buluşmaydı o. Bunun bir ihtiyaç olduğu şuradan görülüyor. İşçiler çağırıyor aslında. “Patron bizi şöyle suçluyor. Bunlar zaten komünistlerin aracı haline gelmiş, bir Müslüman yok mu bize sahip çıkacak?” diye işçiler çağırıyor aslında İhsan Hoca’yı ve Emek Adalet’i”⁹. (Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Emek ve Adalet Platformu'nun kamuoyunda en çok ses getiren eylemleri ise 2012 yılının Ramazan ayında gerçekleştirilen ve “Lüks Otel İftarlarını Protesto” olarak adlandırılan eylemlerdir.¹¹⁷ Lüks otel önlerinde gerçekleştirilen bu eylemler, İslamî bir ibadet olan orucun lüks tüketim pratiğine dönüştürülmesine karşı geliştirilmiştir. Öte yandan platform, düzenli aralıklarla okuma grupları oluşturmakta ve belirledikleri alanlarda okuma ve tartışma günleri düzenlemektedir. Bu kapsamda İslam iktisadı okumaları, kent ve kentsel dönüşüm ile ilgili okumalar, tefsir okumaları, İslam ve sosyalizm ilişkisine dair okumaların ve tartışmaların yapıldığı “İslam ve sosyalizm ilişkisi örnekleri” adlı toplantılar ve Perşembe günleri alanında uzman yazar ve akademisyenlerin söyleşiler yaptıkları “Perşembe sohbetleri”

¹¹⁷ Platformun lüks oteller önünde gerçekleştirdiği eylemler için bkz. “Otelde değil, önünde iftar”, 7 Ağustos 2011, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/1261>, (14.11.2013). Platformun düzenlediği ve “Kardeşlik İftarı” olarak adlandırdığı iftarlarla ilgili e-bülten için bkz. “Kardeşlik iftarları 2012–E-Bülten”, 1 Ekim 2012, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/5737>, (14.11.2013).

düzenlemektedir.¹¹⁸ Bununla beraber platform, evsizlere dair kapsamlı bir rapor yayınlamış ve işçilerin hak mücadeleleri temalı bir sempozyum düzenlemiştir. Platformun bazı üyeleri, 2013 yılının Haziran ayında tüm ülkeye yayılan Gezi Eylemleri'ne de katılmıştır. Gezi eylemleriyle ilgili düzenledikleri forum ve basın açıklamasının sonuç metni olarak hazırladıkları ve imzaya açtıkları açıklama, önemli isimlerin de destek vermesiyle kamuoyunda geniş bir yankı uyandırmıştır.¹¹⁹

Emek ve Adalet Platformu'nun gerçekleştirdiği okuma ve eylemlerin, bu hareketin teoriyi pratiğe dönüştürmesinin imkânını sağladığı söylenebilir. Zira günlük hayatta yaşanan problemlerin platform üyeleri tarafından teorik çerçevede anlaşılması için bir işlev olma özelliği gösteren entelektüel okumalar, pratik tecrübelerle birleşerek bir tür *praxis* ortaya koymaktadır. Zira Emek ve Adalet Platformu, “bilgi” ve “eylem”in iki ayrı unsur olmadığını, bunların bir bütün olduğunu düşünmekte; bu bütünlüğün ise teorinin gündelik hayatta ezilenlerle birlikte deneyimlenerek ve pratikle buluşarak ortaya çıkabileceğine inanmaktadır. Örneğin *Özgür Yazarlar Birliği*'nin 24 Şubat 2012 tarihinde, “Neo-Liberal Dönemde İslamcılık” tartışmalarının son halkası olarak örgütlediği “İslamcılık Ne Önerbilir?” başlıklı paneli için, Emek ve Adalet Platformu'nu temsilen kaleme alınan bildiriye bu düşünce şöyle savunulmaktadır:

“Bilgiyle eylemi birbirinden ayrı iki unsur olarak düşünmüyoruz. İkisini bir bütün olarak ele alan, düşünürken eyleyen, eyleyen düşünürken bir metodu benimsiyoruz. Mazlumlar, mustazaflara yol göstermek, kılavuzluk etmek, öncü olmak gibi bir misyonumuz yok. Beraber aramaya, öğrenmeye ve direnmeye talibiz. Öğretmekten çok, öğrenmeye inanıyoruz.

¹¹⁸ Emek ve Adalet Platformu'ndan bir görüşmeci, platformun teorik bir altyapının eksikliği sebebiyle teorik zemini sağlamlaştırmaya yönelik okuma faaliyetleri yaptığını vurgulamaktadır. Zira görüşmeciye göre Müslüman bir Marx'ın ve Türkiyeli bir Seyyid Kutub'un olmaması, teorik zemindeki boşluğu farklı okumalarla doldurmayı zorunlu kılmaktadır: “*Emek ve Adalet, yapmaya çalıştığı siyasetin bilgisini üretiyor. Çünkü Türkiye’de bu siyasetin bilgisi yok. İslamcı dediğimiz zaman aklımıza gelen bir sürü şey var. Emek ve Adalet aklımıza gelmeyen şeylerin bilgisini üretmeye çalışıyor. Geçte sene yapılan “İslam İktisadı okumaları”, Müslüman bir Marx’ımızın olmayışının bir eksikliğini doldurmaya çalışan mütevazı, el yordamı çabalarıdır. Bunun dışında doğrudan İslamî hukuk kaynaklarından, fıkıh kaynaklarından yapılan taramalar tefsir çalışmaları var. Bunlar daha entelektüel faaliyetleri oluşturuyor. Çünkü doktriner bir malzememiz yok elimizde. Memlekette de bir Kutub’umuz olmadığı için...*” (17. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

¹¹⁹ Ali Bulaç, Cihan Aktaş, Mehmet Bekaroğlu, Mehmet Efe, Ümit Aktaş, Ahmet Faruk Ünsal, Ayhan Bilgen ve Yıldız Ramazanoğlu gibi İslami camianın önde gelen isimlerinin de imzalarıyla katkı sunduğu açıklamanın tam metni ve imzacılar için bkz. “Taksim Gezi Parkı Eylemleri Hakkında Açıklama”, 14 Haziran 2013, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/9716>, (14.11.2013). Bu bildiri, İslami camia içerisinde bir gerilimin yaşanmasına da sebebiyet vermiştir. Örneğin bildiriye imza atanlar arasında Mazlumder genel başkanı Ahmet Faruk Ünsal'ın, İstanbul şube başkanı Cüneyt Sarıyaşar'ın ve bazı yönetim kurulu üyelerinin olması, Mazlumder'e üye olan Abdurrahman Dilipak ve İHH yönetim kurulu üyesi Gülden Sönmez'in istifalarına ve çeşitli tartışmalara sebep olmuştur.

Hak ve adalet mücadelesinin omurgasına kemik değil, kalsiyum olmak istiyoruz”(Büyükcoşkun, 2013).

Her ne kadar kendi içlerinde herhangi bir hiyerarşinin, ya da daha doğru bir ifadeyle öne çıkan figürlerin olduğu kabul edilmese de hem KAMU-DER’de hem TOKAD’da ve hem de Devrimci Müslümanlar’da karizmatik isimler bulunmaktadır. Fakat Emek ve Adalet Platformu’nda bu söz konusu değildir. Zira platform, aktivistlerin herhangi birinin ön planda olmasına izin vermeyen “yatay” bir örgütlenme biçimini esas almaktadır.

3.2.4. Toplumsal Dayanışma Kültür Eğitim Ve Sosyal Araştırmalar Derneği (TOKAD)

TOKAD, 2007 yılında Ahmet Örs ve beraberindeki arkadaşlarının Tokat’ta kurduğu,¹²⁰ kapitalizme ve emperyalizme karşı muhalefetini İslamî zeminde yürüten bir dernektir.¹²¹ Dernek, geçmişte farklı İslamî hareketlerde bulunmuş aktivistlerin ilerleyen yıllarda bir araya gelerek oluşturduğu İslamcı bir harekettir.¹²² TOKAD, yukarıda ele aldığımız üç oluşumdan (KAMU-DER, Devrimci Müslümanlar, Emek ve Adalet Platformu) farklı olarak tamamen İslamcı karakterli bir siyasal muhalefet yürütmektedir. Diğer üç oluşum da seküler/sol ve İslamcı/Müslüman bir dünya görüşüne sahip kesimlerin ortak bir zeminde mücadele yürüttüğü oluşumlardır. Fakat TOKAD, sol hareketlerle birlikte eylemler düzenlemekle birlikte, üyelerinin tamamının siyasal kimliğini İslamcı olarak tanımladığı bir oluşumdur.¹²³

Siyasal İslamcı düşünce yapısını benimseyen dernek üyelerinin bu siyasal ilgisi zamanla Türkiye’deki diğer İslamcı hareketlerden farklı olarak emek ve sermaye çelişmesine doğru bir değişim süreci geçirmiştir. Diğer bir ifadeyle burada klasik anlamdaki İslamcılıktan farklı olarak anti-kapitalist söylemlerin güçlü olduğu yeni bir İslamcı dil inşası söz konusu olmuştur. Bu değişim süreci, Türkiye’deki siyasal İslamcılığın ve İslamî hareketlerin dönüşümüyle ve iktidarla olumlu anlamda

¹²⁰ Dernek, 2013 yılının Haziran ayında kurucularından Ahmet Örs’ün İstanbul’a yerleşmesiyle birlikte faaliyetlerini Tokat’a ek olarak İstanbul’da da sürdürmeye başlamıştır.

¹²¹ Dernek, ilk kurulduğu yıllarda muhalif söylemleri klasik İslamcılığı çağrıştıran bir karakterde faaliyetlerde bulunmuştur. Fakat ilerleyen süreçte kapitalizm ve emperyalizm karşıtı karakteri baskın bir İslamcı kimlik benimsenmeye başlanmıştır.

¹²² Örneğin dernek kurucusu Ahmet Örs, TOKAD derneğini kurmadan önce siyasal İslamcı bir çizgide yayın anlayışı benimseyen Haksöz Dergisi çevresiyle birlikte hareket etmiş ve İslamcı sivil toplum örgütü olan Özgür-Der’de aktif olarak faaliyet yürütmüştür. AKP iktidarından sonra özellikle AKP’nin ikinci hükümet döneminde bu çevrelerle yollarını ayıran Örs, 2008 yılında arkadaşlarıyla birlikte kurduğu TOKAD derneğinde anti-kapitalist ve “emek” söylemini merkeze alan bir siyasal İslamcı görüşü benimsemeye başlamıştır.

¹²³TOKAD’lı görüşmecilerin neredeyse tamamı muhafazakâr ve gelenekçi bir İslam anlayışını benimseyen yakın bir çevrede yetişmiştir. Öte taraftan dernek, geçmişte Milli Görüş hareketi ya da radikal ve siyasal İslamcı hareketler içerisinde aktif olarak yer almış üyelerden oluşmaktadır.

geliştirdiği münasebetle birlikte hız kazanmıştır. Bununla beraber, dernek üyelerinin fikrîsel dönüşümünde Ahmet Örs’le tanışmanın da büyük bir etkisinin olduğu görülmektedir. TOKAD’lı görüşmecilerin neredeyse tamamı, düşünsel seyirlerini etkileyen en önemli ismin Ahmet Örs ve onunla tanıştıktan sonraki süreçte okudukları eserler olduğunu vurgulamıştır:

“Yani nasıl diyeyim, Nur Cemaati’ne dâhildim, hani sürekli ablalara falan giderdik. Fethullah Gülen’inkileri okuyorduk işte, çok şey anlamıyordum tabi. Ama sonunda lisede Ahmet Örs’le tanıştım, edebiyat hocamdı, öyle tanıştım bu dernekle. İlk okuduğum kitap Ali Şeriatî’nin Anne Baba Biz Suçluyuz eseri idi. O kitabı okur okumaz bütün düşündüğüm her şey yıkıldı diyebilirim yani”(10. Görüşmeci, TOKAD, Kadın).

1980’li ve 90’lı yıllarda faaliyet sürdüren radikal İslamî hareketlerin muhalif duruşu; anti-kapitalist söylemlerden uzak, anti-emperyalist bir çizgide, “emek” yanlısı ve işçi sınıfı lehine söylemlerin geri planda olduğu bir karakterle şekillenmiştir.¹²⁴ Ahmet Örs’e göre geçmişte kendisinin de dahil olduğu İslamî hareketlerin “emek” meselesine ve anti-kapitalist duyarlılığa dair olması gereken bir sınav verememesinin sebebi, dönemin siyasal ve İslamî tasavvuruyla ve 28 Şubat’la sonuçlanan siyasal süreçle yakından ilişkilidir. Bu süreçte İslamî hareketlerin yaşadığı dönüşüm onları iktidarla iyi ilişkiler geliştirdikleri bir zeminde temel İslamcı söylemlerinden uzaklaştırmış; fakat bazı İslamcı hareketlerin ise söylem zeminini muhalif bir mecraya taşımıştır. TOKAD oluşumu, böyle bir sürecin sonunda kapitalist politikalara karşı emek yanlısı bir İslamî söylem geliştirmiştir. AKP’nin iktidarı ile birlikte iyice pekiştiği düşünülen sermaye yanlısı politikalar ve global sistemin ekonomi-politiği ile geliştirilen iyi ilişkiler, TOKAD derneğinin eylemlerinin niteliğinde de önemli değişimlerin yaşanmasını sağlamıştır. Örs’e göre “artık birinci saldırgan güç” olan küresel kapitalizmin ve onun bir taşeronu olan AKP’nin kendini pekiştirdiği süreçle birlikte TOKAD’ın da temel muhalefet söylemlerinde değişimler görülmeye başlanmıştır. Bu dönüşümün özellikle İslamî kimliğe karşı uygulanan yasağcı dayatmalara tepki olarak gerçekleştirilen eylemlerden, “emek” lehine ve kapitalizm aleyhine gerçekleştirilen eylemlere doğru

¹²⁴ Örs’e göre bu dönemde etkili olan İslamcı hareketlerin okudukları kaynaklar da kapitalizmden ziyade emperyalizm söylemini ön plana çıkarmıştır. Bu dönemde İslamî hareketleri etkileyen bir isim olarak Mısırlı Seyyid Kutub’un *İslam’da Sosyal Adalet* adlı eseri pek okunmamış, bunun yerine İslamî hareketlerin manifestosu olarak bilinen *Yoldaki İşaretler* kitabı okunmuştur. Örs’e göre Kutub’un *İslam’da Sosyal Adalet* kitabı Türkiye’de özellikle son yıllarda anti-kapitalist bir kimliği benimseyen kesimlerce okunmaya başlanmıştır. Bununla beraber Ali Şeriatî gibi kapitalizmi ve emek meselesini çözümleyen Müslüman yazarlar da okunmaya başlanmıştır (A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

bir zeminde geliştiği görülmüştür. Daha önce namaz, başörtüsü, Filistin meselesi, İmam Hatip’ler gibi konularda eylemler düzenleyen TOKAD’ın söylemi, AKP’nin iktidarının ilerleyen dönemlerinde sosyo-ekonomik sorunlarla ilgilenen bir boyuta taşınmış, sınıfsal ve kapitalizm karşıtı bir itiraza dönüşmüştür:

“TOKAD derneğinin oluşumundan sonraki süreç özellikle AKP iktidarının kendini pekiştirmesi, gücünü pekiştirmesi, böyle yerel ve küresel kapitalist ilişkiler içinde kendisine sağlam bir rol üstlenmesi ki bize sorarsanız küresel kapitalizmde AKP’nin rolü taşeron bir roldür. Küresel sermayenin Türkiye’ye “ılımlı İslam” eliyle daha rahat bir şekilde yerleşmesini amaçlamaktadır. Tabii bunun anlaşılması biraz güç oldu bazı İslamî çevreler tarafından. Ama biz ilk baştan beri biraz mesafe koyduk. Siyaseten de desteklemedik. Her zaman eleştirel bir duruşumuz oldu. TOKAD derneğinin de söylemi İslamî kimlik hassasiyetlerinden anti-kapitalist bir sürece, emek sömürüsüne doğru evrildi işin açıkçası. Çünkü bizim sitemizi inceleyebilirsiniz orada materyaller var. Orada mesela ilk yapılan eylemler, seminerler işte nedir, Kur-an, Sünnet anlayışıyla ilgili seminerler olmuştur. Eylemler başörtüsüdür. Çünkü konjonktür öyleydi. İşte namaz karşıtıdır. İşte namaz karşıtı uygulamalar protesto edilmiştir. Efendim işte katsayı, Gazze-Filistin. Bunlar öne çıkar. Bunlar bugün de var ama ondan sonra yavaş yavaş olay şeye kaymıştır. İşte 1 Mayıs, işte Tekel Eylemleri, asgari ücret protestoları, küresel kapitalizmle mücadelede günlerinde zincirlerle küresel muhafetle dayanışma, boykot, grev...”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Örs’e göre 2002’den sonraki süreçte “İslamcılığın devletleştirilmesi” gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Zira bu süreç, her şeyin neo-liberal politikalar lehine “talan ve yağmacılara peşkeş çekilmek için özelleştirildiği” ve İslamcılığın ülke ve dünya halkları için, bütün ezilen sosyal ve siyasal katmanlar için bir umut olmaktan çıktığı bir süreçtir (Örs, 2011). İslamcılığın bu sebeple “kirlendiğini” ve “yıpratıldığını” düşünen Örs’e göre olması gereken İslamî hareket biçimi; ezilenin ve sömürülenin yanında olan ve özgürlük savaşını veren bir karakterdedir:

“Kendime yakıştırdığım İslamcılık siyasi vurgusu öne çıkmış, yeryüzünde işte müstekbirlere zalimlere karşı direnişi, adaleti, özgürlük savaşını veren bir tutum. Hem bireysel hem de toplumsal bir tutum olarak değerlendiriyoruz ama şu tehlikenin de farkındayız yani. İslamcılık Türkiye’de kirlenmiş, yıpratılmış bir kavram. Özellikle salt siyasal politik bir söylem gibi algılanıyor. Dolayısıyla ben kendimi değerlendirirken tanımlarken veya bizim çizgimizi İslamcılığın yanı sıra bir de İslamî hareket kavramını aslında kullanmayı öneriyorum”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

TOKAD üyeleri, dünyada ve Türkiye’de halihazırda yaşanan problemler olarak gördükleri kapitalizm, emek sömürüsü ya da neo-liberalizmi anlamaya dönük herhangi bir İslamî entelektüel faaliyetin ve eserin olmadığını düşünmektedir. Dernek üyeleri, maruz kaldıkları küresel problemlerin anlaşılması noktasında “teorik

altyapılarını sağlamlaştırma” ihtiyacı hissetmekte ve bunun için sol ve sosyalist yayınlardan yararlanma yoluna gitmektedirler.¹²⁵

“Yani mesela Fikret Başkaya’ların da bize çok katkısı olduğuna inanıyorum. Paradigmanın İflası çıktığından bugüne değin, özellikle son dönemde işte değişik üniversite yayınları olsun işte sol ve sola yakın çevrelerin yayınlarında olsun, tabii bunların kahir ekseriyetli çevre kitabı olmak üzere; kapitalizm, liberalizm, neo-liberalizm bağlamında eserler bizim teorik zeminimizin sağlamlaşmasına yardımcı oldu. Genel o işleyişi çözümlen olumsuz taraflarını mahkum eden ve bunu Kur-an’la, İslam’la birlikte değerlendirebilen bir altyapı olduğunu zannetmiyorum. Çünkü bizim İslamcılık tarihimiz tasavvuftan ayrışma, sahih bir Sunnet anlayışını netleştirme ve sağlam bir Kur-an anlayışı inşa etme soyut çizgisi üzerinden ilerledi”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Sendikacılığın sola ait bir eylem alanı sayılıp soğuk karşılandığı geleneksel İslamcı düşünceden farklı olarak TOKAD, örgütlü mücadeleye imkân tanıyan sendikacılığı, kapitalizmin ve neo-liberal politikaların ürettiği problemlere çözüm yolu olarak görmektedir. Örs, “bir türlü sendikal mücadeleyle yıldızı barışmayan İslamcı düşüncenin” bu tutumunu “süregiden sol karşıtlığına” bağlamaktadır. Türkiye’de uzun bir süre boyunca İslamcı düşüncede solun “dinsizlikle” eşdeğer olarak görülmesi durumu, sola ait eylem ve örgütlenme biçiminin benimsenmesine engel olmuştur. Bu bağlamda İslamî hareketlerin uzak durduğu sendikal mücadele, TOKAD düşüncesinde kurtuluşçu söylemin eyleme dönüşmesi yolunda önemli bir araç olarak görülmektedir. Örs’e göre “Sendikal mücadele, insanı egemenler karşısında köleleştiren, taşeronlaştıran, sadece piramitlere sırtında taş çıkarırken ölüveren biyolojik bir makine olarak gören kapitalizme karşı adalet ve özgürlük mücadelesi vererek doğru okumalar yapmanın vesilesi olmak zorundadır.”¹²⁶ Dolayısıyla “İslamcı sendika”, İslam’ı referans alan düşünsel ve eylemsel bir çizgide, kapitalizme ve emperyalizme karşı direniş hattı oluşturmalı, gelir adaletsizliğine, tabiatın yağmalanmasına vs. doğrudan taraf olabilecek bir yapıda olmalıdır:

“Asgari ücret uygulamasından işsizliğe, NATO konuşlanmalarından Kürt sorununa, 2-B yağmasından HES ifsadına kadar toplumsal muhalefette bırakalım önde olmayı neredeyse esamesi bile okunmayan bir tavır sergileyen İslamcı hareketler, sendikal mücadeleyi ihmal ettikçe, azgınlaşan kapitalizmin neoliberal aşamasında hakkaniyet ve adalet mücadelesinde

¹²⁵ Dernek ofisinde hem İslami ve sol yayınları hem de Radikal, Evrensel ve Agos gibi sol ve seküler eğilimli gazeteleri görmek mümkündür.

¹²⁶ “Bugün yerel ve küresel ayaklarıyla, dindar ve laik parçalarıyla iç içe geçmiş egemen kapitalizmin bütününe karşı topyekûn bir muhalefetin önünü açacak önemli bir kanaldır sendikal mücadele. İslamî toplumsal muhalefetin yeşermesinde önemli bir öncülük yapabilir. İktidar çevrelerinin her türlü toplumsal muhalefeti zora ya da gönüllü ilişkilere başvurarak ezdiği, yok ettiği bir süreçte bu çetin yolculuk sendikal mücadeleyle başlatılabilir.” Ahmet Örs. (2013a). “Sendikal Mücadele Diriltilebilir mi?”, <http://www.tokad.org/2013/01/14/sendikal-mucadele-diriltilebilir-mi/>, (15.11.2013).

yer alamayacak, toplumsal muhalefeti mobilize edip bir umut rüzgârı yakalayamayacaklardır”(Örs, 2012).

Bu bilinçten hareketle TOKAD derneğine üye eğitimciler, Eğitim İlke-Sen (İlkeli Eğitim ve Bilim Çalışanları Sendikası Dayanışma Derneği) adında bir eğitim sendikası kurmuştur. TOKAD hareketi, sosyo-ekonomik problemlere ve dolayısıyla “piyasa ekonomisine uygun bireyler” yetiştirmeyi amaç edinen Milli Eğitim sistemine karşı muhalefetini bu sendika aracılığıyla sürdürmektedir. Eğitim İlke-Sen, “sendikal mücadeleyi insanın izzeti ve onuruyla bağdaşmayan her türlü haksızlığa, ifsada ve sömürüye karşı adalet, özgürlük ve emek mücadelesi olarak” görmek ve bu mücadelesinin bir gereği olarak “emeğin hakkını ve ülke ve dünya genelinde sosyal ve iktisadi adaletin gerçekleşmesini temel hedeflerinden biri kabul” etmektedir. Bununla beraber sendika, “modern kölelik uygulaması” olarak kabul ettiği “asgari ücret, ücretli/sözleşmeli öğretmenlik, taşeronluk, 4/C ve esnek/güvencesiz çalışma gibi insanlık dışı uygulamalara karşı hak, adalet ve özgürlük temelinde mücadele” vermekte ve “insana dair her şeyi kapitalist ekonomi modeline uygun biçimde dönüştürmeyi hedefleyen neoliberal politikalara bütün boyutlarıyla karşı çıkarak, eğitimin piyasalaştırılmasını temel sorunlarından biri” olarak görmektedir. Kısacası “Eğitim İlke-Sen, yerel ve küresel kapitalizme karşı mücadeleyi temel ilkelerinden biri” saymakta “ve kendini, bu doğrultuda mücadele veren yerel ve küresel sendikal hareketin onurlu bir üyesi olarak kabul” etmektedir.¹²⁷

TOKAD hareketi, derneğin temel ilkeleri doğrultusunda çeşitli entelektüel faaliyetlerde bulunmakta, eylemler düzenlemekte ve basın açıklamaları yapmaktadır. Dernek merkezinde bulunan seminer salonunda her hafta Pazar günleri seminerler düzenlenmektedir. Öte taraftan dernek, sol ve İslamî örgütlerin bir araya gelerek oluşturduğu EKEB (Emperyalizme Karşı Eylem Birliği) platformunun da bir üyesidir ve bu platform çatısı altında düzenlenen eylemlere aktif olarak katılmaktadır.¹²⁸ “Türkiye’nin tamamen NATO’nun bir saldırı üssüne dönüştüğünü” düşünen

¹²⁷Eğitim İlke-Sen’in amaç ve ilkelerinin tam metni için bkz. “Amaçlarımız ve İlkelerimiz”. 17 Ekim 2012, <http://egitimilkesen.org/ilkelerimiz/> (15.11.2013). Bu noktada TOKAD’ın kurmuş olduğu Eğitim İlke-SEN’in İslamcı düşüncenin ilk sendikası olmadığını vurgulamak gerekir. İslami hareketin içerisinde geçmişte de (HAK-İŞ, Memur-Sen vb.) işçi ve eğitim sendikası kurulmuştur. Fakat ilk defa Eğitim İlke-SEN’in söylem ve eylemlerinde de görülebileceği gibi İslamcı bir sendika neo-liberalizme, emek-sermaye çelişmesine ve yapısal problemlere karşı bir retorik geliştirmekte, eylemsel itiraz sergilemektedir.

¹²⁸ Bildirisini Ahmet Örs’ün okuduğu ve Suriye’ye olası Amerika müdahalesine karşı gerçekleştirilen EKEB eylemi için bkz. “Suriye’ye Emperyalist Müdahaleye Hayır!”, 9 Eylül 2013, <http://www.tokad.org/2013/09/09/suriyede-emperyalist-mudahaleye-hayir/>, (15.11.2013).

TOKAD, gerçekleştirdiği eylemlerde Türkiye'nin "kapitalizmin jandarması" olan NATO'dan ayrılması gerektiğini vurgulamakta ve eylemlerinde Amerika bayrakları yakmaktadır. Dernek, NATO'ya ve onun İncirlik, Malatya ve İzmir'e kurulan Patriot füzelerine karşı çeşitli eylemler düzenlemiş ve itirazlar geliştirmiştir. İslamî hareketlerde bu "emperyalist işgale" karşı herhangi bir itirazın görülmediğine vurgu yapan Ahmet Örs, bu durumu geçmişte yaşanmış tecrübelerle atıf yaparak "6. Filo günlerinin" yeniden vücut bulması olarak yorumlamaktadır. Ona göre iktidarla kurduğu düşünsel ve siyasal yakınlık nedeniyle İslamî hareketlerin çoğu, Türkiye'nin bir NATO üssü olmasına karşı sessiz kalmaktadır(Örs, 2013b).

Anti-kapitalist Müslüman gruplar içerisinde 1 Mayıs eylemlerine ilk olarak katılan oluşum TOKAD'dır. TOKAD, 1 Mayıs'a 2008 yılında bir açıklamayla katılmış ve ilk 1 Mayıs yürüyüşünü 2009 yılında gerçekleştirmiştir. İslamî harekette sınıfsal söylem itibarıyla görülen ayrışma, AKM'nin 2012 yılının 1 Mayıs'ında gerçekleştirdiği yürüyüşle birlikte kamuoyunda tartışılmaya başlanmıştır. Her ne kadar kamuoyunda pek yer bulamamışsa da TOKAD'ın 2009 yılında 1 Mayıs yürüyüşü gerçekleştirmesi İslamî hareketlerdeki sınıfsal söylemin daha önceki yıllara dayandığını göstermektedir.¹²⁹ Tokat'taki sol örgütlerle birlikte solun önemli direniş sembollerinden olan 1 Mayıs eylemlerine İslamî kimliğiyle katılan TOKAD üyeleri, bu eylemlerde Kur-an'dan alınan ayetlerin yazılı olduğu pankartlar taşımış ve slogan atmışlardır.¹³⁰

Emperyalizme olduğu kadar, kapitalizmin sebep olduğunu düşündüğü esnek çalışma koşullarına, taşeronlaşmaya ve güvencesiz işçi çalıştırılmasına karşı muhalif bir duruş sergileyen TOKAD, her sene asgari ücretin hükümet tarafından belirlendiği tarih olan 1 Ocak'ta eylemler düzenlemektedir. Asgari ücretin bir tür "kölelik" olduğu söylemini sık sık dillendiren dernek, "köleci uygulamaların iktidar ve sermaye ortaklığında sürdürüldüğünü" ve "iktidarın, ülkenin her tarafında eylem ve direnişlerle seslerini yükselten emekçileri duymak yerine sermayenin dediğini

¹²⁹ 1 Mayıs yürüyüşünün kamuoyunda yer bulamamasının sebebini, bu derneğin taşrada örgütlenmiş olmasına bağlamak gerekir. Zira Türkiye'de medya, İstanbul ve Ankara merkezli bir yayın anlayışı benimsemekte ve bu sebeple taşrada gerçekleşen önemli siyasal çıkışlar çoğu zaman yazılı ve görsel basında yer almamaktadır.

¹³⁰ 2013 yılının 1 Mayıs eylemleri için yazdığı çağrı metninde mücadelesinin referansını Kur-an'dan aldığını vurgulayan dernek, kapitalizmle birlikte küreselleşen "sömürüye" ve "köle düzenine" karşı "küresel intifada" çağrısını "kurtuluş" vurgusuyla yapmaktadır. Çağrı metninin tamamı için bkz. "Çok Bilenmiş Yüreğim Alanlara", 7 Nisan 2013, <http://www.tokad.org/2013/04/07/cok-bilenmis-yuregim-alanlara/>, (16.11.2013).

yaptığını” vurgulamaktadır.¹³¹ Bunun yanında dernek, zor şartlar altında çalışan ya da göç etmek zorunda kalan kesimlerle de ilgilenmektedir. Dernek, 2012’nin Ramazan Bayramı’nda Tokat’taki Afgan mültecilerle bir araya gelmiş, 2012 ve 2013’ün ramazan ayında Tokat’ta mevsimlik tarım işçileriyle birlikte iftarlar düzenlemiş, onların sorunlarını dinlemiş ve kamuoyuyla paylaşmıştır.¹³²

Dernek faaliyetlerine erkekler kadar kadınlar da aktif katılım sağlamakta, seminerler vermekte ve bilinçlenme noktasında okumalar yapmaktadır. Temel referanslarını Kur-an ve Sünnet’ten aldıklarını ifade eden TOKAD üyesi kadınlar, insan hakları veya emeğe dair seküler konuları İslamîleştirilen eylemlilik örnekleri sergilemektedirler. Örneğin 8 Mart Dünya Kadınlar Günü’nde yaptıkları eylemlerde kadına karşı şiddeti kadının İslamî referanslı haklarına atıf yaparak eleştirmekte ve “yerel ve küresel ölçekte ezilen emekçi kadınlar” söylemini ön plana çıkarmaktadırlar. “Kadınların kapitalizmin azgın dişleri arasında bugün her zamankinden daha çok can çektiğini, fabrikalarda, tezgâh başlarında kadın emeğinin esnek çalıştırmanın güvencesizliğinde sınırsızca sömürüldüğünü” düşünen TOKAD’lı kadınlar, “Sosyal devleti tamamen öldüren neo-liberal politikaların kurbanının, evde ve işyerinde bütün merkezi kimliği ile en çok kadınlar” olduğunu vurgulamaktadır.¹³³ Öte yandan dernek üyesi İslamcı kadınlar, kadının her alanda aktif mücadele halinde olması gerektiği yönündeki düşüncelerini İslam tarihindeki öncü kadın şahsiyetlere yaptıkları referanslarla temellendirmekte ve bu referans üzerinden siyasal mücadeleye aktif olarak katılmaktadır:

“Kesinlikle kadın sosyal alanda olmalı her açıdan, her alanda olmalı. Eve hapsedilmesine kesinlikle karşıyız yani, bu bizi kesinlikle ifade etmeyen söylem olur. Yani annelik ve eşlik değil kesinlikle. Her alanda kadının olması gerektiğini düşünüyoruz. (...) Ali Şeraiti’nin Fatıma Fatımadır’ı okuduk. Yani bunla ilgili seminerlerimiz oldu. Sevilay Aslan’ın Hz.

¹³¹ Kapitalizmin sebep olduğu sınıfsal ayrışmanın ve adil olmayan bir ücretle işçi çalıştırmanın İslam’da yeri olmadığını düşünen dernek, eylemlerinde bu düşüncesine paralel bildirimler okumaktadır. TOKAD’ın asgari ücretle ilgili eylemi için bkz. “Asgari ücret köleliğine son! Hakça bölüşüm adil paylaşım!”, 1 Ocak 2013, <http://www.tokad.org/2013/01/01/asgari-ucet-koleligine-son-hakca-bolusum-adil-paylasim/>, (15.11.2013).

¹³² Mevsimlik tarım işçileriyle yapılan iftarlar için bkz. “TOKAD İftarda Mevsimlik Tarım İşçileriyle Buluştu”. 25 Temmuz 2013, <http://www.tokad.org/2013/07/25/2717/>, (15.11.2013). Afgan mültecilerle yapılan bayramlaşma için bkz. “TOKAD Bayramlaşmada Mültecilerle Buluştu”. 31 Ekim 2012, <http://www.tokad.org/2012/10/31/tokad-bayramlasmada-multecilerle-bulustu/>, (15.11.2013).

¹³³ Bkz. “8 Mart: Direnen Kadınların Dayanışması”. 8 Mart 2012, <http://www.tokad.org/2012/03/08/8-mart-direnen-kadınların-dayanışması/>, (15.11.2013). Diğer bir 8 Mart eyleminde ise “Kapitalizmin kadınları ucuz işgücü olarak fabrikalarda, atölyelerde sömürmesine” ve “8 Mart’ın kapitalizm tarafından tüketim günü olarak görülmek istendiğine” vurgu yapılmıştır. Bkz. “Müslüman Kadın Ezilenlerin Annesidir!” 8 Mart 2013, <http://www.tokad.org/2013/03/08/musluman-kadin-ezilenlerin-annesidir/>, (15.11.2013).

Meryem, Hz. Hatice onun dizilerinde hareketle onların da siyasi duruşlarını takip ederek çalışmalarımız oldu tabii ki”(18. Görüşmeci, TOKAD, Kadın).

TOKAD, kapitalizmin sınırsız üretiminin, nükleer denemelerin ve HES projelerinin doğayı yıkıma uğrattığı düşüncesiyle çevreci söylemler geliştirmekte ve çeşitli eylemler yapmaktadır. Bu söylem ve eylemlerle Kur-an’dan ayetler kullanmak suretiyle “İslamî ekoloji” olarak ifade edilebilecek bir yorum geliştiren TOKAD hareketi, çevrenin insanlığın ortak kullanım alanı olduğu gerçeğinin kapitalist “yıkım” politikalarıyla hiçe sayıldığına ve doğal düzenin yok edildiğine vurgu yapmaktadır. Öte taraftan dernek; HES projelerinin,¹³⁴ 2-B arazi yasasının¹³⁵ ve nükleer santrallerin¹³⁶ doğayı ve insanlığı yok oluş sürecine soktuğunu düşünmekte ve buna karşı eylemler düzenlemektedir.

3.3.ANTİ-KAPİTALİST MÜSLÜMANLAR’IN (AKM) İDEOLOJİK/FİKRÎ İLKELERİ

3.3.1. Anti-Emperyalizmden Anti-Kapitalizme

70’li ve 80’li yıllarda İslamcı hareketler Batı’ya, Batı’nın modern değerlerine ve emperyalizme karşı bir cephe almış ve Batı’nın özellikle “emperyalist politikaları”na karşı tepkisel bir retorik geliştirmiştir. Fakat her ne kadar Türkiye İslamcılığının Batı karşıtı olduğunu söylemek mümkün olsa da, bu muhalif duruşun içerisinde ontolojik olarak kapitalizm karşıtlığının önemli bir yer tuttuğunu söylemek pek mümkün değildir. Nitekim Türkiye’de muhalif İslamcılığın retoriği, anti-emperyalizmin sınırlarını aşip anti-kapitalist söylemlerle bir araya gelmekte zorlanmıştır. Dolayısıyla bu dönemde antikapitalist söylem, İslamcılığın muhalif duruşunda kendine güçlü bir yer bulamamış, kapitalizm, İslamcı hareketin Batılı değerlere açtığı kategorik savaşın Batılı bir nesnesi olduğu için uzak durulması gereken emperyalist bir tezahür olarak görülmüştür. Öte taraftan Milli Görüş Hareketi özelinde düşünüldüğünde İslamcılık, Batılı kapitalizmin karşısında olsa da İslamî bir burjuvaziye karşı çıkmamış ve Refah Partisi örneğinde olduğu gibi “Anadolu sermayesini” güçlendirme politikaları gütmüştür:

¹³⁴ Kur’an’da Rum Suresi’nin 41. Ayetinde geçen “Hırslarınız yeryüzünü ifsad etti” ayetini pankart olarak kullanan TOKAD’ın HES eylemi için bkz. “HES İnşaatlarını Protesto Ediyoruz!” 20 Eylül 2010, <http://www.tokad.org/2010/09/20/hes-insaatlarini-protesto-ediyoruz/>, (16.11.2013).

¹³⁵ Bkz. “2-B Yasası İptal Edilsin!” 11 Ağustos 2012, <http://www.tokad.org/2012/08/11/2-b-yasasi-iptal-edilsin/> (16.11.2013).

¹³⁶ Bkz. “Tokat’ta Nükleer Protestosu”. 15 Temmuz 2012, <http://www.tokad.org/2011/07/15/tokatta-nukleer-protestosu/>, (16.11.2013).

“İslam dinini anti-kapitalist bir çerçevede yorumlayan çok sayıda İslamcı entelektüel ve siyasi hareketin varlığına rağmen, 20. yüzyılda ortaya çıkan İslamcı hareketlerin büyük bölümü kapitalist üretim ilişkilerini ortadan kaldırmayı amaçlamamıştır. Devlet işletmelerinin ekonomideki ağırlığı ne olursa olsun, kurulan İslamcı rejimlerin tamamı üretim araçlarının burjuvazinin elinde olduğu geniş bir özel sektöre sahiptir”(Gürel, 2012:409).

Buna ek olarak “laik devletlerde rejim değişikliği talep eden muhalefet hareketleri olarak ortaya çıkan İslamcı hareketler, iktidar bloğunun dışında kalan kapitalistlerin taleplerini dini bir retorikle politize ederler” (Gürel, 2012:410). Örneğin Milli Görüş’ün MNP ile başlayan “Anadolu burjuvazi”sini güçlendirme politikası, onun İslamcı duruşunun sermaye karşıtı bir muhalefeti üretmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu anlamda İslamcılığın kapitalizm karşıtı kimliğinin ancak sermayenin İslamcıların elinde olmadığı zaman ortaya çıktığı söylenebilir. Aktay da bu noktayı vurgulamakta ve ona göre “kapitalizme karşı çıkışta, belki kapitalizme yöneltilen ekonomik-sosyal temelli eleştirilerden daha çok kapitalizmin Batı patentli oluşu rol oynamıştır. Çünkü Batı, yabancı olandır, düşmandır, kendisinden özgürleşilmesi gereken bir şer güçtür” (Aktay, 2002:50). Aktay’ın Seyyid Kutub’un İslamcı görüşüne dair bu yorumunu, Türkiye İslamcılığı için de yapmak mümkündür. Kutub’un etkisiyle radikalleşen Türkiye’deki İslamcı hareketler, kapitalizmi çoğu zaman Batı’ya ait değerlerin bir türevi olarak gördükleri için onu Batı karşıtlığının muğlak bir nesnesi olarak eleştirmişlerdir. Aktay’a göre Batı merkezli bir sistem olmasına rağmen kapitalizm, nüfuz ettiği ülkelerin kılıfına bürünmekte sosyalizmden daha başarılı olduğu için o ülkelerde İslamcılık tarafından sosyalizme olduğu kadar muhalefetle karşılaşmamıştır (Aktay, 2002:51). Bora da benzer şekilde, İslamcılığın kapitalizmi en büyük tehlike olarak görmemesinin sebebini, kapitalizmin “nüfuz gücüne” bağlamaktadır:

“Zirakapitalizmin numarası, maymuncuğunu her kapıya uydurmaktır –galiba daha doğrusu, bütün kapıları maymuncuğuna uydurmak. Tarihte emsali olmayan muazzam nüfuz gücüne sahip bir sistem, kapitalizm... Kudretini, içerme ve içselleşme gücünden alıyor. Dünyanın her köşesini, hayatın her alanını, her bir beşeri faaliyeti kendine uydurma azmiyle hüküm sürüyor”(Bora, 2009b:39).

İslamcı hareketler, “içerme”, “içselleştirme” ve “nüfuz” gücüne sahip olan kapitalizmi temel muhalefet nesnelere arasında görmemiş, asıl muhalif duruşlarını, daha çok Batı’nın “sömürge” politikalarına ve emperyalizme karşı geliştirmiştir. Örneğin her ne kadar kapitalizme eleştiri getirmiş olsa ve Adil Düzen retoriği geliştirmiş olsa da “Milli Görüş Hareketi’nin dış düşmanlarını, Batıcılık ve Yahudilik

oluşturmuştur” (Yavuz, 2011a:594). Fakat Harman’a göre bu durum, “yerel sömürücü sınıf” sistemini görmezden gelen bir mücadele biçimidir. Nitekim artık klasik anlamdaki emperyalist politikalardan çok “tek bir dünya pazarı” için bağımsız kapitalist sınıfların entegre edilmesini ifade eden yeni politikalar geçerlidir(Harman, 2011:76).Harman’a göre kapitalizmi eleştirinin merkezine almayan böylesi hareketler, sorunları karmaşıklıştırarak emperyalizme karşı gerçek bir mücadeleden uzaklaşıp yalnızca kültürel etkiler olarak gördükleri ideolojik mücadeleyi öne çıkartırlar. Kötü olan her şeyin kaynağı maddi sömürden çok “kültür emperyalizmi” olarak tanımlanır. O zaman kavganın yönü insanları gerçekten yoksullaştıran güçlere değil de “yabancı” dil konuşanlara, “yabancı” dinleri kabul edenlere veya “geleneksel” yaşam tarzlarına sadık kalmayı reddedenlere çevrilir (Harman, 2011:78). Dolayısıyla İslamcılar asıl mücadele edilmesi gereken kapitalizme ve sınıflaşmaya karşı bir muhalefet zemini inşa etmek yerine, “kültür emperyalizmi”ne yani “modernite”ye, “sekülerizm”e ve Batılı değerlere karşı mücadele etmişlerdir.

İslamcılık için geçerli olan bu durum, AKM ile birlikte farklı bir boyuta taşınmıştır. AKM, İslamcı hareketlerden farklı olarak kapitalizmin de en az emperyalizm kadar tehlikeli olduğuna, hatta daha tehlikeli bir sistem olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu düşünceden hareketle görüşmeciler geçmişteki İslamî hareketlerin kapitalizm yerine emperyalizmi muhalefet nesnesi olarak belirlemelerine eleştiri getirmektedirler:

“Bu sisteme de biz diyoruz ki bugünün firavunu olan kapitalizmdir. Kapitalizm ve emperyalizm. Bu iki olguyu görmezden gelmek mutlak manada problemleri bir dil yaratıyor. Bakın size delil getireyim. Yıllar boyunca 28 Şubat’tan sonra da Beyazıt Camii’nde Cuma çıkışlarındaki bütün eylemlere katıldım. Yani geldiğim kök itibariyle öyle. Gittim oraya “kahrolsun Amerika, kahrolsun Amerika”. Şuna şahit oluyorduk. Görüyorduk ki “kahrolsun Amerika” diyor mücahit- kendine mücahit diyor- fakat cebinde Marlboro sigarası var. Yani vatandaşın mülkiyetle kurduğu ilişki kapitalizmin arzu ve taleplerine göre; fakat emperyalizme karşı. Yani Amerika’nın finans kapitaliyle hiçbir problemi yok, banka sistemiyle sorunu yok, servet, sermaye birikimiyle sorunu yok; ama emperyalizme karşı”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

“Özellikle Türkiye’de hem Türk solu hem de Türk İslamcılığı anti-emperyalisttir söylemde. Ama anti-kapitalist değildir. O yüzden biz dedik ki anti-kapitalist olmayanlar anti-emperyalist olamaz. Yani sen kendini anti-emperyalist gibi sunarsın ama anti-kapitalist olmadığın için aslında kapitalizmin tuzağına düşerek yine emperyalizmin tuzağına düşmüş oluyorsun. O yüzden dedik ki anti-emperyalizmin amentüsü anti-kapitalizmdir” (3. Görüşmeci, KAMU-DER, erkek).

İslamcılarının asıl mücadele nesnesi, Batılı değerler olması itibariyle emperyalizm, modernleşme ve sekülerleşme iken, AKM'nin mücadele ettiği temel kategoriler kapitalizm ve sınıftır. Bu anlamda AKM, Türkiye İslamcılığını yeterince kapitalizm karşıtı olmamakla ve “kalkınmacı” bir anlayışı benimsemekle eleştirmektedir. Ahmet Örs'e göre Türkiye İslamcılığı “tersinden kapitalisttir”. Ona göre Milli Görüş Hareketi'nin Batı'nın küresel üstünlüğüne ve sanayileşmesine karşı bir güç olma motivasyonu ile ürettiği politikalar, onu “kalkınmacı” ve “tersinden kapitalist” yapmaktadır:

“Mesela Milli Görüş Hareketi... O da kalkınmacıdır, o da tersinden işte kendi kapitalizmini diyelim, çok da haksızlık olmasın ama... mesela D-8 oluşumu nedir? Küresel güçleri ürkütmüştür ama sonuçta dediği şey ‘biz üretelim, biz satalım, biz kazanalım, biz zengin olalım’dır. Hani ‘bize ait olan pastayı siz Batılılar yemeyin biz yiyelim’. Mesela Tayyip Erdoğan'da da o söylem var. Biz efendi olalım! Hani ‘hepimiz eşit dünya yurttaşı olalım’ diye bir şey yok. Yani artık ‘biz ezildik, Ortadoğu'da liderliği biz ele geçirelim’. Niye lider olalım, niye öncü olalım söylemi yok”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Anti-kapitalizm, AKM'nin düşüncesinde en temel söylemlerden biridir. Zira kapitalizm, yaşanan problemlerin kaynağı olarak görülmekte ve bu problemlerin üstesinden gelmek de anti-kapitalist olmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda kapitalizm, Müslümanlığın bir gereği olarak ona karşı mücadelenin kaçınılmaz olduğu bir heyuladır. Dolayısıyla AKM düşüncesinde Müslüman olmak, mevcut koşullarda yaşanan işgallerin, zulümlerin, tüketim kültürünün, sınıflaşmanın ve her türlü sömürünün kaynağı olarak görülen kapitalizme karşı mücadele halinde olmak demektir. Nitekim AKM düşüncesinde; paranın belirli ellerde toplanmasına, sermayeciliğe, mülkiyetçiliğe karşı çıkmak ideal anlamda Müslüman olmanın bir gereğidir. Bu çağda ise bir birikimin sağlayıcısı olması itibariyle Müslüman'ın mücadele etmesi gereken sistemin adı kapitalizm olduğundan, bir Müslüman anti-kapitalist bir muhalefet biçimini benimsemelidir:

“Şu anda bu kapitalizm vurgusu tarihsel bir vurgu yani. Şu andaki bu paracılığa, sermayeciliğe, mülkiyetçiliğe kapitalizm deniyor. Bu çağdaki adı kapitalizm. Bunun için bizim anti-kapitalist olmamız gerekiyor. (...) Bir dönem Karmatilik vardı mesela, Abbasi sultanlarına karşı ortak mülkiyeti savunuyordu. Onları işte ‘servet düşmanı’, ‘din düşmanı’ diye Abbasi sultanları yaftalıyordu. Başka başka zamanlarda değişik isimler ortaya çıkmış. Çağımızda kapitalizm yayıldığı için bu aslında tarihsel bir vurgu”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

AKM, Fitzgerald'ın Kurtuluş Teolojisi için söylediği gibi, “piyasa ekonomisini ilahi bir dille eleştirmekte” ve bunu “yoksulların gündelik deneyiminden

türetilen popüler bir hermenötiğe” izin veren temelde ortaya koymaktadır (Fitzgerald, 2011:272). Kapitalizmi, “yapısal günah” (Fitzgerald, 2011) olarak gören AKM’ye göre bu çağda asıl İslami muhalefet, kapitalizm karşıtı bir İslamî yorum üzerine şekillenmelidir. Bu yorum, mülkün ve sermayenin belirli ellerde toplanmasına karşı, sermayenin eşit bir bölüşüm sistemi içerisinde eritilmesi lehine geliştirilmelidir. Zira “yapısal bir günah” olan kapitalizmin ürettiği eşitsizlik İslam’a aykırıdır ve bu “günah”ı sınıfsal eşitsizliği sınıfsız bir eşitliğe dönüştürmek suretiyle ortadan kaldırmak İslam’ın temel misyonudur. Öte taraftan AKM düşüncesinde anti-kapitalizm uzamında gelişen bu temel vurgu, İslam’ın “klasik” yorumunda görülen “iman” ve “ahlâk” odaklı vurguyu da farklı bir bağlama taşımaktadır. AKM, geleneksel İslamî algıdan farklı olarak iman konusunda, Müslüman’ın yaşam biçimini tehdit eden en büyük etkeninalkol, kumar,ahlaksızlık, cinsellik vs. olmadığını, en büyük tehlikenin kapitalizm olduğuna inanmaktadır. Emek ve Adalet Platformu’ndan bir görüşmeci, kapitalizmin iman için en büyük tehdit olduğunu şöyle vurgulamaktadır.

“Emek meselesinin, sermaye meselesinin, kapitalizmin, çevreden cinsiyet ilişkilerine her türlü bizim hayatımızda yarattığı sorunun çok ciddi kaynağı olduğunu düşünüyorum. Kapitalizm bizatihi bizim imanımızı dahi tehdit eder. Yani bugün klasik cemaatlerde dinin, imanın önündeki en büyük tehditler bir türlü ahlaksızlık olarak görülür. Ahlaksızlık da kabaca cinselliğe ve bir takım bunu etrafında şekillenmiş bir şehvet kültürüne indirgenir. Ben İslam’ın önündeki en büyük tehlikenin içki, kumar ya da - erkek bir yerden söylersek – kadın/kız olduğunu düşünmüyorum. Bu dünyada insanı başka bir dünyaya, hesap vermeye, hesap sormaya, bir şeyin bedelini ödemeye, adil ve ahlaklı olmaya inandıran şey bizim için eğer İslam’sa; Allah’ın kitabı, Peygamber’in Sünnet’iyse, bizi buna inanmaktan alıkoyacak, bunun metafiziğinden, bunun kültüründen, ruhundan bigane kılacak şey de bizim bu dünyaya duyduğumuz bağlılıktır. Kapitalizm de doğası gereği sonucu, çıkarı, kârı en üst düzeyde tutan, bunu hayat tarzı ve yaşama biçimi haline dönüştüren bir sistem, bir model olarak bence kişinin imanını çalacak, rejimi sistematik olarak örgütleyen bir düzen, bunu yeniden üreten bir düzen ve dolayısıyla eğer imanın tehlikesinden söz edeceksek, klasik anlamda imanın önündeki en önemli tehlike kapitlizmdir, kapitalizmin kurumlarıdır, aygıtlarıdır, gündelik hayatımızın dört bir tarafına sarılmış unsurlarıdır (...) Dolayısıyla biz eğer Said Nursi’nin ifadesiyle “iman davası”ndan bahsediyorsak, bu kapitalizmle mücadele davası olmak durumundadır”(17. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

İktidardaki Müslümanların “sömürüyü yaygınlaştırdıklarına” inanan ve toplumun sınıfsal bir uçuruma itilmesine itirazlarını dile getiren AKM üyeleri, sosyal adaletin ve İslam’a uygun bir paylaşımın bugün pratikte görünür olmamasının en büyük sebebi olarak kapitalist düzeni göstermektedirler. AKM, kapitalizmi

günümüzde her türlü problemin ana sebebi olarak görmekte ve bu probleme karşı mücadele etmenin İslamî bir gereklilik olduğunu düşünmektedir:

“Son 250 yılda ben kapitalizmin dünyaya egemen olduğunu, hemen hemen bütün siyasi gelişmeleri yönlendirdiğini düşünüyorum. Çünkü özellikle dinin, geleneksel yaşam tarzının toplumsal hayattan dışlanması kapitalizmin varlığı için gerekli. Dolayısıyla soyut bir uygulayıcı olarak veya teorisi olarak baktığımız zaman soyut ama etkisinin somut olarak görülebileceği son 250 yıllık bir dönemden bahsedebiliriz. Dolayısıyla biz Müslüman olarak da dünyayı ele geçiren, bütün siyasal gelişmeleri yönlendiren, insanlığı köleleştiren sistemleri kurup yıkan, halkları torna tezgahından geçirir gibi zihinsel olarak, yaşam tarzı olarak biçimlendiren kapitalizme karşı çıkmanın Ebu Cehil’e, Firavun’a karşı çıkmaktan farklı olmadığına inanıyoruz”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Dolayısıyla burada da görüldüğü gibi AKM mensuplarını İslamcılıktan ve muhafazakâr toplum kesimlerinden ayıran en önemli nokta, kapitalizme dair vurgudur. AKM, klasik İslamcı düşüncenin kapitalizmi Batı kültürünün bir türevi olarak değerlendirmesinden farklı olarak, onu bugün toplumun içerisine düştüğü yoksulluk ve sınıflaşmanın en büyük sebebi olarak görmektedir.

3.3.2. AKM’yi Klasik İslamcılıktan Ayıran Diğer Noktalar

Görüşmecilere, kendilerini diğer Müslümanlardan ayıran temel saiklerin ne olduğu sorusu sorulduğunda önemle vurguladıkları noktalar anti-kapitalist kimlik, “devrimci İslam” düşüncesi, *praksise* yapılan vurgu ve iktidar karşısındaki konumlanma biçimi olmuştur. Görüşmecilerin kendilerini ana-akım Müslüman kitleden ayırt etme ihtiyacı hissetmesinin sebeplerine bakıldığında ise en önemli etkenin dönüşen İslamcılığın iktidarla girdiği olumlu ilişki olduğu görülmektedir. Zira görüşmecilerin tamamının vurguladığı nokta, 80 ve 90’lı yıllarda iktidara muhalif olan ve sermayeye, kapitalizme ve emperyalizme karşı mücadele eden İslamcı kitlenin, 90’lı yılların sonlarından itibaren, özellikle AK Parti ile birlikte sisteme eklemelenmeleri olmuştur. Dolayısıyla AKM’ye göre iktidara karşı mücadeleden, iktidara eklemelenmeye doğru evrilen İslamî muhalefet; sade, gösterişsiz, sermaye karşıtı ve anti-emperyalist pozisyondan; kapitalist, sermayeyi kutsayan ve gösterişe önem veren bir pozisyona doğru keskin bir dönüşüm yaşamıştır. Bu sebeple AKM üyeleri kendilerini İslamcı ve muhafazakâr çoğunluktan ayırt etmek için anti-kapitalist, “devrimci Müslüman”, “neo-İslamcı” denilebilecek yeni kimlikler kullanmaktadırlar. Dolayısıyla AKM’nin, Türkiye’de çoğunluğu oluşturan Müslümanlarla görüş ayrılıklarının özellikle iktidara ve kapitalizme bakış açısından kaynaklandığı görülmektedir. KAMU-DER’den bir görüşmeciye göre,

önceki iktidarlar döneminde sınıfsal olmayan bir kimliksel itiraz geliştiren İslamcılar, bu iktidar döneminde artık bu problemleri yaşamadıkları için ekonomi-politik problemlerde önceki iktidarlardan farklı olmayan bir noktaya gelmişlerdir:

“Çünkü Türkiye’deki İslamcılık ne kadar da sistemle muhalif olursa olsun, ne kadar sistemin kimliksel ideolojik uygulamalarıyla problemlili olursa olsun sistemin ekonomi-politik uygulamalarıyla aslında barışık. Yani bir Müslüman “niçin beni askere alıyorlar, niçin beni Kemalist laik okullarda her gün Andımız’ı ‘Türküm, doğrucuyum’ diye bağırıttırıyorlar, bu doğru mu, şu doğru mu?” diye sorabiliyordu. Ama parayla olan ilişkisinde, mülkle olan ilişkisinde, ekonominin getirmiş olduğu iktidar gücüyle olan ilişkilerde karşı çıkmış olduğu ideolojinin mensuplarından pek farkının kaldığını düşünmüyorum. (...) Biri diyor ki “Cumhuriyeti yaşatmak adına Jeep’e binıyorum”, öbürü diyor ki “Müslüman zengin olsun diye Jeep’e binıyorum”. Ama ikisi de aynı bankaya para ödüyor, aynı benzin ofisine gidip aynı sistemin belirlediği oranlarda benzini satın alıyor”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

AKM’ye göre dönüşen İslamcılık düzenle bütünleşmiş ve sermaye ile “sınavında” İslamî olmayan bir ilişki biçimi geliştirerek başarısız olmuştur. Dolayısıyla iktidara eklenen Müslümanlar sermayeyi, büyümeyi ve lüksü yüceltmeye başlayarak İslam’ın kötülediği ve hoş görmediği bir ilerleme idealini benimsemişlerdir.

“Bu dindarların, geçmişte başka türlü olan bu dindar kökenli adamların zihinleri kirlenmiş. Nasıl kirlenmiş, bu insanlar eskiden ilerlemeci değillerdi. İslam’da ilerlemek gibi bir kaygı yoktur. Yani İslam’da ilerlemek, yüceltmek, ekonomiyi yükseltmek, yüksek binalar yapmak, yol yapmak bunlar yoktur. İslam bunları kötümser, küçük görmüştür. Esas olan yatay ilişkidir. Yatay ilişki de herkesin huzurlu olduğu ilişki alanıdır. (...) O yüzden bu adamlar bu ruhun, bu heyecanın, bu şeyin farkındalığın dışına çıkmıştır. Ve farkında değiller yani ne kadar yüksek bina yaparsak, Çamlıca’ya cami dikersek, yok efendim yüksek ekstra projeler yaparak bu işi kurtarıyoruz... Ya bunun daha İslamî olduğunu zannediyorlar. (...) Ya ilerlemek şatafat, gösteriş vs. bunlar İslamî şeyler değil ve şu an AKP’yi yöneten kadrolar da bunun gayri İslamî olduğunu fark etmiyorlar ya da imanlarını kaybetmişler ve ben onu bilemem. O itikat alanına girer. Ona bir şey diyemem”(1. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Diğer bir görüşmeci, 90’lı yıllarda faaliyet sürdürmüş olan Müslümanları “sol İslamcılık” ve “sağ İslamcılık” olarak ikiye ayırmaktadır. Kendisini o dönemin “sol İslamcı” kategorisi içerisine dahil eden görüşmeciye göre bugün artık “sol İslamcılarının” dahi neredeyse tamamı AKP iktidarına eklenmiştir. Sonuç olarak İslamcılık, iktidarın sunduğu olanakları kullanarak sermaye ve mülk ile ilişki kurarak dönüşüme uğramıştır(7. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

3.3.3. “İnsana Emeginden Başkası Yoktur!”

AKM'nin düşüncesinde “emek” kavramı önemle vurgulanan ve sermayeye karşı savunulan bir kavramsal kategoridir. AKM'yi Müslüman ya da muhafazakârların çoğunluğundan ayıran bir diğer nokta, emek-sermaye çelişkisine ve sınıfsal ilişkilere bakış açısıdır. “İslamî hareketler toplumu birbirine muhalif zıt sınıflardan ziyade işlev bakımından farklılaşmış kolektif organik yapılar olarak görme eğilimindedir. Bu hareketlerin emek-sermaye ilişkisine bakışı şura temelli yönetime, karşılıklı saygıya ve tüm çalışanlar tarafından paylaşılan bir sorumluluk duygusuna dayanan geleneksel bir tür korporatist temel tarafından biçimlendirilmektedir. İslamcılar için sınıf çatışmasından ziyade kardeşlik ruhu içinde karşılıklı hak ve ödevleri içeren ve sosyal sorumluluğa dayanan bir işçi-işveren ilişkisi tercih sebebidir” (Yıldırım, 2010:288). Fakat AKM, İslamcı hareketlerin emek ve sermayeyi organik bir bütün olarak görme eğiliminin aksine, emeğin sermaye karşısında artı-değeri sömürülen mağdur kategori olduğunu ve sermayenin karşısında olmanın Müslümanın aslı görevlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Görüşmecilerin önemli bir çoğunluğu, emek-sermaye karşıtlığına ve dolayısıyla sınıf çelişkisine dikkat çekerek, Müslümanın tavrının “İnsana emeginden başkası” yoktur” (Necm:39) ayeti gereği emekten yana olması gerektiği konusunda hemfikirdir. AKM için “emek” meselesi, en temel problem olarak görülmektedir. Zira bir yanda üretimi sağlayan “emek”, diğer tarafta bu emeğe, “artı-değer”e “haksızca” el koyan bir sermaye söz konusudur. Dolayısıyla AKM'ye göre emek-sermaye çelişkisini ortadan kaldırma ideali için şimdiki durumda sermaye karşısında emeğe vurgu yapmak bir zorunluluktur:

“Şimdilik en fazla söyleyebildiğimiz emek-sermaye eşitliği hatta emeği sermayeden daha üstün düşünüyoruz. Sermayenin emeğe çalışması gerektiğini düşünüyoruz, emeğin sermayeye değil. “İnsana sermayesinden başkası yoktur” diye bir ayet yok, “İnsana emeginden başkası yoktur” diye bir ayet var”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Görüşmeciler, emeğe yaptıkları vurgunun sebebini, emeğin sermaye lehine sömürülmesinin kaynağı olarak halihazırdaki neo-liberal ekonomik sistemin toplumun önemli bir kesimini yoksulluğa iten bir kategori olmasına bağlamaktadırlar. Bu sistemde “emek” sömürünün ana zeminini teşkil ettiğinden, emekçinin ezildiği ölçüde sermayenin güçlendiği bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir görüşmecinin vurguladığı gibi “emek” kategorisi, yaşanan dünyadaki sorunların, sıkıntıların, zulümlerin en temel sebeplerinden biridir. Bu sebeple

Müslüman, her koşulda “mazlumun” yanında olması gerektiği şiarından hareketle, bu çağın temel problemi olan “emek” meselesinin karşısında, onun ürettiği zulümlere karşı pratik çözümler üretmek üzere mücadele etmelidir:

“Ama bugünün koşullarında, yaşadığımız dünyada ben emek ve sermaye kavramlarının yaşadığımız sorunların, dertlerin, sıkıntısını çektiğimiz şeylerin, bizi zulme uğratan durumların en büyük müsebbiplerinden olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla hayatımızdaki sıkıntıları, Müslümanlar olarak mücadele edeceğimiz şeyleri, yani savaşmakla yükümlü olduklarımızı tartışırken bu kavramları göz ardı etmemiz mümkün değildir. Soğuk Savaş sonrasında ve sermayenin küreselleşme döneminin sona erip bizatihi çözülmeye başladığı bir dönemde bence emek ve sermaye kavramlarını kullanmadan biz Müslümanların muhatap olduğu sorunlarla, sıkıntılarla etkili bir şekilde mücadele edebileceğimizi düşünmüyorum” (17. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Dolayısıyla emeğin İslamî savunusu, AKM’nin söylem ve pratiğinde önemli bir konum teşkil etmektedir. Sermaye karşısında emeği önceleyen ve ona merkezi bir değer atfeden bu dil, İslam’ın temel kaynakları olarak Kur-an’dan ayetlerle ve Peygamber’in Sünnet’inden referanslarla inşa edilmektedir. Örneğin Kur-an’da geçen “İnsan’a emeğinden başkası yoktur” ayeti ya da “Peygamber’in öptüğü tek elin nasırlaşmış işçi eli olduğu” yönünde geliştirilen emek yanlısı retorik, AKM’nin “emeğe” yaptığı İslamî vurgunun temel iki referansını oluşturmaktadır. Özellikle “İnsan’a emeğinden başkası yoktur” ayeti, AKM arasında sıkça referans olarak kullanılmaktadır:

3.3.4. “Refah Teolojisi”ne Karşı “Anti-Kapitalist Teoloji”

İslamcılığın dönüşümünün ana sebebi olarak görülen İslamî sermaye güçleri ve özede MÜSİAD, sermayenin Müslümanların elinde bulunması gerektiğini ve Müslümanların ancak bu şekilde güçlü olabilecekleri görüşünü savunmaktadır. “Paranın-zenginliğin hem Batı ile hesaplaşmada rövanşı almanın aracı hem de Allah’ın sevgili kulu olmanın bir göstergesi olduğu şeklindeki bir sosyal başarı mitini savunan Müslüman sermayedarlar ve dolayısıyla MÜSİAD’ın işadamları, radikal İslamcı üsluplarını terk eden, Protestan etiğini andıran veya herhangi bir Kalvinist’in rahatlıkla altına imza atabileceği ayetleri ön plana çıkartırlar” (Haenni, 2011:87-88). Öte yandan İslamî aktörler, para “namusuyla kazanıldığı” ve sadakalarla zekatlar verildiği takdirde şahsi zenginleşmenin olumlu algılandığı bir İslam anlayışını savunmaktadır (Roy, 2003:48). Eskiden “sade” ve “sufice” yaşamı ön planda tutan İslamcılığın sistem tarafından soğurulmasıyla birlikte, bugün değer atfedilen figürler “mücahitten mücadelecili girişimciye” (Haenni, 2011:77) kaymıştır. Artık dinseliliğin

kendisini ifade ettiği yeni alan piyasadır (Haenni, 2011:57). Haenni'nin "*Piyasa İslami*" olarak ifade ettiği bu süreçte, artık dindar burjuvaziler sağladıkları kârlarla her geçen gün daha da derinleştirdikleri sosyal eşitsizlikleri görmezden gelmektedir (Haenni, 2011:84).

Haenni, "Piyasa İslami"nin aktörlerinin dinsel algılarını "Refah teolojisi" kavram çiftiyle özetlemektedir. Ona göre Müslüman sermaye aktörlerinin "Refah teolojisi"ni meşrulaştırmak üzere en sık vurguladıkları konuların başında, İslam Peygamberi ve onun çevresindekilerin zengin olduklarına dair rivayetler yer almaktadır. Dolayısıyla "Piyasa İslam'ı en çok tüccar Peygamber karakterinden" beslenmektedir (Haenni, 2011:86). Müslüman sermayedarlar, "serbest piyasacı Peygamber" tasavvuruyla ekonomide faaliyet sürdürmekte ve kendilerinin piyasadaki faaliyetlerini özellikle Peygamberin yaşam pratiğine (sünnet) referansla meşrulaştırmaktadırlar. İslamî burjuvazinin birikimini onunla meşrulaştırdığı "Refah teolojisi", İslam'ın birikimi helal kıldığını savunmakta ve "Peygamber de tüccar olduğu için" ticaretin ve biriktirmenin İslam'a aykırı olmadığını söylemektedir.

AKM'nin Peygamber telakkisi ise, İslamî burjuvazinin tam zıttı olarak; Peygamberin "serbest piyasa"nın sağladığı birikimin karşısında olacağı, birikimin yoksullar lehine dağıtılması gerektiğini savunacağı ve "eşitlikçi" bir düzen tesis etmeyi arzu edeceği yönündedir. "Refah teolojisi"nin İslam anlayışına eleştiri getiren "Anti-kapitalist teoloji", sermaye birikiminin İslam'a aykırı olduğunu Peygamber'in yaşamından örnekler vererek ve Kur-an'dan ayetleri yorumlayarak vurgulamaktadır. "Anti-kapitalist teoloji", sermaye karşısında emeğe ve eşit bölüşüme (infak) vurgu yaparken, "refah teolojisi" ise birikime ve sermayeye vurgu yapmaktadır. "Anti-kapitalist teoloji"ye göre bir insan geçimini temin edebilecek kadarına sahip olmalıdır. Geri kalanını ihtiyacı olanlarla paylaşmalıdır:

"Şimdi Kur-an'ı Kerim, ihtiyaçtan fazlasını infak edin diyor. Mülk biriktirmenin sınırı ihtiyaç kadardır. İhtiyaç da günümüz şartlarında söyleyecek olursak, bir ev ve bir araba kadarına, bir Müslüman sahip olabilir. Ne evi, ne de arabası gelir getirici bir şey değildir, şahsi mülküdür yani. Bunun dışında, peki o zaman fabrikalar nasıl olacak, iş yerleri nasıl açılacak? Kur-an'ı Kerim'in "kenz" dediği şey, kişinin kendine ait malına ve mülküne kenz diyor. Topluma açtığı, piyasanın kullanımına sunduğu şeye kenz demiyor yani. İşleyen mal kenz değildir. Durağan, kendisine ayrılmış olan şey kenz'dir. Bunun haram olduğunu söylüyor. Kendisine ayrılan, yığılan şeye kenz diyor ve bunun ateş olduğunu söylüyor. Ne yapacaksın bunu, fabrika açacaksın. Yani diyelim bunu ben şöyle ifade ediyorum: Eğer sende bir birikim varsa bunu dört şekilde elinden çıkarman gerekiyor. (1) İş ve istihdam yaratarak, günümüz tabiriyle

söylersek, ortaklaşacı üretim ve paylaşım içinde iş ve istihdam yaratarak. (2) İnfak ederek, yani ihtiyacı olana vererek. (3) Vakfederek. Yani gelirini ihtiyacı olana vererek. (4) Karz-ı Hasen, yani karşılıksız borç vermek. Yani benim ihtiyacım yok al sen kullan demek. Bunun dışında mal biriktirmek, para yığmak Kur-an'a göre ateştir. Yasaklanmıştır yani Tevbe Suresi'nin 34. ayetine göre”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Görüşmecilerin tamamı, Eliaçık'ta da görüldüğü şekilde, özel mülkiyetin ihtiyaçtan fazlasının paylaşılması gerektiği konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla AKM'ye göre Müslüman'ın sahip olması gereken mülk, geçimini sağlayacak ölçüde olmalıdır. Geçimi sağlayacak olan miktar ise, çağın koşullarına göre bir ev, bir araç ve ailenin geçimini sağlayacak ölçüde bir gelirdir. Yine Eliaçık'a göre İslam bir “ihtiyaç ekonomisidir” ve mal ve mülk biriktirmenin sınırını belirleyen asıl ölçüt budur. Zira “mülk Allah'ındır” ve Allah'ın mülküne ortak olmak kişiyi en büyük günahlardan biri olan “şirk”e götürür:

“Şirk olması için dinden çıkmak gerekmiyor, Allah'a ortak koşmuş oluyorsun. Diyelim bir araziye sahip olmak bana göre şirktir yani. Allah'ın malına ortak koşmuş olursun ihtiyacından fazlaysa. İhtiyacı olan zaten hariç. Yani burada her şey bu ihtiyaç kavramına göre gidiyor. Yani ben İslam'ın bir “ihtiyaç ekonomisi” olduğunu düşünüyorum. İhtiyacı olmayana hiçbir şey yapmayacaksın. İhtiyacından fazlasını vereceksin, ihtiyacından fazlasıyla mülk ilişkisi kurmayacaksın(...) Senin ihtiyaçtan fazla aldığın şey, başkasının eksigi. Sen aldığın için o eksik kaldı. Yani bir yerde fakirlik varsa zenginlik olduğu içindir. Zenginlik varsa fakirlik olduğu içindir. Bir taraftan bir tarafa gitmiştir yani”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Eliaçık'ın söylediklerinden de anlaşılacağı üzere, “Anti-Kapitalist Teoloji”ye göre sermayenin belirli ellerde birikmesi, toplumun belirli bir kesiminin yoksul kalmasının en önemli sebebidir. Zira birikimi tekeline almak, çoğunluğu bu birikimden mahrum bırakmak ve onları yoksulluğa terk etmek demektir. Allah'ın olan mülk aynı zamanda tüm insanlığındır. Zira Kur-an'da geçtiği haliyle “Allah” ve “halk” kelimeleri aynı anlama gelmektedir ve bu da Allah'a ait olan mülkün tüm insanlığa ait olduğunun kanıtıdır. Tüm halka ait olan mülkü kendi tekeline alan insan, halkın mülkünü ve dolayısıyla Allah'ın mülkünü sahiplenerek Allah'a ortak (şirk) koşmuş olur:

“Bir Müslüman sermaye sahibi olabilir mi? Şimdi sahip kelimesini biz daha çok melik, malik kavramıyla açıklarız. Kur-an'ı Kerim'de de “mülk Allah'ındır” der. Dolayısıyla malik olan Allah'tır insan malik olamaz. Melik olamaz, melik olan Allah'tır. Peki insan ne olabilir? Bunu klasik muhafazakâr zihniyet “mülk Allah'ındır biz sadece emanetçisiyiz” argümanı ile perdeleyerek emanetçilik üzerinde gene mülke sahip çıkmıştır. Bence Müslüman sermaye

sahibi olamaz. Çünkü Müslüman, sermaye dediğimiz birikimin oluşumun üzerine oturamaz. Oturamadığı için sahip olamaz”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

“Anti-kapitalist teoloji”ye göre İslam özünde “yeryüzünün en devrimci söylemi”ne sahiptir. Fakat bugün İslam’ın iktidardaki temsili “perişan” bir haldedir. Antikapitalist teoloji, İslam’ın iktidarın “refah teolojisi”nin meşruiyetini sağlayan bir araca dönüştüğünü düşünerek buna karşı tepki göstermekte ve iktidardaki İslam’ın “liberal” ve “muhafazakâr” yorumlarına karşı anti-kapitalist bir zeminde eleştiri sunmaktadır:

“Çünkü yeryüzünün en devrimci söyleminin dahi en zelil ve perişan edici bir söyleme dönüştürebileceğini gösteriyor bize. Yani iktidar erkinin bu kadar dönüştürücü bir ivmeye ve güce sahip olduğunu gösteriyor. Bizim şu anda gördüğümüz şey şu: Devletin iktidar erki yeryüzündeki en muhalif söylemi dahi paketleyip, işte belden yukarısı liberal, belden aşağısı muhafazakâr tipe dönüştürebiliyor. Dolayısıyla bu çok tehlikeli bir durum olduğunu göstermeye yeterli. Bu yapının eleştirilmesinin nedeni esasında bu”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

3.3.5. AKM Mensuplarının Kendilerini Tanımlama Biçimleri

Görüştüğümüz kişiler kendilerini *Müslüman*, *İslamcı*, *Anti-Kapitalist Müslüman*, *Devrimci Müslüman*, *Sosyalist Müslüman*, *Anarşist Müslüman* ve *Kültürel Müslüman* olarak tanımlamaktadır. İnançlarını ve politik duruşlarını ifade ederken kendilerini *Sosyalist Müslüman* ya da *Anarşist Müslüman* gibi eklektik kimlikle tanımlayanların, bu harekete katılmadan önce seküler dünya görüşüne sahip oldukları gözlenmiştir. Daha önce sosyalist veya anarşist gelenekten gelenler, bu harekete katıldıktan sonra bu kimliklerini Müslüman kimliğiyle bir araya getirmek suretiyle aynen kullanmaya devam etmişlerdir. Tüm bu farklı isimlendirmelere rağmen görüşmecilerin tamamının kendisini tanımlamak için kullandığı sözcük “Müslüman” olmuştur. Bununla birlikte, istisnasız tüm görüşmecilerin inanç ve politik duruş olarak kendilerini tanımladıkları kimlikleri yeniden yorumladıkları görülmüştür. Bunun gerekçesi sorulduğunda ise, kendilerini diğer Müslüman grupların da kullandığı bir kimlik tanımlamasından ayırma ihtiyacı hissettikleri yönünde cevaplar vermişlerdir. Örneğin bir görüşmeci kendisini Müslüman olarak tanımladığını fakat şimdiki Müslümanlardan, özellikle de iktidara gelmiş Müslümanlıktan kendini ayırmak için bu kavramı yeniden inşa ederek anti-kapitalist Müslüman kimliğini kullanma ihtiyacı hissettiğini söylemektedir (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek). Öte yandan eklektik kimliği daha önce sol hareketlerde bulunmuş görüşmecilerin de kullandığı görülmektedir. Müslüman olmadan önce

sosyalist hareket içerisinde bulunduğunu ve AKM'yle birlikte artık kendisini “Sosyalist-Müslüman” veya “Müslüman halkçı” olarak tanımladığını söyleyen bir görüşmeci, bu eklektik kimliği kullanmasını “sosyalist” kavramının tek başına “arızalı” olmasına bağlamaktadır:

“Kendimi Müslüman sosyalist olarak tanımlarım ama yeni girdiğim düşünsel seyrde Müslüman halkçı da diyebiliriz aslında. Çünkü “sosyalist” tanımı bir sürü arızayı içinde barındırıyor. Neden ayrıca sosyalist diyoruz: Çünkü kendi başına Müslüman demek kapitalizm ortamında bazen tam tarif olamayabiliyor. Çünkü işte Müslümanlık adına yapılan şeyler ortada. Ama halkçılık meselesini son dönemde daha çok belirtiyorum. Müslüman ve halkçı denebilir yani” (9. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Her ne kadar AKM görüşmecileri içerisinde farklı kimliksel tanımlamalar söz konusu olsa da, bazı görüşmecilerin bu eklektik tanımlamaları kabul etmediği görülmüştür. Örneğin KAMU-DER üyesi bir görüşmeci, kendilerini “sosyalist Müslümanlar” olarak dışarıdan tanımlayanlara karşı “Müslüman” olduklarına vurgu yapmaktadır. Görüşmeci, bu tanımlamayı yakıştıranların yine Müslümanlar olduğunu ve bunu yapanların kendi “gerçekliklerinden”, kapitalizmle olan münasebetlerinden kaçtıklarını düşünmektedir:

“Ondan sonra işte bizim gibilere işte sosyalist Müslüman diyorlar. Niye? Sola yakınlaşmışlarsa üstüne bir de Müslümanlarsa olsa bunlar “sosyalist Müslümandır” diyorlar. Bu eklektik isimleri kabul etmiyorum. Yani isimlendirme olarak bize “sosyalist Müslüman” diyenlere karşı biz Müslümanız diyoruz. Biz Müslümanlıktan bunu anlıyoruz diyoruz. Bugüne kadar Müslüman duruşlarda ya da kendini Müslüman olarak lanse eden duruşlardan eşitliğe dair, sınıfsal uçuruma dair karşı çıkmaya dair, zenginle yoksul arasındaki fark bu kadar niye açıldı diyen bir sorgu, sual, itiraz görmedikleri için ekseriyetle bunu solculardan gördükleri için, böyle bir çıkış olsa olsa solculuktu, bu arkadaş da Müslümansa “bunların yaptığı sol Müslümanlıktır” diye isimlendirerek yine kendi gerçeğinden kaçıyor. Yani biz hem solcu hem Müslüman olduğumuz için bunu yapıyormuşuz! Bizim bunu neden ve niçin yaptığımızdan ziyade onun yaptığı kapitalizmi ona tartışmaya açmaya çalışıyoruz. O kendisini tartışmak yerine bizim kafamızın karışıklığını, eklektikliğimizi tartışmaya açmak suretiyle kendi gerçekliğinden kendi kapitalizminden kaçıyor”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Görüldüğü gibi AKM içerisinde faaliyet yürüten görüşmecilerin kendilerini tanımlama biçimlerinde farklılıklar söz konusu. Bu farklı kimliksel tanımlama biçimlerini, bu hareketin bir yönüyle “nevzuhur” bir örgütlenme olmasına, diğer yönüyle farklı kesimlerden gelen üyelerden oluşmasına bağlamak gerekir. Zira yukarıda da vurgulandığı gibi AKM, geçmişte İslamî veya seküler, farklı hareketler

içerisinden ve farklı dünya görüşlerini benimseyen toplumsal çevrelerden gelen üyelerden oluşmaktadır.

3.3.6. AKM Mensuplarının Düşünsel Dönüşüm Seyri

Sahip olunan dini kimlik ya da dindarlık ölçüsü, içinde bulunulan çevreye göre şekillenmekte ve tanımlanmaktadır. Kişinin aile yapısı ve yetiştirme biçimi, toplumsal çevresi ve ait olduğu arkadaş ortamı dindarlık ölçütlerini ve dindarlığa bakışı farklılaştırmaktadır (Avcı, 2012:40). AKM mensupları, çoğu zaman dindar bir aile ve yakın çevreden geldiklerini söylemektedir. Fakat görüşmecilerin düşünsel seyrinin yetiştikleri ailelerden farklı bir çizgide geliştiğini söylemek mümkündür. Zira birçok görüşmeci fikirsel olarak “devrimci İslam” veya “anti-kapitalist İslam” denilebilecek bir düşünsel çizgideyken, yetiştikleri aile çevresinin dünya görüşü, klasik İslamcı ve Milli Görüş çizgisindeki bir geleneğe dayanmaktadır. Görüşmecilerin neredeyse tamamı, şu an benimsedikleri ideolojilerini, ailelerinin etkisinden ziyade, lise ve sonrasında üniversite döneminde tanıştıkları çevrelerin etkisiyle yaşadıkları fikirsel dönüşüme bağlamaktadır. Örneğin TOKAD’dan bir görüşmeci, ailesinden çok farklı bir düşünce biçimini benimsediğini ve bunun sebebinin ise Ahmet Örs’le tanıştıktan sonra okuduğu farklı kaynaklar olduğunu söylemektedir:

“Hani şuan ben onlara hiç uygun değilim, aileme hiç mi hiç uygun değilim. Çünkü geleneksel ve muhafazakâr bir aileye sahibim. Hatta beni çok da desteklemiyorlar aslında, yine ben birazcık bunda diretiyorum. İlkokuldan beri babam Tokat’taki bütün cemaatlere falan gönderdi beni. Bir arayış içinde olduk. Zaten liseye gelince bu daha da çok, yaş gittikçe belirdi”(10. Görüşmeci, TOKAD, Kadın).

Dolayısıyla görüşmecilerin “ailelerine rağmen” farklı bir düşünsel seyrin içerisinde dönüşüm yaşadıklarını söylemek mümkündür. Örneğin yine Milli Görüş geleneğine bağlı bir ailede yetişen TOKAD’lı bir görüşmeci, düşünsel seyrinin radikal hareketlerle ve özellikle TOKAD derneği kurucusu Ahmet Örs’le tanıştıktan sonra Anti-Kapitalist bir çizgiye kaydığını ifade etmektedir:

“Milli Görüş hareketine yakın bir ailede büyüdüm. Çocukluğumuzda MSP ve MNP’yi göremedik ama Refah Partisi özellikle düşüncemizi şekillendirdi diyebiliriz. (...) Daha sonra lisede iken Akabe Vakfı vasıtasıyla radikal hareketlerle tanışma fırsatım oldu. Daha sonra Ahmet (Örs) Abi’yle tanıştıktan sonra Haksöz çevresine, Özgür-Der çevresine evrildi, daha da radikalleşti. Daha sonraki süreçte de referandumdan sonraki süreçte daha anti-kapitalist bir çizgiye doğru evrildi”(6. Görüşmeci, TOKAD, Erkek).

Öte yandan birçok görüşmeci, üniversite döneminde fikirsel dönüşüm yaşadığını, üniversitede tanıştıkları çevrenin etkisiyle ve bu dönemde yaptıkları okumalarla halihazırdaki ideolojik sürece girmiş olduklarını vurgulamaktadır. Avcı'nın İstanbul'da dindar üniversite gençliği üzerine yaptığı çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biri, üniversite öğrencilerinin dindarlık biçimlerinin lise sonrasında ve özellikle üniversitede "kendi benzerlerini" bularak şekillendiği yönündedir. Avcı'ya göre üniversite öncesinde daha geleneksel ve aile etrafında şekillenen dindarlık biçimleri üniversite çevresinde daha sorgulayıcı, yorumlayıcı bir biçime bürünmektedir (Avcı, 2012:250). Avcı'nın ulaştığı bu tespit, üniversite okuyan -okumuş olan- AKM mensupları için de geçerlidir. AKM'nin halihazırdaki dünya görüşü de aile çevresinden çok üniversitede tanışılan arkadaş çevresiyle şekillenmiştir. Orta sınıf ve seküler bir ailede yetişen Emek ve Adalet Platformu'ndan bir görüşmeci, üniversitede sol ve anarşist gruplarla tanıştıktan sonra "sınıf mücadelesi" ile ilgilenmeye başladığını ve ardından Hikmet Kıvılcımlı gibi "yerel" okumalar yaptıktan sonra İhsan Eliaçık ile tanıştığını şöyle anlatmaktadır:

"Üniversitede sol gruplarla tanıştım; fakat asıl anarşist arkadaşlarla tanıştım, oradan yürüdüm. Daha sonra ise sınıf mücadelesiyle tanıştım, yani anarşizmden sonra o asıl belirleyici oldu. Hatta PTT direnişi vardı o sırada Bahçelievler'de. Onunla tanışınca yani bu mesele gevşek bir mesele değil, işçiler eziliyorlar ve bu temel bir mesele dedik. Onun üzerinden geliştirdik. Daha sonra da Kürt meselesi, Alevi meselesi... bu konularda hassasiyetlerimiz oldu. İlk bakışta durumu işçi sınıfına, burjuva sınıfına indirgeme durumu oldu, daha sonra olayın aslında görüldüğü gibi olmadığı, bu işin bu kadar kaba olmadığı, daha hassas meselelerin olduğu [anlaşıldı]. Yani hem sınıfı hem de Kürt meselesini ön plana çıkaran bir şey dedik. Ondan sonra yerelliğe dair bu okumaları (Hikmet Kıvılcımlı, Kemal Tahir vs.) yaptık yani... Daha sonra İhsan (Eliaçık) Hoca'nın tefsirini okuduk"(13. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Görüşmecilerin birçoğu özellikle takip ettikleri öncü şahsiyetler ve onların kitaplarının etkisiyle fikirsel dönüşüm yaşadığını ifade etmiştir. Bu öncü şahsiyetler içerisinde özellikle Ali Şeriatî, Seyyid Kutub ve yerli bir isim olarak İhsan Eliaçık gibi isimler zikredilmektedir. Aslında görüşmecileri seküler soldan gelip dönüşenler ve İslamî kökenden gelip yeni bir İslam yorumunu benimseyenler olarak ikiye ayırmak mümkün. Seküler soldan gelen AKM mensupları, geçmişte özellikle Türkiye toplumunun bir gerçeği olarak gördükleri İslam'ı dikkate alan bir perspektifle "yerliliğe" (İslam gerçekliğine) önem veren sol yayınları okumuş kesimlerden oluşmaktadır. Bu kesimler daha önce Marx, Engels, Lenin, Frankfurt

Okulu gibi yazar ve akımların yayınlarını okumakla birlikte, daha çok eserlerinde “yerliliğe” vurgu yapmış olan Hikmet Kıvılcımlı gibi şahsiyetlerin görüşlerinden etkilenmiştir. Bu “yerlilik” arayışlarıyla birlikte, zamanla Roger Garaudy, Ali Şeriatî ve İhsan Eliaçık gibi “İslamî sosyalizm” fikrine yakın isimlerin eserleriyle tanışılmış, bunun etkisiyle düşünsel bir dönüşüm yaşanmış ve İslamî muhalif damara yakınlaşma olmuştur. İslamî gelenekten gelen görüşmecilerin ise direkt olarak “içeriden okuma” denebilecek bir biçimde Ali Şeriatî, Seyyid Kutub, İhsan Eliaçık gibi isimleri okuyarak sola yakın bir düşünce biçimini inşa etmeleri mümkün olmuştur. Öte taraftan bu damardan gelen görüşmeciler, bu isimlerinyayınlarıyla karşılaştıkları ölçüde sol ideolojiye aşına olmuşlar ve zamanla soldan çeşitli öncü isimlerin eserlerini okuyarak sola yakın bir İslamî söyleme doğru bir dönüşüm yaşamışlardır. Neredeyse tüm görüşmeciler, düşünsel altyapılarını inşa etme sürecinde beslendikleri en önemli isim olarak Ali Şeriatî’yi zikretmişlerdir. Örneğin bir görüşmeci kendi düşünsel dönüşümünün ana kaynağı olarak Ali Şeriatî’yi işaret ettikten sonra, bugünkü kapitalizm karşıtı İslamî vurgunun temelinde onun önemli bir yeri olduğunu dile getirmektedir:

“En temelinde Ali Şeriatî var. Ali Şeriatî’nin bazı kavramları hatta yeniden 2012’de hatırlatılıyor. Bunların başında “abdestli kapitalizm” hala güncelliğini koruyor. Tabii İran’da bu devrimin gerçekleşmiş olması orada bu söylemlerin üstünün örtülmesini de sağlamış oldu. Ama Türkiye’de böyle bir süreç yaşanmadığı için sosyolojik gelişmeler yeni yeni bazı söylemlerin Türkiye’de muhalif bir alt yapıyı oluşturabileceği anlayışını doğurdu ve bundan dolayı bir 25-30 yıl sonra Ali Şeriatî’yi tekrar okuma ihtiyacı, anlama ve pratize etme ihtiyacı doğdu”(19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

İhsan Eliaçık, Ali Şeriatî’nin özellikle “Dine Karşı Din” felsefesini “tam olarak” benimsediğini söylemektedir (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013). Bir diğer görüşmeci, Ali Şeriatî’nin *Dine Karşı Din* (2005) adlı eserindeki görüşleri zamanında İslamcı çevrelerce düzene itiraz etmeyen geleneksel cemaat ve tarikatları eleştirmek için kullandıklarını; fakat bu temeldeki eleştiriye artık muhafazakârların iktidarına karşı kullandıklarını ifade etmektedir. Geçmişte iktidara ve düzene itiraz etmeyen “sağ/muhafazakar” kesimlere karşı kullanılan “Dine Karşı Din” retoriği, bugün artık iktidara gelmiş olan muhafazakârlara karşı kullanılmaktadır (3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).Özetle, görüşmecilerin tamamının düşünsel seyri, içerisinde yetiştikleri ailenin düşünce biçiminden farklı olarak, yakın çevrenin etkisiyle, entelektüel okumalarla ve üniversitede tanıştıkları arkadaş çevresiyle şekillenmiştir. Dolayısıyla kişinin yaşadığı toplumsal çevresinin etkisiyle oluşan düşünce evrenini ifade etmek

için kullanılan ve “özneliğin içyapılarını dış toplumsal yapılara bağlayan” (Borlandi, 2011:115) Bourdieu’nün *habitus* kavramı, AKM’nin düşünsel anlamda yaşadıkları dönüşümün yakın çevreyle şekillenmesi durumunu karşılamaktadır.

3.3.7. Temel İslamî Kavramların Devrimci Yorumu

AKM, temel İslamî kavramları yeniden yorumlamakta ve tanımlamaktadır. Şeriat, cihat, tevhid, ümmet, cennet ve cehennem gibi kavramlar, AKM’nin retoriğinde yeniden inşa edilmekte ve pratik mücadelenin içerisinde yeni bir anlam kazanmaktadır. AKM’nin kullandığı şekilde ideal anlamda “ümmet”, içerisinde farklı inanç ve ideolojilere sahip “ezilen” insanların olduğu sınıfsız toplumu; “cennet”, nihai aşamada devrimden sonra kurulacak olan ve sömürünün olmadığı eşitlikçi toplumu; “cehennem”, halihazırda yaşanan ve yoksul ile zengin arasında uçurumun olduğu, sömürünün ve doğanın yıkıma uğratıldığı kapitalist düzeni; “şeriat”, nihai aşamada kurulacak olan ve dünyevi cennet olarak ifade edilen düzenin adalet ve eşitlik temelinde örgütlenmiş hukuku; “tevhid”, içerisinde etnik, dinsel, mezhebi, cinsel ayrılığın olmadığı toplumsal birliği; “şirk” ise sınıfın, sömürünün yaşandığı ve çelişkilerin hâkim olduğu halihazırdakitoplumsal yapıyı tanımlamaktadır. Öte taraftan AKM’nin retoriğinde “cihat” kavramı; emperyalizm, küresel kapitalizm, sermaye ve sınıf gibi temel mücadele kategorilerine karşı aktif muhalefet içerisinde olma hali olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle AKM için “cihat” kavramı; özgürlüğü, adaleti, eşitliği yani “dünyevi cennet” olarak ifade edilebilecek bir düzeni kurmak için verilen devrimci gayret ve mücadelenin adıdır. Özellikle mevcut durumda eşitsizliği ve adaletsizliği ürettiği düşünülen kapitalizm, AKM için ona karşı cihat edilmesi gereken en temel kötülük kaynağıdır.

“Devrimci olmak sürekli cihat üzere olmaktır. Çünkü cihat, gayret etmek, çaba sarf etmek demektir. Devrimci olmak da sürekli bir ideolojik gerilim halinde olmaktır. Her yerde hakkın, hakikatin tarafında yer almak, her yerde adaleti savunmak, bunun için örgütlenmek, bu konuda yazmak, çizmek, konuşmak, sohbet etmek, eylem yapmak, boykot yapmak... Hepsi elbette ki bunun içine girer, girmelidir. Yani devrimci bir duruş zaten mücahit olmanın ister istemez karşılığıdır diyebiliriz”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

“Muaviye’ye karşı da bir hareket cihattır, kapitalist bir düzenle yani AK Parti iktidarına karşı mücadele de cihattır. Kısacası sendikal hareket de cihattır, dernek faaliyeti de cihattır. Bir fakirin, yoksulun anlatabildim mi, hakkını korumak da bir cihattır. Bir Kürdün hakkının ikame edilmesi için sesini yükseltmek de cihattır. Bunu böyle, bu bağlamda değerlendiriyorum” (21. Görüşmeci, TOKAD, Erkek).

Öte yandan AKM için “tevhid” kavramı, içerisinde sadece Müslümanların değil, farklı inanç kesimlerinin ve ideolojik kesimlerinin bir arada olduğu çatı bir örgütlenmedir. Fakat ideal anlamda “tevhit” kavramı burada sınıfsal bir nitelik taşımakta ve ezilenleri, sömürülenleri ve mağdur edilmiş tüm kesimleri kapsayan birliğin adı olmaktadır.

3.3.8. İslamî Kaynakların Ezilenler Lehine Yorumu

Ruşen Çakır, 1980 ve 1990’lı yıllarda faaliyet sürdüren radikal İslamî hareketleri irdelediği *Ayet ve Slogan* (2012) isimli çalışmasında, bu hareketlerin gerçekleştirdikleri eylemlerde “Ayeti sloganlaştırdığını” tespit etmiştir. Bu durumun bir benzerini AKM’de de görmek mümkündür. AKM’nin eylemlerinde ya da söylemlerinde, slogan ve pankartlarının birçoğunda ayetler işlevsel olarak kullanılmaktadır. Bu ayetler slogan olarak kullanılmakta ve mücadeleye ilahi referanslı bir motivasyonla katılmayı sağlamaktadır. Kur-an yorumlarında, eylemlerde ve eylem çağrılarında kullanılan bu sloganlar; ezilenlerin iktidara gelmesi gerektiğini söyleyen (Kasas Suresi, Ayet 5), işçinin emeğine ve alın terinin önemine vurgu yapan (Necm Suresi, Ayet 39), köleleri özgürleştirmek gerektiğini ifade eden (Beled Suresi, Ayet 13), sermaye yarışını eleştiren (Tekasür Suresi, Ayet 1), zenginliğin belirli ellerde dönüp dolaşmasını yeren (Haşr Suresi, Ayet 7), ihtiyacından arta kalanı yoksullarla paylaşmayı öğütleyen (Bakara Suresi, Ayet 219) vb. ayetlerden oluşmaktadır. AKM, İslam’ın temel kaynağı olan Kur-an’ı ezilenlerin lehine yorumlamakta ve onu mağdur edilmiş toplumsal kesimler için verilen mücadelenin temel motivasyon kaynağı olarak kullanmaktadır. Nitekim siyasal ve toplumsal olarak verilen tüm mücadeleler, ilahi metinden elde edilen yorumlar ışığında ortaya konulmaktadır. Bu yoruma göre Kur-an; özgürlük, adalet ve eşitlik kavramlarını şiar edinmesi gereken Müslümanlara, “ezilenler için savaşmayı” öğütleyen bir ilahi referans kaynağıdır:

“Üç kavram bizim için önemli: Özgürlük, adalet, eşitlik. Yani bu üç kavrama sahip çıkmadıktan sonra İslam mücadelesinden de bir şey anlamayız ki. Kur-an’a baktığımız zaman, hep ezilenlerden bahseder mesela. Zengini koruyan bir tane ayet göremezsiniz Kur-an’da. Hep ezilenlerden yana, fakirlerden yana... Hatta bir adım daha gidiyor Kur-an, diyor ki: “ezilenler için niye savaşmıyorsunuz Allah yolunda?” Onun için önemli olan mazlumdansa, mağdurdansa yana tavır almaktır. Zengini, dediğim gibi korumanın bir anlamı yok, zaten tahakkümünü sürdürüyor, kendi düzenini devam ettiriyor”(2. Görüşmeci, TOKAD, Erkek).

AKM, toplumun dışlanmış kesimleri lehine bir teorik söylem geliştirmekle birlikte, asıl mücadelesini mağdur ve ezilenler lehine toplum içerisinde pratik boyutta vermektedir. AKM'nin toplumsal kesimlerin mağduriyetlerini Kur-an'dan çeşitli ayetlerle ilişkilendirerek toplumsal gerçekliğe dair somut çıkarımlarda bulunması, pratik mücadeleye önem verdiğini ve mücadelesini İslamî bir referansla gerçekleştirdiğini göstermektedir. Toplumdaki “örgütsüz mağduriyetler” olarak ifade ettiği kesimler içerisinde “sokak çocukları” ve “illegal göçmenler” ile ilgilenen KAMU-DER'den bir görüşmeci, bu pratiğinin gerekçesini Kur-an ayetine dayandırmaktadır. Kur-an'ı yorumlarken, onun teorik inançtan öte sosyolojik eylemlilik içerisinde bulunmak suretiyle mağduriyet yaşayanlarla birlikte mücadele etmeyi salık verdiğini vurgulamaktadır. Görüşmeci, toplumun bu dışlanmış kesimleriyle ilgilenmesinin gerekçesini açıklarken bu kesimlerin “sosyolojik olarak yetim” olduklarını ve yetimler için çalışmanın Müslüman için dinsel bir misyon olduğunu vurgulamaktadır:

“Bunlarla (sokak çocukları ve evsizlerle) daha çok Maun Suresi üzerinden bir temas buldum. Maun suresinde “o dini yalanlayanı gördün mü? İşte odur yetimi yoksulu doyurmayan ve miskini kollamayan. Ve işte bunlar bu yüzden namazlarında yanılığdadırlar.” der Allah. Ben de hep şöyle düşünüyordum: Demek ki namazımızda, ibadetimizde yanılığa olmamızı hatta o dini yalanlıyor pozisyonuna düşüyor olmamızın sebebi ne namaz, ne başörtüsü, ne sakal, ne kurban, ne Arapça okumak, ne Kur-an kursları, ne İmam Hatipler değil. Bilakis yetimler, yoksullar, kimsesizler. Öyleyse yetimlik sadece anne ve baba olmaması değil aynı zamanda sosyolojik olarak toplum tarafından dışlanmış, görünmeyen, iplenilmemiş, değer verilmemiş herkes. Sosyolojik olarak bir yetimlik var. Biyolojik değil belki ama sosyolojik bir yetimlik vardır. Ben de buradan yola çıkarak sosyolojik olarak yetimlik, öksüzlük, kimsesizlik, sahihsizlik gibi yerlere karşı bir hassasiyet geliştirdim. Bu hassasiyetle birlikte kendimi sorumlu hissettim. “Allah’a karşı bunun hesabını nasıl vereceğim? Kendime karşı bunun hesabını nasıl vereceğim?” diye. Hem kendimle hem rabbimle bir tutarlılık içinde olabilmek için ilk yöneldiğim alanlar bunlar oldu” (3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Dolayısıyla bu görüşmeciye göre “yetim” kavramı biyolojik olmaktan öte sosyolojik bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle görüşmeci, ebeveynsiz çocuk anlamına gelen bu kavramı sosyolojik olarak okuyarak “sosyolojik yetimlik” kavramına vurgu yapmakta, yoksulun ve yetimin yanında bulunmanın kişinin Allah’a hesap vermesi gereken bir sorumluluk olduğunu ifade etmektedir. Bir diğer görüşmeci, kendisini anti-kapitalist olarak nitelemesinin asıl gerekçesinin Kur-an olduğunu söylemektedir. Kardeşliğin, komşuluğun olması gereken biçimde yorumlanmadığı için problemlere çözüm üretilemediğini belirten görüşmeci, bu çağda Kur-an'ın ve Peygamber'in

eylem ve söylemlerinin farklı bir şekilde okunmasına ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple görüşmeciye göre, “komşusu açken tok yatan bizden değildir” Hadis’ini bu çağda sınıfsal olarak yorumlamak gerekmektedir:

“Mesela derler ki ayet olarak, “Müslümanlar ki kardeştir”, eyvallah. “Komşusu açken tok yatan [bizden değildir].” Bunlar sadece sloganik sözlerdir. Biz bu “komşusu aç yatarken tok olan bizden değildir” sözünü bir sınıfsal mesele olarak kavrarsak eğer, bir sınıfsal mücadele olarak kavrarsak, (...) ezen ve ezilenler olarak kavrarsak [o zaman doğru kavramış oluruz]”(15. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

AKM’nin en sık referans verdiği ayetlerden biri, “Ezilenlerin yeryüzünde iktidar kılınması” olarak yorumlanan *Kasas Suresi*’nin 5. Ayetidir. Örneğin 2013 yılında KAMU-DER’in 1 Mayıs gösterilerinde en büyük ve en öndeki pankartın üzerine bu ayet yazılmıştır. Özellikle KAMU-DER ve Devrimci Müslümanlar bu ayeti, tüm ezilenlerin yeryüzünde “egemenlerin” saltanatlarına son vermek üzere ayaklanacakları ve iktidara yerleşecekleri bir devrim süreci olarak yorumlamaktadır. Bu devrimin sonucunda “ezilenler” iktidara yerleşecek ve sınıfsal, cinsel, etnik ve dinsel kaynaklı çelişkiler son bulacaktır. Ayetin bu şekilde yorumunun, Marksizm’in “proleter devrimi”ni (Marx ve Engels, 2010) hatırlattığı söylenebilir.¹³⁷ Nitekim Marx ve Engels *deKomünist Manifesto* (2010)’da nihai aşamada işçi sınıfının ayaklanacağını ve bir devrim sonucunda iktidarı ele geçireceklerini ifade etmektedir.

3.3.9. AKM Ve İslamî Praksis

Kurtuluş Teolojilerinin en önemli özelliklerinden biri, dinin teorik inanç boyutundan ziyade pratik boyutunu, yani “amel”i ön plana çıkarmalarıdır. Diğer bir ifadeyle burada önemli olan nokta, yoksullar ve sömürüye maruz kalan toplumsal kesimlerle birlikte kurtuluşu amaçlayan pratik bir mücadele içerisinde olmaları. AKM’nin de bu anlamda bir kurtuluş teolojisi olduğu görülmektedir. Zira AKM, İslam’ın temel metinlerini teorik olarak farklı bir biçimde yorumlamakla kalmamakta, aynı zamanda bu teoriyi gündelik hayatla ilişkilendirerek pratik boyuta taşımaktadır. Teorik zeminini; Kur-an’ı, Sünnet’i ve İslam’ın 1400 yıllık geleneği içerisindeki devrimci örneklikleri referans alarak oluşturan AKM, bu teoriyi pratik

¹³⁷Burada Marx’ın “proletarya diktatörlüğü” ile AKM’nin “Ezilenlerin yeryüzünde iktidar kılınması” söylemleri arasındaki bir ayrım noktasını belirginleştirmek gerekir. Marx, “proletarya” kavramıyla kol emeği ile çalışan işçi sınıfını ifade ederken, AKM, her türlü sömürünün mağduru olan kesimleri “ezilenler” olarak ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Marksist anlamda proletarya doğrudan üretim ilişkilerinde emeği sömürülen işçi sınıfını ifade ederken, burada AKM için kullanılan bu kavram sadece üretim ilişkilerinde emeği sömürülenleri değil dolaylı sömürü ilişkilerine maruz kalan ve tüm “ezilenleri” ifade etmesi itibarıyla “genişletilmiş proletarya” olarak kullanılmaktadır.

boyuta taşımakta ve “İslamî praksis” denilebilecek bir teori-pratik bütünselliği inşa etmektedir. Görüşülen tüm gruplar; kapitalizme, emperyalizme ve iktidar politikalarına karşı İslamî bir nitelik taşıyan eylemlerle muhalefet sergilemenin gerekliliğine inanmaktadır. Bu muhalefet biçimini sağlayan asıl motivasyon ise İslam’ın temel metinlerinin inanç boyutu merkeze alınarak yorumlanmasından öte, gündelik hayatta var olan problemlere pratik müdahaleleri mümkün kılacak şekilde yorumlanmasıdır. Bu yorum, İslam’da teorik alana tekabül eden inanç ve itikat alanından farklı olarak Müslüman’ın pratiğini ifade etmek için kullanılan “amel”¹³⁸ kavramına önem atfetmektedir. İslam’da “amel” kavramı, “İslamî praksis” olarak ifade ettiğimiz kavrama karşılık gelmektedir. Pratik boyutu önceleyen bu yorum, AKM’nin gündelik hayatta problem olarak gördüğü sömürü, eşitsizlik ve zulümlere müdahaleci bir yaklaşımla muhalefet etmesinin kaynağı olarak görülebilir. İhsan Eliaçık, teori-pratik ayrımını İslamî olarak karşılayan itikat-amel kavram çiftini kullanarak, en doğru İslamî düşünce biçiminin “amel”i “itikat”a önceleyen düşünce olduğunu ifade etmektedir. Ona göre cenneti hak edenler, “itikada” değil “amel”e, yani teoriye değil pratiğe önem verenlerdir. “İnananlar” değil, “yapanlar” cennete girecektir. Dolayısıyla asıl makbul olan İslamî inanç değil, İslamî eylemdir (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Görüşmecilerin kendi düşüncesini Türkiye’deki ana-akım muhafazakâr din algısından ayırmasının en önemli sebebinin bu yorum farklılığı olduğu söylenebilir. Örneğin bir görüşmeciye göre Türkiye’de muhafazakâr kesimin pratik önceliği vurgulayan “amel”den ziyade teorik inanca öncelik vermesi durumu, halihazırdaki problemlerin en önemli sebeplerinden biridir. Nitekim görüşmeciye göre Türkiye’deki muhafazakârların zulme karşı başkaldırının veya eşitsizlikle mücadele etmek gibi pratik eylemselliğe dair muhalefetin de en az namaz kadar farz olduğunu anlaması, sosyal problemlerin ortadan kaldırılmasını ve sosyal dönüşümün sağlanmasını mümkün kılacak önemli bir gelişme olacaktır:

“Türkiye’deki temel sorunun, muhafazakâr kesimin sosyo-ekonomik ve sosyo-siyasal noktasında, dinin vermiş olduğu değeri oturtması gerektiğini düşünüyorum. Yani bir insanın bir zalime karşı başkaldırısının namaz gibi onun farzı olduğunu, bir yerde eşitsizlik varsa orasının şirk toplumu olduğunu imanî ve itikadî bir mesele haline getirdiği zaman Türkiye’de bir sosyal dönüşüm olabilir. Çalışmanın da bu noktada olması lazım. Türkiye’deki temel

¹³⁸ *Amel* kavramı; iş, edim, fiil anlamlarına gelmektedir. İslam’da *amel* kavramı, teorik bir anlam ihtiva eden inanç kavramının aksine daha çok imanin pratik boyutunu ifade eden bir anlama sahiptir. Kısacası *amel*, dinin emrettiği buyrukların pratiğe yansıtılmasıdır.

problem bu. Yani bugün Türkiye’de bir “Arap Baharı” yaşanmıyorsa, bana göre bu dinin toplumdan olabildiğince yalıtılmış bir algıyla halkların üzerinde bulunmasından kaynaklıdır” (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

AKM düşüncesinde mevcut problemlerden soyutlanmış bir “metin” (Kur’an) öncelikli olan değildir. Öncelikli olan, gündelik hayattaki pratiklerden hareketle metinden anlam çıkarmaktır. Metnin öncelikli yorumu budur ve kullanılma gerekçesi aktüel problemler karşısında sağladığı faydadır. Dolayısıyla deyim yerindeyse “suya sabuna dokunmayan” bir kutsal metin yorumundan ziyade müdahaleci bir yorumu benimseyen AKM, “İslamî praksis”e önem atfederek İslam’ın aşkın olan ibadet boyutunu dünyevi bir gerçeklikle ilişkilendirmektedir.

AKM içerisinde aktif faaliyet yürüten kişiler, bu gruplara katıldıktan sonra “eylemden öğrenme” (Türkmen, 2012) olarak ifade edilebilecek bir süreç yaşamışlardır. Bu dönüşümün, Nuray Türkmen’in TEKEL eylemlerinde işçilerin “praksis içerisinde öğrenmesi” sürecine işaret eden bir kavram olarak kullandığı “eylemden öğrenme” olgusuna benzer bir şekilde sağlandığı söylenebilir.¹³⁹ Halihazırdaki teoriyi, içerisinde faaliyet yürüttükleri gruplar aracılığıyla ve eylemlerle *praksise* dönüştüren AKM mensupları, zamanla “eylem içerisinde öğrenme” süreciyle birlikte teorik düşüncelerini yaşantılarla, deneyimlerle pratize ederek dönüşüm yaşamaktadırlar.

3.3.10. “Peygamber Yaşasaydı...”!

Peygamber’in sade, paylaşımcı ve adaletle örülü yaşamı, Müslümanların teoride referansları olmaya devam ederken, pratik hayattaki yaşam tarzı “İslamî” etiketli bir tüketim kültürüne sunulmaktadır. Reklamlarda insanlar markalı başörtüsü üzerinden “sınıf”landırılmakta; “Tekbir” bir manifestoyu ifade etmekten çıkarılarak üst sınıflara dindarca tırmanmanın risksiz yolu haline gelmekte, tüketim alışkanlıkları dönüştürülmektedir (Tekin, 2010:63). Tekin’in işaret ettiği

¹³⁹Nuray Türkmen’in Tekel işçilerinin direnişini konu edindiği çalışmasında vurguladığı bir nokta, TEKEL işçilerinin “praksis içinde öğrenmesi”ni işaret etmekte ve işçilerin zihinsel olarak bu eylemler dolayısıyla dönüşüme uğradıklarını göstermektedir: “Eyleme katılan işçiler deneyim üzerinden bilinçlenme yaşadılar. Mücadele boyunca öğrenme ve deneyim, bunları yaşayanlar için benzer şeyleri ifade etti.” Bkz. Nuray Türkmen. (2012). *Eylemden Öğrenmek: Tekel Direnişi ve Sınıf Bilinci*. İletişim Yayınları, İstanbul, ss.123. Yine Türkmen’e göre “Bu süreçte eylemciler, bir yandan iktidar olana eleştirel bir bakış geliştirmeye başlarken bir yandan bu eleştirelilik kendi sınıfsal konumlarının farkındalığını yükseltti. Bu farkındalık aynı zamanda kolektif mücadele içinde kolektif bir kimliğin/aidiyetin oluşumunun yolunu açtı. Bir başka deyişle; TEKEL işçilerinin sınıf mücadelesi, kendisi için sınıf’ın ya da ‘sınıf bilinci’ edinmenin kapısını araladı, eylemcilerin işçilik bilinçlerini yükseltti.” Türkmen, a.g.e., ss.116. TEKEL işçilerinin praksis içinde yaşadığı bu dönüşüm sürecinin bir benzeri AKM mensuplarının kendi grupları içerisinde gerçekleştirilen eylemlere aktif katılımı ile sağlanmaktadır.

Peygamber'in "sade ve paylaşımcı" yaşamına dair teorik kabul ile tüketim kültürüne eklenmeye yönelik pratik arzu arasındaki çelişki, Türkiye'de Müslümanlar içerisinde son yıllarda belirgin bir görünürlük kazanmaktadır. Peygamber telakkisinin bu çelişkili zeminine Müslümanların bir kısmı tarafından geliştirilen itiraz, bu çelişkiyi gidermeye yönelik ve Peygamber'in "sade, gösterişsiz, sermaye karşıtı" bir profili çizilerek ortaya konulmaktadır. AKM'nin Peygamber'e dair görüşü bu profil üzerinden şekillenmektedir. AKM'nin Peygamber telakkisi, Onun anti-kapitalist ve sermayenin karşısında olduğu yönündedir. Görüşmecilere yöneltilen "Peygamber bugün yaşasaydı nasıl bir duruş sergilerdi?" sorusuna verilen cevapların tamamı, bugün AKM'nin sergilemeye çalıştığı muhalefet biçimi doğrultusunda olacağı şeklindedir.¹⁴⁰ AKM'ye göre Peygamberî bir mücadele; küresel kapitalizme, emperyalizme, sınıflaşmaya, ekonomik ve politik sömürüye, asgari ücret koşullarında işçi çalıştıran patronlara, sermaye kuruluşlarına, etnik ayrımcılığa, doğru yoldan ayrılmış "afyon dine" ve bu dinin savunucularına karşı savaşımayı gerektirmektedir. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki AKM'nin Peygamber telakkisi; anti-kapitalist, sömürülen ve ezilen halklar adına mücadele eden, yozlaştırılmış dine karşı savaş açan "devrimci Peygamber" karakteri üzerinden şekillenmektedir. Örneğin bir görüşmeciye göre "Peygamber bugün yaşasaydı nasıl bir duruş sergilerdi?" sorusunun cevabı, mevcut Müslümanlara ve hâkim ekonomi-politiğe karşı bir mücadele sergileyeceği yönündedir:

"Mesela şu an olsaydı bir kere bu ekonomik sistemi yerle bir edeceğine inanırdım. Önce buna karşı örgütlenirdi. O dönemde bunu yapmadı mı zaten? Önce Ebu Cehil değil miydi o para babalarının olduğu? Buna karşı bir başkaldırısı olurdu. Onlara karşı bir başkaldırısı olurdu. Yani fark olmazdı. Sonuçta şu da var. Şöyle bir açıdan bakabilirsin. Ebu Cehil namaz kılardı, inancı vardı, Hanif'ti. Yani putlar sadece aracıydı, tek tanrı inancı vardı. Bunun zaten bir inancı vardı. Şimdikin de bir inancı var. Şu anki hükümetten bahsediyorum. Mevcut hükümetin de bir inancı var. Müslüman olduklarını söylüyorlar değil mi? Ama nedense halk ve kendi aralarında bir fark var. O zaman normal güçte köleler vardı yani parayla alınan... şu an asgari ücretli köleler var. Yani sistem çok mu farklı ki" (22. Görüşmeci, KAMU-DER, Kadın).

¹⁴⁰ "Ben kendi adıma şunu söyleyeyim, 'Peygamber olsaydı nasıl bir duruş ortaya koyardı?' sorusunu cevaplandırabilmek için hareket ediyorum. Peygamber olsaydı, en aşağıdan başlayarak, kendi döneminde olduğu gibi kitlelerle irtibata geçip en üsttekileri yerle bir etmek için uğraşır" (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek). "Hz. Muhammet bugün yaşasaydı bunu yapardı diye biz bunu yapıyoruz aslında. Yani onu bize bakarak görebilirsiniz. Çünkü ne yapardı sorusunun cevabını tatbik etmeye çalışıyoruz. Yani bizim gözümüzden tabi. Bu bizim bakış açımız. Biz peygamberin bunu yapacağını düşündüğümüz için bunları yapmaya çalışıyoruz" (E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

AKM düşüncesinde Peygamber'den referans alınacaksa, bu çağda olması gereken mücadele yöntemi; asgari ücret koşullarında çalışan işçinin, etnik olarak yok sayılan Kürt'ün, Alevi'nin, "seks işçisi" olarak çalıştırılmaya zorlanan kadının, sokak çocuklarının ve bu koşullarda yaşamak zorunda olan toplum kesimleriyle birlikte mücadele eden Müslümanların yanında yer almak şeklindedir. Bir diğer görüşmeciye göre Peygamber, emeği ve bedeni sömürülenlerin yanında, sermaye sahiplerine karşı ve toplumu sömürenlerle savaştan bir figür olarak tasvir edilmektedir:

"Açın, yoksulun, kimsesizin hesabını sorardı. Bunların yanında yer alırdı. Bir kere kesinlikle zenginler gibi yaşamazdı. Müreffeh bir yaşam içerisinde, refahlar içinde yaşamazdı. Onun yoksulluğa karşı da itirazı olurdu. İnsanların yoksul olmasını istemezdi. Kimsenin aç kalmasını istemezdi. Açlığın küfür olduğunu, yoksulluğun haram olduğunu söylerdi. Mesela Gültepe (yoksul bir mahalle) adına Hz. Muhammet isyan ederdi. "Esenyurt'un yer altı tekstil cehennemlerinde günde 12 saat, 15 saat çalışan 14-15 yaşındaki o kız çocukları hangi suçlarından dolayı o tekstil atölyelerine gömüldü" deyip itiraz ederdi. Hz. Muhammet yaşamış olsaydı bu insanların onurunu, şerefini, sağlığını; gençliklerinin, ömürlerinin en güzel yıllarını böyle çalanlara sorardı. Kot taşıma işçilerinden genelevdeki kadınlara kadar hepsinin hakkını sorardı ve kesinlikle asla ve asla muhafazakâr çevrenin durduğu sağcı, kapitalist, faşist, milliyetçi yerlerde de asla durmazdı. Onun duracağı yer bugün devrimcilerin, onurlu insanların, bedel ödeyen, hakkını arayan insanların, cezaevlerinde yıllardır orada direnen insanların durduğu yerler olurdu. Ve direniş bayrağını buradan açardı"(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Özetle AKM'nin Peygamber telakkisi; kapitalizmin, emperyalizmin ya da istibdat rejimlerinin baskısı altındaki toplumsal kesimlerin yanında olan ve buna sebep olan toplumsal yapıya karşı mücadele veren bir karakter olarak şekillenmektedir.

3.3.11. "Dünyevi Cehennem" Versus "Dünyevi Cennet"¹⁴¹

Kurtuluş teolojilerinde, geleneksel teolojilerde görülen eskatolojik düşüncenin aksine, kurtuluşun bu dünyada, ezilenlerle birlikte bir devrimci mücadele ile sağlanabileceği inancı vardır. Bu devrimci mücadelenin sonunda kutsal kitapta tasvir edilen cennet idealinin dünyevi bir boyuta taşınarak; eşitlikçi, özgürlükçü ve sömürünün olmadığı bir sistemi mümkün kılacağı öngörülmektedir. Kurtuluş bu şekilde öte dünyadan bu dünyaya taşınır ve cennetin bir benzerinin bu dünyada kurulması için çaba gösterilir. Böylece müminler "öbür dünyanın başlangıcını bu

¹⁴¹ Bu başlık altında ifade edilen nihai düzen, KAMU-DER ve Devrimci Müslümanlar'ın teorik olarak tartıştıkları ve benimsedikleri bir idealdir. Bu iki grupta görülen "ideal düzen"e dair teorik tartışmalar Emek ve Adalet Platformu ile TOKAD oluşumlarında görülmemektedir. Dolayısıyla burada ifade edilenler, görüşülen gruplar içerisinde KAMU-DER ve Devrimci Müslümanlar için geçerlidir.

dünyada bulmaya” (Garaudy, 2012:58) başlayarak, mevcut kötü durumdan kurtuluşun öznesi haline gelirler.

AKM'nin uğruna mücadele ettiği ve yeryüzünde hâkim kılmak istediği ideal düzen, ezilen ve sömürülen halk kesimlerinin iktidara gelmesi öngörülen bir düzendir. Bu düzende sınıfsal, dinsel, cinsel, etnik ve mezhebi herhangi bir ayırım olmaksızın tüm toplumsal kesimler eşit birer yurttaştır. Nihai aşamada kurulacak olan bu eşitlikçi düzenin AKM terminolojisindeki adı, Kur-an'dan alınan haliyle Barış Yurdu (Daru's Selam)'dur. Daru's Selam; sınıfsız, sınırsız, üretilen değerlerin eşit olarak bölüşüldüğü ortaklaşacı ve dayanışmacı düzenin adıdır. Bu düzen, AKM görüşmecilerin birçoğuna göre “dünyevi cennet” olarak ifade edilmektedir.¹⁴² Görüşmeciler, halihazırda kapitalist ve emperyalist politikaların hâkim olduğu dünya sisteminin “dünyevi bir cehennem” olduğunu düşünmektedir. Bu “cehennemî düzene” karşı verilen mücadele, nihai aşamada “dünyevî cennetin” kurulmasını sağlayacaktır.¹⁴³ Eliaçık'a göre Kur-an'daki bütün cennet tasvirlerini “dünyevi cennet” olarak da anlamak mümkündür. Ona göre “cehennem” yaşandığı bir dünyada “cenneti” kurmak için verilen mücadele, aynı zamanda uhrevî cennetin kazanılmasını da sağlayacaktır:

“Tabii “dünyevi cennettir” yani. Biz burayı böyle yapacağız diyor. Yani sınırları kaldıracağız, devleti yok edeceğiz, krallığı yok edeceğiz, zengini yoksulu ortadan kaldıracağız. Cennet işte. Daru's Selam diyor buna Kur-an. “Allah sizi Daru's Selam'a çağırıyor”, yani evrensel adalet ve barış yurduna, sınırsız ve sınıfsız barış yurduna çağırıyor”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Dolayısıyla AKM düşüncesinde *Daru's Selam* kavramı, hem uhrevî hem de dünyevî bir anlamda, yaşanan dünyayı cennete çevirme idealinin bir zorunluluk olduğu “dünyevi cehennem” çağında, “ezilenlerle birlikte gerçekleştirilecek bir

¹⁴² Örneğin bir görüşmeci, “dünyevi cennet” idealini şöyle tasvir etmektedir: “*İdeal cennette insanlar aç kalmayacak, açlık kalmayacak, insanlar söz ve düşüncelerinden dolayı öldürülmeyecek, insanlar birbirlerini zulmetmeyecekler. İnsanlar özgür olacaklar. İnsanlar dillerinden ve kimliklerinden ötürü yok sayılmayacaklar, bombalar altında inim inim inletilmeyecekler. Ben böyle bir cennete inanıyorum ve böyle bir ideale inanıyorum. Benim inandığım bu ideale, Müslüman olduğum için buna cennet ismini veriyorum. Ben dünyada bir cennet düşünüyorum. Yani cennet dediğim olgunun ben bir uhrevî yüzü bir de dünyevî yüzü olduğunu düşünüyorum. Ve cennetin dünyevî yüzünü böyle tasarlıyorum ve diyorum ki dünyada da cennet vardır*” (3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

¹⁴³ Eliaçık “dünyevi cennet/cehennem” ikililiğini şöyle ifade etmektedir: “*Demek ki dünyayı 'yaşayan cennete' çevirmeden veya çevirmek için çalışmadan vaat edilen cennete giremeyiz. Yeryüzünü yemyeşil bahçe (cennet) yapmak, yani esenlik, barış, adalet, kardeşlik, paylaşım yurdu (Daru's Selam) yapma davası bunun için son güne kadar sürer. Demek ki dünyayı 'yaşayan cehenneme' çevirenler kendi yaktıkları ateşten başka bir yere girmezler.*” Bkz.İhsan Eliaçık. (2012a). *Bana Dinden Bahset*. 6.Baskı. İnşa Yayınları, İstanbul, ss.316.

devrim”den¹⁴⁴ sonra kurulacak olan eşitlikçi sistemin (ve bu sistemin yaşatıldığı ülkenin) adı olmaktadır.

Devrimci Müslümanlar oluşumunun mensuplarından Mehmet Lütfi Özdemir’in yazdığı *Rıza Şehri*(2013) adlı romanda, AKM’nin *Daru’s Selam* ütopyası ayrıntılı olarak tasvir edilmektedir. Romanda, günümüz İstanbul’unda yaşayan ve bir taksici olarak çalışan Ali karakterinin başından geçenler anlatılmaktadır. Ali, bankadan aldığı krediyi ödeyemez duruma gelir ve tek varlığı olan evini hacizle bankaya kaptırır. Bu olayın ardından borçlarını ödeyemediği için bunalıma giren Ali, Galata Köprüsü üzerinde başına dayadığı silahla intihar eder. Bir süre sonra gözlerini güneşin kavurduğu bir çölde açar. Günlerce süren yolculuğunun ardından bitkin bir şekilde çölün ortasında bulunan yemyeşil bir beldenin, *Daru’s Selam* adlı şehrin kapısına dayanır. Paranın geçmediği; herkesin işini Allah rızası için (toplum için) yaptığı; teknolojinin, zamanın, milletlerin, devletin, özel mülkiyetin, sınıfın, zulmün, sömürünün olmadığı; bütün yapıların kapısız ve tek katlı olduğu; dayanışmacı ve yardımsever bir toplumun bulunduğu *Daru’s Selam*’da yaşamaya başlayan Ali, intihar etmeden önceki şehirdekenden çok farklı olan bu sistemle karşılaştıkça şaşkınlıklar yaşar.

Romanda, “dünyevi cennet” şeklinde tasvir edilen *Daru’s Selam*, halihazırda “dünyevi cehennem”in yaşandığı kapitalist sistemin tam zıddı bir şekilde, eşitliğin ve dayanışmanın olduğu bir sistem olarak idealize edilmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki AKM muhayyilesinde “dünyevi cehennem”den kurtuluşun yolu olarak benimsenen “devrim” düşüncesi, idealize edilen “dünyevi” cennete ulaşmanın bir yoludur da aynı zamanda. Marksist düşüncenin “komünizm” idealine denk düşen *Daru’s Selam* ideali; sınıflı toplum yapısının, hiyerarşinin, otoritenin ve modern sanayinin olmadığı doğal bir düzeni ön görmektedir.¹⁴⁵ Eliaçık, bu dünyevi cennet

¹⁴⁴ Kur-an’da *Kasas* suresinde geçen “Biz ezilenleri yeryüzünde iktidar kılmak istiyoruz” ayeti, AKM’nin en sık referans verdiği ayetlerden biridir. AKM’nin ezilenler lehine geliştirdiği dinsel yorumda, Marksizmin izlerine rastlandığı ve Marksizm ile karşılaştırmaya müsait bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu ayetin AKM düşüncesindeki yorumu, Marx’ın “proletarya diktatörlüğü” olarak ifade ettiği işçilerle birlikte gerçekleştirilecek devrim idealine benzetilebilir. Zira her iki düşüncede de vurgulanan noktalar, nihai aşamada gerçekleşecek devrim ve eşitlikçi düzen ideali için, dünya-sisteminin sömürülen ve sınıfsal olarak mahrum edilen kesimleriyle birlikte verilecek mücadeledir.

¹⁴⁵ Devrimci Müslümanlar’ın *Daru’s-Selam* ütopyası, her ne kadar sol düşüncenin Komünist sistem ütopyasına benzese de, aralarında önemli farklılıkların olduğu söylenebilir. Örneğin *Daru’s-Selam*, sol düşüncenin “tersinden kalkınmacılığa” ve modern üretim araçlarına yaptığı vurgunun aksine, makinenin ve sanayinin olmadığı “doğayla iç içe bir toplum” idealini benimsemektedir. Elbette sol ve Marksizm’in yeni yorumlarında görülen “sanayileşme” ve “tersinden kalkınmacılık” eleştirisini bu kategorinin dışında tutmak gerekir.

idealinin komünist idealle benzer olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre hem İslamî bir ütopya olan *Daru's-Selam*, hem de Marksist bir ütopya olan Komünizm; sınırların, sınıfların, sömürünün, devletlerin, hiyerarşilerin olmadığı; eşitliğin olduğu bir düzen idealleri dolayısıyla birbirlerine benzemektedirler:

“Tabii, siyasi-politik olarak birbirinin aynısı olduğunu düşünüyorum. Yani komünist toplum demek “cennet” demektir. İslam’daki cennet komünist toplum demektir. Yani komünizm gelince ne olacak? Herkes eşittir, sınır yoktur, devlet yoktur, yöneten-yönetilen yoktur, hiyerarşi yoktur, mahkeme yoktur, bayrak yoktur, polis yoktur, jandarma yoktur. Bu nedir? Bu cennettir. Yani komünist toplum bu işte. Yani dinlerdeki cennet ülküsünü komünizm diye ifade etmişler. Hatta ben komünist idealin cennet idealinden etkilendiğini düşünüyorum. Kaldı ki dinlerdeki cennet de aslında öbür dünyayı anlatmaz, dinleri etkisizleştirmek için bu öbür dünyaya postalanmıştır yeryüzü kralları tarafından. Dinlerdeki bütün cennet tasvirleri bu dünyayı ifade eder”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

İhsan Eliaçık, nihai aşamada *Daru's-Selam* ütopyasından önce daha gerçekçi olarak gördüğü “devletli” bir yönetim biçimini “Adalet Devleti” olarak adlandırmaktadır. *Adalet Devleti* (2012) isimli kitabında da ayrıntılı olarak tasvir ettiği bu ideal, bu devletin 5 özelliği olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bunlar; adalet, emanet, ehliyet (liyakat), meşveret (katılımcılık) ve maslahattır (ortak iyi). Bu beş özelliğin olduğu devlet, Eliaçık’a göre adaletin, eşitliğin, katılımcılığın sağlandığı bir sisteme sahip olacaktır. Öte yandan Eliaçık’a göre Adalet Devleti ideali, siyaset felsefesiyle ve belirli bir ülkenin yönetim biçimiyle ilgilidir. *Daru's-Selam* ise “evrensel bir ülkü” olarak ya da bölgesel (Ortadoğu gibi) bir “konfederatif” yapı şeklinde üst aşamayı ifade etmektedir (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

3.3.12. AKM ve İslamî Ekoloji

Türkiye’de İslamcı geleneğin siyasal alandaki temsilcisi olarak kabul edilen Milli Görüş hareketinin temel düşüncesi, kalkınmak için zorunlu olarak “ağır sanayi hamlesini” benimsemek gerektiğine dairdir. AKM’nin bu konudaki görüşü ise, Milli Görüş’ün “kalkınmacılığa” yaptığı vurgunun ve klasik İslamcılığın “ağır sanayi” ile kalkınma düşüncesinin aksine, kalkınmanın doğayı yıkıma uğrattığı yönündedir. Bu anlamda AKM, çevre ve doğa ile ilgili temel problemleri kapitalizmle ilişkilendirmekte ve doğanın “ifsat” edilmesinin asıl kaynağının yıkıcı etkideki kapitalizm olduğunu vurgulamaktadır:

“Emekçiler bu korkunç üretimden alacakları payı mı sorgulayacaklar yoksa bu korkunç üretimi durduracaklar mı? Bence asıl sorun burada. Yani çünkü bu korkunç üretim diyelim ki

emekçilere Türkiye koşullarında ayda beş bin lira maaş verdi. Yani asgari ücret beş bin lira oldu eski parayla. Valla biz buna yine muhalefet ederiz. Şöyle muhalefet ederiz, yani yanlış anlamayın onların beş bin lira almasına değil. Ya kardeşim beş bin lira alıp üretim aynı şekilde devam ediyor da siz bu üretimin devam etmesine karşı çıkmıyorsanız bu insani ve İslamî bir şey değil. Bu çünkü toplumu ve kainatı ifsat edecek bir şey. Her gün üretim tabiatı yok etmiyor mu? Geleceğimizi kirletmiyor mu, tehdit etmiyor mu? İşte biz eylemlerde şu ayeti çok kullandık, HES ve nükleer eylemlerinde: “Hırslarınız yeryüzünü ifsat etti”. Yani ayet şu: Rum suresi 41. Ender bildiğim numaralı ayetlerden. Ayetlerin ruhunu bilmek lazım. “İnsanların elleriyle yaptıkları yüzünden karada ve denizde fesat çıkıyor.” Şimdi ayda beş bin lira alacağız diye üretimi sorgulamazsak ne yapacağız o ayda aldığımız beş milyarı. Zehirlenmiş bir dünyada mı yaşayacağız”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

İlhami Güler, kapitalizmin ve endüstriyalizmin küresel ısınmanın ve iklim değişiklerinin temel sebebi olduğunu, bu kalkınma arzusunun doğayı tahrip eden bir işleve sahip olduğunu vurgulamaktadır. Güler, bu düşüncesini Kur-an ayetleriyle destekleyerek “İslamî ekoloji” olarak kavramlaştırılabilecek bir muhalif söylem geliştirmektedir. Güler’e göre doğanın kapitalizmin yıkıcı etkisiyle “fesada” uğraması durumu, insanlığın canını yakmaya devam edecektir. Doğanın bu şekilde “ifsat” edilmesi, Tanrı’ya boyun eğmeyip kendi arzularının peşinde koşan insanı “zorunlu” olarak boyun eğeceği bir yıkımla karşı karşıya bırakacaktır(Güler, 2010:22-23). KAMU-DER’li bir görüşmeci de benzer şekilde, endüstriyalizmin doğayı ve insanlığı yıkıma sürüklediğini ifade etmekte, kapitalist düzenin yıkımının insan eliyle olmasa bile doğanın eliyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir:

“Benim umudum maalesef insanlarda veya toplumda değil, doğada. Çünkü kapitalizm tamam, insanların anasını ağlatıyor, öldürüyor, süründürüyor, hatta öldürmekten beter ediyor halkları, insanları... Zamanında doğayı da tahrip etti, doğayı da işgal etti, doğayı da talan etti. İnsanlar maalesef haklarını ve intikamlarını almanın derdinde değil çok büyük bir çoğunluk. Ama doğa affetmez yani. Doğa affetmeyecek (...) Kur-an’da zaten anlatılan şeyleri okursak sadece bu bile yeterli. İkincisi; Kur-an’ı bir yere bırakıp tamamen akılsal, bilimsel bir gözle okursak da dünyanın kaç sene geleceği olduğu, bunları, bu düzeni hadi insanlar yıkmasa bile doğanın yıkacağı aşikâr bir şekilde var. Yani çok net bir şekilde görülüyor, bu iş böyle gitmeyecek”(7. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Aynı görüşmeciye göre kapitalizm ve endüstriyalizm tarafından yıkıma uğratılan doğa, insanın yaptıklarının bir sonucu olarak, başkaldırıp bu düzeni yıkacaktır. Bu görüşünü bir ayete (Hadid Suresi, Ayet 25) dayandırarak endüstriyalizmin sebep olduğu küresel ısınmayı ilahi bir gerekçeyle açıklayan görüşmeci, insanlar için hem iyi hem de kötü bir şekilde kullanılabilir olan

“demirin”, insanlığı ve doğayı yıkıma uğratacak bir biçimde kullanıldığını söylemektedir:

“Diyor ki ayette, (...) mesela Demir Suresi’nde diyor ki, “Demiri indirdik” diyor. “Hem insanlar için faydalı hem de çok ciddi tarumar gücü olan demiri indirdik” diyor. Ondan önceki ayetlerle okunduğunda şu çıkıyor ortaya: Yani demirin, sanayi gücünü, gerçekten o barış felsefesini şiar edinmiş ve bunu rehber edinmiş bir güç tuttuğunda insanlar için faydalı olacağını söylüyor; ama bunun aksi halde insanlık için çok büyük tarumar edici bir güç olduğunu söylüyor. Buradan sanayi kastediliyor tabii ki. Veya diyor ki insanlar azgınlaştı daha çok mal hırsıyla ve diyor kendi elleriyle yaptıklarının sonucu kendilerine gösterilecektir diyor, yeryüzünde karada ve suda düzen bozularak. (...) Yine Kur-an’da geçer bu, yine aynı şekilde der ki: “O zaman” der, “Allah’ın işaretlerini yalanlayanlar görecekler” der, “yeryüzünde bir hareket, başkaldırı çıktığında o zaman görecekler” der. (...) Çünkü bize emanet edilmiş bir yeryüzü vardı, cenneti burası, cehenneme çevrildi. Tabii ki yeryüzünü yeniden cennete çevirmeye çalışan insanlar her zaman olacak ama keşke bir çoğunluk, bir kitlesel hareketle bu düzen alaşağı edilse ve bir “barış yurdu” kurulsaydı. Ama böyle olmasa bile, yani bu devrimciler, dava insanları ve önderler başaramasa bile kesinlikle doğa bunlara seve seve başkaldıracak yani. Bu düzen yok olup gidecek. Gitmiyor çünkü tıkanacak, kesinlikle çok yakın bir zamanda tıkanacak”(7. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Eliaçık’a göre insan fitratı gereği Allah’ın ayeti olan “doğa” ile uyum içindedir ve dolayısıyla Allah’ın ayeti olan doğa “tevhidî dünya görüşü” gereği insanın onunla “birlik” halinde olduğu ve ona uymak zorunda olduğu ilahi bir tecellidir. Doğa Allah’ın tecellisi olarak tüm insanlığıdır. Eğer belirli bir kesim doğayı “mülk” edinir ve ona karşı her türlü tasarruf ve yetkiyi kendinde bulursa, “mülk Allah’ındır” şiarına uymayarak insanlığın temel sorunu olan bir günaha girmiş olur. Dolayısıyla doğayla ilgili insanlığın tasarruf hakkını kendinde bulması “tevhid”e aykırıdır ve tüm ekolojik sorunlar da zaten bu problemten kaynaklanmaktadır (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

3.3.13. İslamî Hareketlerin Sınıflaşması mı?

Türkiye’de İslamcılığın dönüşümü, iktidara muhalif bir konumdan, iktidarın olanaklarını kullanmaya doğru bir süreç izlemiştir. Bu sürecin sonunda İslamcılarının bir kısmı iktidara ve bürokrasiye yakın olmanın sağladığı olanaklarla birlikte “sınıf atlamış”, diğer bir kesim ise bu iktidardan ve iktidarın olanaklarından “bilinçli” olarak uzak durmuştur. Buradan hareketle toplumsal tabakalaşmaya paralel olarak İslamcılar içerisinde bir tür farklılaşmanın, ayrışmanın yaşandığı görülmektedir. Dolayısıyla konumları itibariyle iktidara yakın olan ve onun olanaklarını kullanabilen Müslümanlar tabakalaşmanın üst katmanlarında yer edinirken, iktidarın olanaklarına

uzak kalan ve hatta iktidarla ve sermayeyle ilişkilere karşı muhalif konumda durmaya özen gösteren kesimlerin ise tabakalaşmanın alt katmanlarında olduğu söylenebilir. AKM'nin, mevcut düzendeki tabakalaşmanın, İslamî iktidar/muhalefet ikililiğinde sınıflaşmanın “proletarya” kanadını oluşturduğu görülmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla İslamî kökenli bir hareketin iktidara gelişi, İslamcı kesimin bir kısmının iktidarın sağladığı sermayeyle iyi ilişkiler geliştirmesini, diğer bir İslamcı kesimin ise bu dönüşümün İslamî olmayan sonuçlar doğurduğunu düşünmesini ve muhalif bir konumda kalmasını sağlamıştır. AKM'ye göre seküler burjuvazi TÜSİAD'ın gücü artık İslamî burjuvazi MÜSİAD'a aktarılmakta ve böylece “iktidarın gücü ve nimetleri” el değiştirmektedir. Dolayısıyla “abdestli kapitalizm” güçlenmekte, “halklardan, ezilenlerden çalınan büyük sermaye” İslamî burjuvazinin tekeline girmektedir (3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek). Böylece sermaye sınıfı ve onun karşısında “emeğin” safında mücadele eden AKM ile birlikte “İslamî sınıflaşma” daha net görünür olmuştur. Aynı görüşmeciye göre yoksullar, AKP ile birlikte, sürekli yediği yumruğun “muhafazakârcasını” yemeye başlamıştır:

“O yüzden yoksul burada bence yumruğun katmerlisini yiyor. Yani dünkü yediği yumruk, dünkü yediği açlık, dünkü yediği yalnızlık, sahipsizlik neyse bunun muhafazakârcasını aslında yaşıyor. Bugün bize Allahsızlar, Kitapsızlar zulmetmiyor da artık Allahlılar, Kitaplılar zulmediyor. Daha doğrusu Allahçılar, Kitapçılar zulmediyor”(3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Görüşmecinin ifade ettiği noktalar ve genel olarak Türkiye’de AKM’nin muhalefeti bu anlamda dinin sınıfsal veçhelerini “görünür” kılmaktadır. Kendisini “İslamî proletarya” olarak gören AKM, eski İslamcıların “burjuva” olduğunu vurgulamakta ve İslam tarihinden öncü isimleri de kendi mücadelelerine referans olarak kullanmaktadır. Sermaye safında olanlar, zamanında İslam Peygamberi’nin mücadele ettiği “güç ve sermaye sınıfının temsilcisi” olan Muaviye ve Ebu Cehil’in dinini savunurken, emeğin safında olanlar İslam Peygamberi’nin dinini savunmaktadır:

“Bizim etrafımızdaki, yanımızdakilerin çoğu öyle, proletarya. Onlar da (eski İslamcılar) burjuva oldular yani. Onlar Muaviye’nin dinini, biz Ebuzer’in dinini savunuyoruz. Tarih bu anlamda tekerrür ediyor yani. Onlar Ebu Cehil’in dinini, biz Muhammed’in dinini savunuyoruz”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

¹⁴⁶ Burada “proletarya” kavramı, Marksist anlamda işçi sınıfını ifade etmekten öte, İslamcı hareket içerisinde iktidarla birlikte sağlanan dönüşümün ardından ortaya çıkan ve sermaye ile iyi ilişkiler geliştiren kesimlere karşı sermayenin sömürü ve eşitsizliğin bir aracı olduğunu düşünen toplumsal muhalefet kategorisini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Diğer bir görüşmeci, Müslümanlar içerisinde bir ayrışmanın yaşanmasını sermaye ile girilen ilişkiye bağlamaktadır. Bu görüşmeciye göre sınıflaşma derinleşmekte ve Müslümanlar bu sınıflaşma sürecinde sermaye yanlısı bir tutum izlemektedir. Bu sebeple Müslümanlar'ın çoğunluğunun takındığı bu tutum, “büyük bir kırılma”ya sebebiyet vermektedir:

“Toplumsal sınıflaşmanın şu an en zirve olduğu dönem yani. Dolayısıyla asıl mücadele edilmesi gereken nokta bu. Eşitsiz bir sosyal yapı, ekonomik ve siyasi yapı. Mesela bu dönemde AK Parti, kimleri kayırıyor, kimler ön planda, zenginler değil mi? İşte zenginler, sermaye sahipleri filan ön planda. Ama bakıyorsunuz ezilene, fakirlere kimse sahip çıkmıyor. (...) Bugün Müslümanların tamamen zenginden, güçlüden yana tavır aldıklarını görüyorum. Zaten bu Müslümanlar için büyük bir kırılma noktası” (2. Görüşmeci, TOKAD, Erkek).

Görüşmecinin “kırılma noktası” olarak gördüğü “Müslümanlar'ın zenginden yana tavır alması”, AKM'nin Müslümanlar içerisinde bir “sınıfsal” itiraz olarak ortaya çıktığı tezini kuvvetlendirmektedir. Bu itiraz “içsel” bir boyutta ortaya çıkmaktadır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi AKM'nin asıl rahatsızlık noktalarından biri, İslam'ın “egemen anlayışın” elinde sermaye lehine bir teoloji olarak yorumlanmasıdır. Bu sebeple Müslümanlar içerisinde görülen sermaye yanlısı politikalar, AKM'nin “emek” lehine bir politikayla ortaya çıkmasını ve yeni bir İslamî yorum geliştirmesini sağlayan ana etken olmuştur. KAMU-DER'li bir görüşmeci, ezilenlerle birlikte mücadele arzusunda olduklarını ve bu mücadeleyi de “içeriden” geliştirdiklerini vurgulamaktadır:

“Şimdi şu noktayı göz ardı etmememiz lazım: Biz içeriden bir isyan başlatıyoruz, bir karşı koyuş başlatıyoruz. Musa da böyle yaptı. Sarayın içerisinden biz çağırıyoruz ve sarayın dışına çıkarken de o saraya tekrar geleceğimizi söylüyoruz. Ve bu sefer bütün ezilenlerle; Kürtlerle, Alevilerle, Romanlarla, işçi sınıfıyla” (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Burada “içeriden” vurgusuyla, iktidara yerleşen ve sermaye lehine politikalar yürüten kesimlere karşı yine Müslümanlar içerisinde kapitalizm ve sermaye karşıtı bir hareketin muhalif bir kimlikle ortaya çıkması kast edilmektedir.¹⁴⁷

Bu ayrışmayı bir başka görüşmeci şöyle ifade etmektedir: “Aslında mesela biz hiç bu kadar ayrılmayı istemezdik bu noktada ama yani Anti-kapitalist dediler. Biz buna karşı çıkmadık. Çünkü başka bir açıklaması yok. Aynı yoldayız, aynı yolda

¹⁴⁷ Aynı görüşmeci, AKM'nin AKP'nin politikaları sonucu “içeriden bir itirazla” ortaya çıktığını ve AKP'yi “içeriden” yıkacak bir hareket olduğunu şöyle anlatmaktadır: “Yani ne diyeyim, kendi Musa'sını da yarattı. Hani o kıssada var ya, Firavun bir haber alıyor, işte 40 yıl sonra, şimdi doğan çocuklardan biri öldürecek seni ve iktidarını ele geçirecek. İşte bütün çocukları kılıçtan geçiriyor, yeni doğanları filan. Musa saraya giriyor ve onu öldürüyor. Yani AK Parti, kendini bitirecek hareketi de başlatmış oldu. (...) Bu alanda mücadele ederse inananlar ve inmayanlar, bu AK Parti de bu yönüyle yıkılmaya mahkum olacak” (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

yürüyorduk, birileri iktidar zehirlenmesinde ama diğeri ölüyor, bitiyor” (22. Görüşmeci, KAMU-DER, Kadın). Öte yandan AKM’li görüşmecilere göre “iktidar zehirlenmesine” maruz kalan Müslüman kesimler farklı semtlere taşınmış ve yoksulların da içerisinde olduğu toplumsal hayattan yalıtılmış bir yaşam sürmeye başlamışlardır:

“Bakın ben bir şey söyleyeyim; zaten mahallelerini de ayırdılar bunlar. Birçoğu sitelere geçtiler, enteresan bir şey söyleyeyim yani duvarları yüksek güvenli kapılar ördüler. Ve kimden korkuyorlar? Aslında korktukları şey şu: Yoksullardan korkuyorlar, kimden korkacaklar bunlar, neden korkuyorlar, normal bir dindar olmayan kapitalist kimden korkuyorsa bu Müslüman kapitalist de ondan korkuyor. Niye korkuyor? Gidin bunların iş yerlerine, kendi yazıhanelerine, kendi yönetim katlarına sadece yöneticiler girebilir. O emeğini veren adam niye giremiyor? Çünkü korkuyorlar, çünkü çaldıklarını biliyorlar” (15. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

“Hani tamam ekonomik olarak keskinleşiyor, bu şeyi de çok etkiliyor kültürel olarak insanların yaşam tarzlarını, diğere mahallere bakış açılarını. Mesela benim ailem Başakşehir’de yaşıyor, gittikçe yani bir çit yaptılar, ondan sonra bir kamera koydular, e zaten kapalı, otobüs gitmiyor (...) Düşünceleri falan da ona göre şey oluyor hani” (20. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Kadın).

Dolayısıyla AKM’ye göre Müslümanların “sınıf atlayan” ya da “zenginleşen” bir kısmının kendilerini yoksullardan ayıran bir yaşam biçimini benimsediği bir süreç yaşanmaktadır. Bir görüşmeci bu ayrışmayı “Müslümanların sınıflaşması” olarak görmekte ve buna sebep olan yapının da kapitalizm olduğunu ifade etmektedir: “Müslümanlar sınıflaştı, buna da kapitalizm sebep oldu yani, bunun başka bir izahatı yok” (21. Görüşmeci, TOKAD, Erkek). Başka bir görüşmeciye göre “zenginliklerine zenginlik” katan bu yeni sermaye grubu, “kapitalizm için cihad etmekte”dir:

“Görmüyorlar, bir sarhoşluk yaşıyorlar, işte mallarıyla, mülkleriyle zenginliklerine zenginlik katıyorlar. Kapitalizm için cihad ediyorlar, mallarıyla mülkleriyle kapitalizm için cihad ediyorlar. Çünkü bir çoğaltma yarışı içerisinde. O uğurda ölenler var hatta. Hatta bugün ölen askerler, hepsi kapitalizmin şehididir yani. Allah uğrunda değil kapitalizm uğrunda ölmüşlerdir. Ama yazık bilmiyorlar, onlar da bilmiyorlar. Ama insan iyiyle tanışmadığı için kötüdür”(16. Görüşmeci, Rebeze Kültür Evi, Erkek).

Özetle İslamcı toplumsal kesimlerin, İslamî kimlikli bir iktidar ile birlikte *kabaca* iki kategoriye ayrıldığı söylenebilir. Birinci kategori AK Parti’nin neo-liberal ekonomi-politiğine eklemlenmiş ve sermayenin İslam’a aykırı olmadığını görüşünü benimsemekteyken, ikinci kategori ise İslam’ın sermayenin eşit olarak bölüşülmesi gerektiği yönünde bir mücadeleyi salık verdiği görüşünden hareketle aslolanın emek-

sermaye çelişkisinde sermayeye karşı emeğin yanında mücadele etmek olduğuna inanmaktadır. İslamî sermaye sınıfını temsil eden MÜSİAD gibi sermaye kuruluşlarını ifade eden “Abdestli Kapitalizme” karşı; emeğin yanında mücadele eden AKM’yi “Abdestli emek” kavram çiftiyle ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla İslamî hareket içerisindeki bu ayrışma, “abdestli kapitalizm”e karşı “abdestli emek”i ya da “İslamî burjuvazi”ye karşı “İslamî proletarya”yı temsil eden kesimler arasındaki sınıfsal denilebilecek bir ayrışma olarak görünür olmaya başlamıştır.

3.3.14. İslamî Kurtuluş Teolojisi Olarak AKM

Genel bir nitelemeyle, Türkiye’de iktidara gelen İslamcılığın iktidar aracılığıyla ürettiği ekonomi-politiğe karşı bir tepki olarak ortaya çıkan AKM’yi, söylem ve eylemleri itibariyle İslamî Kurtuluş Teolojisi kategorisine dahil etmek mümkündür. Özellikle süregelen İslamî geleneğin radikal bir eleştirisini sunması itibariyle AKM, temel İslamî kavram ve metinleri “devrimci” bir biçimde yeniden yorumlamakta ve onu kurtuluşçu bir karakterle yeniden formüle etmektedir. Bu yeniden inşa, toplumsal problemlerin üstesinden gelmek amacıyla İslamî mücadelenin pratik boyutuna belirgin bir vurguyu sağlamaktadır. Zira AKM’nin diğer Müslümanlardan en belirgin farklılıklarından biri, İslam’ın geleneksel boyutuna getirdiği eleştirilerden biri olan “pasif” ve “edilgen” din anlayışının gündelik problemlere karşı “aktif” ve “etken” bir özneyi inşa etme çabası olarak yeniden yorumlanmasıdır.

AKM, geleneksel İslam anlayışını çağa uygun bir biçimde yeniden inşa ederek, klasik anlamdaki “tarikat” geleneğinin dışında, toplumun halihazırdaki problemlerine çözüm bulma amacıyla sosyal yaşam içerisinde pratik ve aktif bir mücadelenin gerekliliğine inanmaktadır. Toplumun içinde düştüğü “sömürü” koşullarından kurtarmak için mücadele eden AKM’nin, bu yönüyle yeni bir dinsel paradigma inşa ettiği söylenebilir. Bu paradigmanın da “sömürü” ve “işgal” durumundaki toplumlarda ortaya çıkan “kurtuluşçu” bir teoloji olduğunu söylemek mümkündür. Birinci bölümde Kurtuluş Teolojisi başlığı altında da ifade edildiği gibi baskı gören, “sömürülen” ve “işgal” edildiği düşünülen toplumlarda, bu kötü durumdan kurtulmak adına çeşitli kurtuluş reçeteleri devreye girer. AKM de toplumun halihazırda kapitalizmin ve emperyalizmin etkisiyle şiddetli bir sömürü altında olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla mevcut “sömürü” koşullarını ortadan kaldırmak için dinsel referanslı bir “kurtuluş” söylemi geliştirmesi bakımından

AKM, İslamî Kurtuluş Teolojisi olarak ele alınmaya müsait bir din yorumu geliştirmektedir.

Yeni bir Kurtuluş Teolojisi bağlamında ortaya çıkan hareketler, geleneksel teolojilerin aksine özellikle pratik ve müdahaleci bir karakterle şekillenmektedir. Bu yeni teoloji, imanın gündelik ibadetlerle sınırlandırıldığı geleneksel din algısının aksine, aktif bir müdahaleyi benimseyerek, kurtuluşun ancak tazyikine maruz kalınan yapısal problemlere karşı bir mücadeleyle sağlanabileceği görüşüne vurgu yapmaktadır. Bu yeni teolojinin geleneksel teolojiden bu anlamda “kopuş”u temsil ettiğini söylemek mümkündür. Burada “kopuş”, teolojiden değil, teolojinin geleneksel bağlamından kopuştur. Nihayetinde Kurtuluş Teolojileri, teolojinin yoksullar, dışlanmışlar ve baskıya maruz kalmışlar lehine yeniden pratik bir biçimde yorumlanmasıdır. Geleneksel teolojiden farklı olarak burada artık iman; sosyo-ekonomik eşitsizliklerden diktatoryal baskılara, sömürgeci emperyalizmden toplumu esaret altına alan her türlü politikaya karşı aktif mücadeleyi ifade eden bir dinsel başkaldırı potansiyelidir. Zira toplumu baskı ve eşitsizliklerden kurtarmak, burada imanın temel amacı olmaktadır. İslamî Kurtuluş Teolojisi’nde olduğu gibi AKM’ye göre de toplumu her türlü baskı altından kurtarmak bir iman meselesidir. Baskı altındaki toplumu özgürleştirmek için sarf edilen çaba, aynı zamanda bir ibadettir. AKM’ye göre özgürlüğün olmadığı toplumlarda Allah’a imandan söz edilmeyeceği gibi bu iman gerektirdiği ibadetleri yerine getirmek de mümkün değildir. AKM’nin bu yeni kurtuluş karakterli teolojisi, geleneksel iman anlayışını karakterize eden “namaz kılmak, oruç tutmak, başörtüsü takmak” gibi itikadî meselelerden farklı olarak; devrimci ve “sosyal” boyuta vurgu yapan, toplumsal problemlere karşı çözüm üretmek üzere aktif katılımı ve pratiği önceleyen bir kategoriye, “amel”e (*praksise*) önem atfetmektedir:

“Demek ki “dava”, sadece rahatça namaz kılmak, oruç tutmak, her yerde başörtüsünü serbest bırakmak, dindarların rahatlığa ve bolluğa kavuşması demek değil. Esasında dava dediğimiz bunlardan sonra başlayandır. Çünkü bunlar size yarayan şeylerdir. “Öteki” için ortada bir fedakârlık yoksa orada erdemden bahsedilemez. Sahici anlamda dava, yeryüzünde son kız çocuğu toprağa gömülürken kurtarılan, son aç doyuruluncaya, son mazlum zulümden kurtarıncaya, işgal altındaki son ülke özgürlüğüne kavuşuncaya, Dicle ve Fırat kenarında kaybolan son koyunun hesabı soruluncaya, son Ebu Leheb düzeni yıkılincaya ve son Firavun’un cesedi mumyalanincaya kadar sürecek bir mücadeledir” (Eliçık, 2011:189).

AKM’ye göre ibadet, kapitalizmin ve emperyalizmin sömürüsü altında yaşayan toplumların “kurtuluşu” lehine pratik bir mücadele içerisinde olmakla

yakından ilişkilidir. Bu kurtuluşçu mücadeleyi mazlumlarla birlikte gerçekleştirmek, cenneti kişisel ve uhrevi boyuttan, kolektif ve dünyevi bir gerçekliğe dönüştürmeyi sağlamaktadır. Kurtuluşun bu dünyada gerçekleşeceği düşüncesi AKM'nin, geleneksel teolojilerde görülen "pasif" ve "atalet" karakterli Mesihçi anlayışın aksine; aktif, müdahale eden, otoriteye itiraz edebilen ve "özne" olarak kurtuluşu öne alma gayreti içinde olan bir anlayışı benimsemesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle AKM'nin benimsediği Kurtuluş Teolojisi'nde, kaderci ve edilgen din anlayışı yerine "özneleşen" ve "özneleştiği" ölçüde aktif mücadeleyle kurtuluşu muhayyel olmaktan çıkararak bir irade söz konusudur.

İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde görülen, geleneksel "aşkın" Tanrı anlayışının "içkin" bir boyuta taşınması durumu, AKM'de de görülmektedir. Nitekim AKM'nin telakkisinde Allah, her an toplumun içerisinde ve yoksullarla, ezilenlerle, zulme maruz kalmış yığınlarla birlikte. Hasan Hanefi, Allah telakkisinin aşkın olduğu geleneksel teolojileri "dikey teoloji"; Allah telakkisinin "içkin" olduğu kurtuluş teolojilerini de "yatay teoloji" olarak kavramlaştırmaktadır (Hanefi, 1978). Ona göre "dikey teolojiler", toplumsal hiyerarşilerin olduğu toplumlarda hâkim dinsel inanış biçimidir. Bu anlayış siyasal diktatörlüklerin kökeninde de vardır ve toplumun hiyerarşik olarak çok katmanlı bir yapıda olmasının meşruiyetini sağlamaktadır. Fakat "yatay teolojiler", toplumsal eşitliğin olması gerektiğini savunur ve bu toplumlarda sınıfsal veya politik hiyerarşi söz konusu değildir. AKM'nin benimsediği teolojik anlayış, Hanefi'nin sözünü ettiği "yatay teolojik" anlayışla paraleldir. AKM'ye göre sınıflı ve hiyerarşik toplumlar, Allah'ın "aşkın" olduğunu savunan toplumlardır. Bu toplumlar Allah'ın "içkin" olduğunu savunan teolojinin gerektirdiği gibi eşit ve sınıfsız bir topluma dönüşmelidir.

AKM, tıpkı İslami Kurtuluş Teolojisi'nde olduğu gibi, topluma hâkim olan kapitalist ve emperyalist politikaların üstesinden gelmek için İslam'ın temel kaynaklarından hareketle mevcut problemlere bir çözüm yolu üretme yöntemini değil, mevcut koşullardan hareketle İslam'ın temel metinlerinden yorum çıkarma yöntemini benimsemektedir. Bu yöntemle göre örneğin AKM, Kur-an ve Peygamber'in Sünnet'inden hareketle kapitalist politikaların ortaya çıkardığını düşündükleri toplumsal eşitsizliği ortadan kaldırma yöntemi yerine, mevcut toplumsal eşitsizliklerin kaynağı ve sonuçlarından hareketle Kur-an'ı ve Peygamber'in Sünnet'ini bir yöntem olarak işe koşmaktadır. Örneğin Eren Erdem'e göre bugün yaşanan derin sınıflaşmayı anlayabilmenin yolu öncelikle Kur-an'ı

okumak yerine İstanbul'un zengin semtlerini ve ardından yoksul semtlerini görmekten geçer. Zira sınıflaşmanın boyutunun kutsal kitapla ilişkisini ancak toplumsal gerçekliğin deneyimlenmesinin ardından anlamak mümkündür:

“Bakın bugün basit bir örnek vereyim. Biri bana diyor ki “Kur-an’ı kerimi anlamak istiyorum ama anlayamıyorum”. Ben de diyorum ki, “Kur-an’ı anlamak istiyorsan Kur-an’ı bir kere kapatacaksın, açmayacaksın. Çıkacaksın Ortaköy’e Bebek’e gideceksin. Oradan da Alibeyköy’e ve Gaziosmanpaşa’ya gideceksin. Bu ikisini de gözlemledikten sonra aç bir daha oku. O zaman meselenin özünü daha iyi görebilirsin. Yani Türkiye’de sınıflar arası kutuplaşma birçok zeminde kendini gösteriyor”(E.Erdem, görüşme. 30 Ağustos 2012).

Dolayısıyla AKM’ye göre temel çözüm yolu, halihazırdaki problemleri çözüme kavuşturmak için İslam’ın temel metinlerine, bugünkü bağlamda sorular sormaktır. Örneğin, sık kullandıkları bir ayet olarak Kur-an’da Necm Suresi’nde geçen “İnsana emeğinden başkası yoktur” ayetini yorumlarken “emek” kavramını sınıfsal bağlamda kullanmak suretiyle “pratikten metne” doğru bir yol izleyen AKM mensupları, bu kavramı ayetin indiği toplumsal bağlama değil, günümüzde yaşanan en can yakıcı problem olarak gördükleri bir bağlama oturtmaktadır. Sözü edilen ayette geçen “emek” kavramı sınıfsal olarak okunmakta ve toplumsal gerçekliği referans alan bir şekilde yorumlanmaktadır. Burada izlenen yöntem, sermayenin mevcut toplumsal eşitsizliğin üreticisi olması düşüncesinden ve dolayısıyla “emek”in ürettiğinin karşılığını alamadığı gerçeğinden hareketle, Kur-an’dan bu probleme çözüm üretecek bir yorumun çıkarılmasıdır. Kısacası AKM, İslamî Kurtuluş Teolojisi’nde de görüldüğü gibi *toplumsal problemlerden metne doğru* bir yol izlemekte ve bunu realiteyi anlayabilmenin yöntemi olarak benimsemektedir.

AKM, benimsediği bu yeni teolojiyle; Kur-an’ı, Peygamberin Sünnet’ini ve İslam tarihini sınıfsal bir biçimde okumaktadır. Bununla beraber bu teoloji, Kur-an’da geçen ve özellikle yoksul bir yaşam sürüp ezilenlerle birlikte mücadele sergilemiş peygamberlerin mücadelesini benimsemekte ve bunu mevcut eşitsizlikleri çözüme kavuşturma yöntemlerinde işlevsel olarak kullanabilmektedir. AKM üyeleri, Kur-an’daki yoksullar ve ezilenlerle ilgili anlatıları ve kavramları günümüzde sınıfsal açıdan “mahrum” olan toplumsal kesimleri anlamak için kullanmakta ve Kur-an’ı ezilenler lehine yeniden yorumlamaktadır. Böylece bu yorum, yoksulları ve “dışlanmışları” söylemin öznesi haline getirerek, onlar için verilen mücadelenin ilahi referansını sağlamış olur.

İslamî Kurtuluş Teolojisi’nde de görülen “özne problematiği”, AKM için de geçerlidir. AKM, “sadaka” ve “zekat” kavramlarının İslam’da ekonomik adaletin

sağlanması tartışmalarındaki merkezi konumuna eleştiri getirmekte ve bu kavramların derin sınıfsal ayrışmanın yaşandığı bir dönemde toplumsal eşitliği sağlayamayacağı görüşünü savunmaktadır. Zira “sadaka” ve “zekat” gibi sermaye sahibini “özne” kılan uygulamalar, yoksulu “nesne” kılmakta ve edilgen bir pozisyona itmektedir. AKM paradigmasında Kur-an yoksullar lehine yorumlandığından, “yoksullar” merkezi bir konumda yer almakta, söylemin ve mücadelenin “öznesi” olarak görülmektedir. Bu anlamıyla “özne”, sermaye sahiplerinin değil, yoksulların lehine belirlenmektedir. Böylece ilahi kelamın her zaman ezilenleri tercih ettiği görüşü benimsenmekte ve “zekat” ve “sadaka” ile ilgili ayetler yapı-söküme uğratarak yoksulların merkezde olduğu bir şekilde yeniden yorumlanmaktadır. Dolayısıyla muhtaç ve dışlanmış konumdakileri ötekileştirdiği ve edilgen kıldığı düşünülen geleneksel İslamî yorum, AKM’nin teolojik yorumuyla yeniden inşa edilmekte ve böylece söylemin merkezi yoksullar lehine belirlenmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. İSLAM(CILIK), SOL VE SOSYALİZM

4.1.İSLAMİYET VE SOSYALİZM YAKINLAŞMASININ KAYNAKLARI

20. yüzyılın ikinci yarısında Arap coğrafyasında en çok tartışılan siyasal konulardan biri, İslam ve sosyalizm arasındaki ilişki olmuştur (Tantik, 2009: 58). Müslüman toplumlarda ortaya çıkan İslamî kurtuluş hareketleri, çoğu zaman Batı'nın emperyalist ve kolonyal politikalarıyla mücadele ederken, sosyalizmin bu bölgedeki kurtuluş mücadelesindeki rolü sebebiyle sol ve sosyalist rüzgardan etkilenmiştir. “Özellikle Soğuk Savaş döneminde İslamî muhalefet dilinin büyük ölçüde sosyalist söylemin etkisi altında kaldığı” söylenmektedir(Aktay, 2002:51; 2009:760). Bu etkileşimde, soğuk savaş döneminde kapitalist ve emperyalist Batı'ya karşı Doğu'yu temsil ettiği düşünülen Sosyalist Sovyet Rusya'nın rolü yadsınamaz. Sosyalist düşüncelerin Müslüman toplum içerisinde benimsenmeye başlamasının asıl sebebinin, Sosyalizmin İslam'a yakın söylemlerinde ve onda bulunan kurtuluş ümidinde aramak gerekir. Özellikle sosyal adaletçi söylemleri ve emperyalizme karşı verdiği bağımsızlık mücadelesi, sosyalizmi bazı Müslümanlar nezdinde makbul bir ideoloji haline getiren etkenlerden olmuştur (Tantik, 2009:62). Her ne kadar Mısır'da Nasır ve Suriye'de Baas yönetiminin temsil ettiği “Arap sosyalizmi”ne karşı muhalif olmuşa da, İslamî hareketlerinsöyleminde çoğu zaman sosyalist düşüncenin izlerini görmek mümkündür.“Bu İslami hareketlerde temel söylem, sol ve Marksist kavramlarla bezelidir. Kuran'dan gelen terimler; şura (konsey), hizip (parti), tevhid (birlik), mustazaf (mazlum), ümmet (müminler topluluğu), cahiliye (bilgisizlik), modern siyasal bağlamda yorumlanmaktadır (demokrasi, siyasi parti, sınıfsız toplum, toplumsal sınıflar, vb.)” (Roy, 2005:62).

Müslüman toplum içerisinde “materyalist”, “dinsiz” ve “komünist” bir sol düşüncenin “kurtuluşçu” fikirlerinin benimsenmeye başladığını gören ve bunun Müslümanlar için “tehlike” arz ettiğini düşünen İslamcı ideologlar, kitaplarında

“sosyal adaletçi” söylemlere ağırlık vermeye ve “kurtuluşçu” düşüncelere vurgu yapmaya başlamışlardır. Özellikle Seyyid Kutub’un 1949’da yayınlanan *İslam’da Sosyal Adalet* ve 1951’de yayınlanan *İslam ve Kapitalizm Çatışması*(1986) isimli çalışmalarını, sosyalist akımdan etkilenen Müslüman kitlelere sosyal adaletçi ve kurtuluşçu düşüncenin İslam’da da olduğunu göstermek için yazılan kitaplardan en önemlileri olarak gösterilebilir. Bununla beraber özellikle Müslüman Kardeşler hareketinin Suriye kolunun en önemli isimlerinden olan Mustafa Sıbai’nin 1959’da yaptığı konferanslardan derlenen *İslam Sosyalizmi* (2010) adlı kitabında, İslamcılıkta etkili olan sosyalizmin izleri daha net görülebilir. Öte taraftan bu dönemde güçlü bir ses getiren, Mısır’da Hasan Hanefî ve Nasr Hamid Ebu Zeyd’in ‘İslamî Sol’ projesi, Sudan’da Mahmut Muhammet Taha’nın 1967’de yayınlanan *İslam’ın İkinci Mesajı* (2011) adlı eserinde tartıştığı ‘Demokratik sosyalizm’ ütopyası, İran’da Ali Şeriatî’nin ‘devrimci İslam’ düşüncesi gibi entelektüel ve öncü girişimler, hem “İslamî bir kurtuluş teolojisi” ve hem de İslam toplumlarındaki sol ve sosyalizmin etkisini, dönemin İslamî düşünce yapısını ve sosyolojisini göstermek bakımından iyi örnekler sunmaktadır. Bunlara ek olarak sosyalizmi İslam’la birlikte ele alan düşünürler arasında Faruk Bercavi ve Roger Garaudy de zikredilebilir. Faruk Bercavi (2012:147)’ye göre İslamîyet’in amaçlarıyla sosyalizmin iddiaları arasında hemen hemen tam bir benzerlik bulunmaktadır. Garaudy de aynı şekilde ‘İslamî bir sosyalizm’ imkânına vurgu yapmaktadır. Nitekim ona göre, “kelimenin altında ruhu yeniden bulmak şartıyla, sosyalizmde Kuran’ın ruhuna aykırı bir şey bulunmamaktadır” (Garaudy, 2012:55). Ancak, bu söylem İslam’ın sosyalizmle bir tutulması gibi yüzeysel bir anlayış olarak algılanmamalıdır. Ona göre Marksizm’in analizleri, Batılı olmayan bir kültürün üzerine mekanik bir şekilde yapılandırılmazlar. Çünkü Batılı kaynakların her birinin özelliği, insanın aşkın/ilahi boyutunu inkâr etmektir. Bu boyutu tanımayan bir sosyalizm, kötürüm sosyalizmdir (Garaudy, 2007:143-4).

Yukarıda zikredilen isimlerin (Hanefî, Ebu Zeyd, Şeriatî, Taha, Kutub, Garaudy ve Bercavi) tümünün ortak yönü, İslamî düşünceyi çağın gerekliliklerine göre yeniden inşa etmek ve toplumlarının yaşadığı problemlere (sömürü, emperyalist politikalar, kapitalizm, yoksulluk, sınıflaşma vb.) çözümler üretmek suretiyle onları kurtuluşa kavuşturma idealidir. “İslamcılık”, “İslamî sosyalizm”, “İslamî sol” gibi tanımlamalarla ideolojik bir muhtevaya kavuşan İslamcı düşünce, bu anlamda

toplumsallaşmakta zorlanmamış, ya kitleleri mobilize etmiş ya da zaten mücadele içerisinde olan kitleleri motive etmiştir.

4.2.TÜRKİYE’DE İSLAM(CILIK), SOL VE SOSYALİZM

Görüldüğü gibibirçok İslam ülkesinde ve özellikle Mısır, Suriye, İran vd. ülkelerde İslamî hareketler ile sol ve sosyalist ideolojiler arasında teoride de olsa önemli yakınlaşmalar kurulabilmiştir. Fakat “Gerek Hıristiyan gerek Müslüman dünyasında daha fazla mümkün görülen din ve sosyalizm uzlaşması Türkiye’de görece daha az, neredeyse yok denecek kadar az karşılaşılmış bir şeydir” (Aktay, 2009:763). Türkiye’de İslamî hareketler ve sol düşünce arasında bu tür bir yaklaşmanın pek mümkün olmadığını ve hatta Güzel’in ifadesiyle bir “gerilimin” (Güzel, 2002:42) mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

İslamcılık ve solculuk arasındaki kapanmaz görülen makasın hangi sebeplere dayandığı tartışmalarında üzerinde durulması gereken bir nokta, İslamcılık ve solculuğun yaslandığı veya yakın durduğu ideolojilerdir. Türkiye’de sol algıda, (her ne kadar özellikle 1970’lerin sonlarından itibaren “sağ” ile arasına mesafe koyabilmişse de) İslamcılığın “sağ” ile yakınlaştığı düşüncesi hâkimdir. İslamcılığın sol ile arasındaki mesafesinin en önemli sebebi olarak görülen bu “sağ”a olan ya(t)kınlık, solun İslamcılıkla ilişkisini engelleyen bir handikap olarak görülmüştür. Çelik’e göre Kemalist modernleşmeye yöneltilen muhalefet, sağ bir dilin hegemonyası altında mümkün olmuş ve bu yol arkadaşlığı İslamcılığa sağ bir karakter vermiştir (Çelik, 2002:18). Aktay’a göre İslamî bir solun diğer İslam toplumlarında görülebilir olmasına rağmen Türkiye’de kesin bir biçimde reddedilmesinin asıl sebebini, Kemalist karakterli solun bu toprakların dinsel değerlerini yeterince göz önünde bulunduramamasına ve hatta ona karşı bir pozisyon almış olmasına bağlamak gerekir (Aktay, 2009:777). Bununla birlikte “Türkiye’de sol kavramı, sınıfsal bir ayrımı değil, kültürel ve değer eksenli bir ayrışmayı ortaya koyması bakımından farklı anlam yüklemeleriyle karşı karşıya kalmıştır” (Kar, 2009:70). Bu “kültürel ve değer eksenli” ayrışma kimliksel (“laik-şeriatçı” gibi) bir çatışma olarak ortaya çıkmış ve dolayısıyla sınıfsal olana temas edememiştir.¹⁴⁸ Öte

¹⁴⁸ Ruşen Çakır’a göre 1970’li yıllarda solcuların en büyük hatası dine sadece “ilericilik-gericilik” ekseninden bakmaları ve kendilerini “ilerici” olarak yüceltip, dindarlarıysa “gerici” diye damgalamalarıydı. Bu tepeden bakış nedeniyle ne yıllardır varlıklarını sürdüren İslamî cemaatlere, ne siyasi hayatta anahtar bir parti haline gelmiş olan Milli Selamet Partisi’ne, ne de tüm dünyada büyük

yandan İslamcılık tarafından sola yöneltilen eleştirilerin merkezinde de solun Kemalizmle kaynaşmış pozitivist-laik ideolojisi yer almaktadır.¹⁴⁹ Hem fraksiyonlaşmış, “çoğulcu”¹⁵⁰ İslamcılığın içerisinde bazı grupların “sağ” ile olan yakın ilişkisi, hem de solun bir kesiminin Kemalizm ile olan bağı, bu iki ideolojinin birbirlerine yaklaşmasının önündeki en büyük engeller olmuştur. Örneğin Murat Güzel’in “*Türkiye’de Sol, Sosyalizm ve İslamcılık*” (2002) adlı makalesinde vurguladığı noktalar, Türkiye’de sağ ve solun ayrışmalarının sebeplerini açıklar niteliktedir. Güzel’e göre Türk solu ile İslamcılık arasındaki ana problemi, Türk solunun Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu unsurlarıyla girdiği ilişkide aramak gerekir, zira Türk solunun Kemalizm’le ittifakı İslamcılığın “sağ” kategoriye eklenmesini sağlayan ana etkidir:

“1960’larda CHP’nin siyasal yelpazedeki yerini ‘ortanın solu’ olarak belirlemiş olması sol ile İslamcılık arasındaki ilişkileri gerginleştiren bir başka faktörü devreye sokmuştur. Türk devlet erkânının sosyal demokrat-sol bir elitçiliğe yönelmeleri İslamcılığın sağ ile kurduğu tarihsel ittifakın ana saiklerinden birini ve belki de bu ittifakın en geçerli mazeretini teşkil etmiştir. 12 Eylül 1980’den itibaren sol ve sosyalist çevrelerde gözlemlenen sivilleşme ve sivil toplumculuk olgusu ile İslamcılığın giderek kendini sağcı temayüllerden arındırma istenci arasında gözlenen ‘seçmeci yakınlaşma’ (selective affinity) bu tarihsel arka plan göz önüne alınarak tartışılabilir” (Güzel, 2002:44).

Güzel’in ifade ettiği bu “seçmeci yakınlaşma”da İslamcılığın en önemli handikabı, sağcılıkla arasındaki “tarihsel ittifak” ise, solculuğun handikabı da onun Türk siyasal sisteminin kurulu düzeni içinde yer almasıdır (Aktay, 2009:769). Görüldüğü gibi İslamcılık ile sol arasındaki en temel ayrışma “kurulu düzen”le girilen ittifaktan kaynaklanmaktadır. “Kurulu düzenle” ittifak, solu İslamcılığın gözünde “üst sınıfların çıkarlarını” temsil eden bir konuma yerleştirmiştir.¹⁵¹ Kısacası Türkiye’de solun Batılı Aydınlanma, “jakoben laiklik” ve Kemalizm’le olan

çalkantılara sebep olan İran Devrimi’ne gereken ilgiyi gösterdiler. Bkz. Ruşen Çakır. (2010). “Sol İslam gerçeğini anlamak istemedi”, Vatan, 14 Mart 2010,

<http://haber.gazetevatan.com/Sol-Islam-gercegini-anlamak-istemedi/293505/4/Haber>, (01.03.2013).

¹⁴⁹Kayaoğlu’ya göre Türkiye’de genel olarak Marksizm, Aydınlanmacı/Kemalist bir ortama doğmuş, Kemalist kozmogoni içinde bir nitelik kazanmış ve her türden İslam’a kategorik olarak uzak durmuştur. Bkz. Metin Kayaoğlu. (2012). Marksizmin Furkanı ve İslamın Ayırıcı. *Teori ve Politika*, sayı: 59-60, ss.7.

¹⁵⁰ İslamî hareketler için “çoğulcu” kavramını kullanan Kentel’e göre, bu hareketler, solun içinde de olduğu gibi otoriter, cemaatçi, dışa kapalı olan kesimlere sahiptir. “Tek bir İslamî düşünceden bahsedilemeyeceği gibi, yerinde duran, sabit bir İslamcı kimlikten bahsetmek de mümkün değildir.” Bkz. Ferhat Kentel. (2011b). Solun Dini, İslami Hareketin Solu. *Altüst* dergisi. Sayı:1, ss.24.

¹⁵¹ Kentel’e göre İslamcı kesim tarafından sol, daha çok üst sınıfların meselesi olarak görülmekte ve “çağdaş yaşam tarzı ve seküler değerleri” korumaya çalışan kesimlerin kimliği olarak algılanmaktadır. Bkz. Kentel, a.g.m., s.21.

ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda,¹⁵² Kemalizm'in karşısında konumlanan Müslüman çoğunluğun sola karşı sağın doğal kitlesi olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktadır. Türkiye'de sağ ve solun nasıl anlaşıldığı meselesi de hangi perspektiften bakıldığına göre farklı değerlendirilebilir. Sol perspektif, bu topraklarda sağ kategoriyi temsil etmiş olagelen Müslümanları 'gerici' ve 'bu çağa ait olmayan' kategoriler olarak görürken; sağ ve İslamcı perspektif, solun "ateist-pozitivist-din düşmanı" olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Türkiye İslamcılığında sağ geleneğin izleri vardır ve bu yüzden Türkiye'den bir Ali Şeriatî, Hasan Hanefî, Mahmut Muhammet Taha, Mustafa Sıbai veya Faruk Bercavi 'çıkamamıştır'.

4.2.1. Türkiye'de İslam(cılık) ve Sol İlişkisi

Her ne kadar İslam ve sosyalizm ile ilgili tartışmalar Osmanlı'nın son döneminde etkili olmuş olsa¹⁵³ ve çok partili hayata geçiş döneminde partileşme denemeleri söz konusu olmuş olsa da,¹⁵⁴ Türkiye'de ancak 1960'lardan sonra, gözle görülür bir sol ve İslamî canlanmanın olduğu bir dönemde, özellikle "yerliliğe" ve toplumsal değerlere önem veren sol aydınların da etkisiyle İslam ve sol arasında bir etkileşim mümkün olmaya başlamıştır.¹⁵⁵ Bu etkileşimi mümkün kılan "buluşma alanı" bu dönemde belirli bir süre mümkün olmuş ve tartışılabilmiş; fakat hem sol ve hem de İslamî kesim tarafından genellikle "mayınlı alan" olarak görülmüştür. Yine

¹⁵² Ünüvar'a göre de Türkiye'de sosyalist hareketin din ile ilişkisi, pozitivist bir akliliğin ve radikal bir laiklik perspektifinin kısılcacında şekillenmiştir. Bkz. Kerem Ünüvar. (2008). "Türkiye'de Sol Düşünce ve Din". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol. c.VIII.* 2.Baskı. (Ed.) T. Bora, M. Gültekinil, İstanbul: İletişim Yayınları, ss.877.

¹⁵³ Aslına bakılırsa Osmanlı'nın son dönemi ve Kurtuluş Savaşı döneminde ortaya çıkan Yeşil Ordu gibi hareketler, Sovyet Rusya'dan etkilenmiş sosyalist-Müslüman hareketler olarak zikredilmektedir. Fakat bu bölümde özellikle Cumhuriyet döneminin 1960 sonrasına odaklanılacağından, bu hareketlere değinilmeyecektir. Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki sosyalist ve sosyalist İslamcı hareketler için bkz. Emel Akal. (2012). *Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihat Terakki ve Bolşevizm*. İletişim Yayınları: İstanbul. "Yeşil Ordu Cemiyeti" ve "İslamî Bolşevizm" için bkz. Akal, a.g.e., ss.325-336.

¹⁵⁴ 24 Nisan 1944 tarihinde İslam ve Sosyalizm arasındaki ilişkiler, "Sosyalist İslamcı" bir parti olarak bilinen ve kurucuları çiftçilerden oluşan Çiftçi ve Köylü Partisi adı çevresinde gündeme gelmiş olsa da, bu parti de kısa süre sonra kapanmıştır. Çiftçi ve Köylü Partisi'nin "sosyalist İslamcı" karakteri için bkz. Şentürk, Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset, ss.207.

¹⁵⁵ Bu dönemde sol kanattan Kemal Tahir, İdris Küçükömer ve Hikmet Kıvılcımlı gibi sosyalist aydınlar, Türkiye toplumunu Osmanlı toplumunun özgüllüğünden yola çıkarak ve bu toplumun kendine özgü gerçeklikleri çerçevesinde bir açıklama yolu ve yordamı geliştirmeye çalışmışlardır. Bkz. Ümit Aktaş. (2009b). İslamcılık ve Sol/Sosyalizm Ekseninde Türkiye'de Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir Analiz. *Özgün Düşünce* dergisi. 1(2), ss.49. Örneğin Hikmet Kıvılcımlı'nın İslam ile ilgili görüşleri, toplum içerisindeki ana dinamiklerden biri olan dini anlama ve solun kurtuluşçu söylemleriyle birleştirme girişimi olarak okunabilir. Onun Eyüp Sultan Camii'nde Vatan Partisi adına yaptığı konuşması (1957), solun İslam ile ilgili genel olumsuz tavrının aksine bir manifesto niteliğindedir. Hikmet Kıvılcımlı'nın Eyüp Sultan Camii'ndeki konuşmasının metni için bkz. Hikmet Kıvılcımlı, 2009, *Eyüp Sultan Konuşması*, Sosyal İnsan Yayınları: İstanbul. Metin Kayaoğlu'ya göre "Kuran'ın Türkçedeki ve muhtemelen dünyadaki ilk Marksist meal ve tefsirini Hikmet Kıvılcımlı yapmıştır." Bkz. Kayaoğlu, a.g.m., ss.19.

de çeşitli yayınlar ve özellikle dergiler aracılığıyla sol ve İslamî kesim arasında belirli söylemsel yakınlaşmalar söz konusu olmuştur. 1960'lı ve 1970'li yıllarda İslamî kesimin çıkardığı *Ülke, Dergâh ve Hareket* gibi dergilerde “yerli bir sol” anlayışın benimsendiği söylenebilir (Kentel, 2011a:722). Öte taraftan sol kesimde de İslam ve sosyalizm konularında çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. 60'lı yıllarda *Yön* dergisi çevresinde tartışılmaya başlayan İslam ve sosyalizm konusu, daha sonra özellikle “sağ” ve “sol” çatışması döneminde tartışma zemini bulmakta zorlandığı için pek de uzun sürmemiştir. Bu dönemde Nurettin Topçu öncülüğünde İslamî bir sosyalizm konusuna vurgu yapan *Hareket* dergisinde “Anadolu sosyalizmi” fikri geliştirilmiştir. *Yön* ve *Hareket* dergileri bu dönemde sosyalizm ve İslamîyet tartışmasını sürdüren dergiler olmuştur (Mollaer, 2007:107).

Bu dönemde İslami düşünürler içerisinde sosyalizm fikrini benimsediğini açık bir şekilde dillendiren isim Nurettin Topçu olmuştur. Topçu'ya göre sosyalizm, “bu asırda daha önce eşi benzeri görülmemiş şekilde çiğnenen kul hakkı davasıdır” (Topçu, 2002:131). Ona göre “kurtuluş, ancak ruhları Allah yolculuğunda selamete ulaştıracak, ruhçu ve İslamcı bir sosyalizmin eseri olabilir” (Topçu, 2002:134) ve bu sosyalizm de “İslam'ın ta kendisidir” (Topçu, 2008:174). Fakat Topçu'ya göre birçok güç sosyalizme karşı koymakta ve sosyalist bir düzenin sağlanmasının önünde engel oluşturmaktadır. Ona göre sermaye sahiplerinden ağılık düzenini sürdürenlere, çıkarıcı hoca ve şeyhlerden milletin tarihiyle ve kültürüyle alakası olmayan sözde aydınlara, anti-toplumcu propagandalar yapan basın ve yayından mason teşkilatı ve Yahudilere, komünizmden İslam kültürüne bağlı zümrenin sosyalizme karşı duruşuna kadar sayılan tüm bu olumsuzluklar, sosyalizmin ve bu düzenin pratikte yaşanacağı mekân olarak “Bahtiyar Belde”nin kurulmasına engel olan güçlerdir (Topçu, 2008:175-180). Her ne kadar “Sosyalizm devrimizin şeriatıdır” (Topçu, 2002:135) diyebilecek ölçüde “İslamcı sosyalist” imajı verse de, Aktaş (2009b:43)'a göre Topçu'nun sosyalizmi, teorik analizlere dayanmayan, sol açılımları olmayan, iktisadi olmaktan ziyade “romantik bir anti-kapitalist”¹⁵⁶ ütopyadan ibarettir. Öte taraftan Aktaş'a göre onun sosyalizmi, Mustafa Sıbai'nin “İslam Sosyalizmi”, Hasan Hanefi'nin “İslamî Sol”u ve Ali Şeriatî'nin “sol İslam”ı gibi İslam'ın özgürlükçü ve devrimci yorumundan uzak bir sosyalizm fikrini temsil etmiştir.

¹⁵⁶ Topçu'nun fikirleri için “romantik anti-kapitalizm” kavramını tartışan bir çalışma için bkz. Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, ss. 135-187.

1960'lı yıllardan sonra İslamcılık ve sol ideolojileri arasında hem yakınlaşma hem de çatışma olmuştur. İslamcılık ve İslamî hareketler özellikle 1970'li yıllardan sonra, tek bir kategori olarak değerlendirilemeyecek ölçüde fraksiyonlaşmıştır. Bu sebeple sol retoriği kullanan ve mücadelelerinde soldan ilham alan İslamî hareketler olduğu gibi, tamamen anti-komünist bir sağ ideolojiye yaslanan İslamî hareketler de söz konusu olmuştur. 1963 yılında kurulan “Komünizmle Mücadele Derneği” (Türkmen, 2008:45-46) sağın sol ile çatışma mevzisi olarak işlev görmüştür. İslamcı hareketlerin belirli fraksiyonlarının da dahil olduğu bu çatışma mevzileri, “1960'larda yükselen sosyalist akım ve hareketlere karşı, statükonun sokak gücü olarak kullanılmıştır” (Laçiner, 2011:470). Anti-komünist propagandaların İslamcıların eliyle yürütülüyor olması, sol kesimdeki İslam karşıtı damarı da güçlendirmiştir. Ünüvar'a göre sol içerisinde İslamcı kesime bakış, bu anti-komünist propaganda ve fiillerden etkilenmiştir. Özellikle 6. Filo'yu taşıyan solculara karşı yürütülen anti-komünist propaganda ile birlikte solun İslamcılık algısı iyice negatif biçim almıştır (Ünüvar, 2008:885-886).

Türkiye İslamcılığının muhalif söyleminin solun devrimci ve sistem karşıtı retoriğinden ilham aldığını ifade eden görüşlere göre, her ne kadar İslamcı hareketler 1970'li yıllarda Aydınlanmacı sola karşı “sağ” kategori içerisinde bir söylem üretmişse de, yer yer solun söylemlerini de kullanmıştır. Örneğin Çakır 1970'li yıllarda bazı İslamî hareketlerin, solun devrimci argümanlarından ilham aldığını söylemektedir (Çakır, 2011:547; 2012:298-9). Cihan Aktaş'a göre de İslamcılık, 1970'li yılların ikinci yarısında solculuğun halkçı, evrenselci ve ezilenlerden yana söylemlerine yakın eleştiri ve talepleriyle temayüz etmiştir (Aktaş, 2007:67). Bu dönemde solun “kurtuluşçu” ve “sosyal adaletçi” söylemlerini de kullanan İslamî hareketin bazı radikal kanatları, “1970'li yılların sonunda sağ gruplarla aralarında çatışmalara kadar varan net bir ayrışma” sürecine girmiştir (Yılmaz, 2011:614).¹⁵⁷

İslamcı ve sosyalist aydınlar, Soğuk Savaş'ın yumuşamaya başladığı 1990'lı yıllardan itibaren giderek yakınlaşacak, birbirlerini tanımaya başlayacak ve kimi ortak platformlarda düşünsel ve eylemsel birliktelikler oluşturacaklardır (Aktaş, 2009:751). Ancak her ne kadar bu dönemlerde İslamî ve sol hareketler ya da

¹⁵⁷ Örneğin, 1978 yılında “İslamcıların Deniz Gezmiş'i” olarak bilinen Metin Yüksel, sağcılar tarafından silahlı saldırıya uğramış ve Fatih Camii'nin avlusunda öldürülmüştür. Şentürk, *a.g.e.*, ss.395. Bu olay, İslamcı akımların kategorik olarak “sağ” içerisine yerleştirilemeyecek ölçüde fraksiyonlaşmış olduğunu, İslamcı hareketler içerisinde sağ kategori ile “kan uyuşmazlığı” yaşayan kesimlerin de olduğunu göstermiştir.

İslamcılık ve sol arasında teorik düzeyde bir “yakınlaşma” olmuşsa da, bu ilişkinin ilerleyen yıllarda farklı bir biçime evrildiği ve İslamî hareketlerin dönüşmeye başlamasıyla yeni bir aşamaya girdiği görülmektedir. 2000’li yıllarda İslamcılığın “pasif devrim” süreçlerinden geçerek iktidara ve onun politikalarına eklemlenmesi, İslamcılık ve sol ilişkisinin farklı bir boyuta taşınmasında önemli bir etken olmuştur. Bu dönemde “iktidara” yedeklenen İslamî hareketlerin önceki dönemlerde yaptığı keskin iktidar eleştirilerinde gözle görülür bir gerileme olmuştur. Devletin artık “Müslümanlarca” yönetildiği düşüncesi, İslamî hareketlerin muhalif konumdan “devletçi” konuma yerleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla önceden muhalif bir duruş sayesinde sol düşünceye yakın bir söylem geliştiren İslamcılık, iktidara yerleşenlerin kimliğinin Müslüman olduğu bir dönemde “sağcılaşma” temayülü göstermeye başlamıştır:

“Bu çerçevede denilebilir ki, İslamcı siyasal teorinin sağ ve sola yönelimini ya(t)kınılığını belirleyen şey, Müslümanların o anda iktidarla girdikleri ilişki ve iktidar karşısında aldıkları pozisyonudur. Bu anlamda İslam’ın Eşarilik vb. unsurların katkılarıyla sağcı bir siyasal duruşa sahip olması, esas olarak, iktidarı temellük eden Müslümanların bunu korumak isteğinden kaynaklanmıştır. Aynı tarihsel süreci paylaşan Hariciler ve Şiiilerin müesses nizama karşı çıkmalarını ve böylece İslamî siyasal literatürde ‘sol’a denk gelecek şekilde muhalif ve özgürlükçü bir dile sahip olmalarını belirleyen şey, iktidardan mahrum bırakılmalarıdır”(Çelik, 2002:17).

Bu analizler ışığında söyleyecek olursak; iktidara yerleşen siyasal kategorinin temsil ettiği toplumsal çoğunluk doğal olarak kurulu düzeninsavunucusu, dolayısıyla sağcı bir muhafazakârlığın taraftarı olmaktadır. Türkiye’de İslamcı hareketlerin sokaklarda iktidara karşı eylemler düzenlediği ve seküler iktidara karşı diri bir muhalefet sergilediği dönemlerde ‘sola’ ya(t)kın söylemler geliştirdiği görülmüştür. AKP’nin siyasal İslamcılarını da yedeğine alarak iktidara doğru yol alması, iktidara karşı muhalif olagelen geniş İslamcı kitleleri “sağcılaştırmıştır”. Bu anlamda Türkiye’de İslamcı hareketlerde, iktidara karşı ‘sol’a yakın muhalif söylem ve eylemlerden, ‘sağ’cı bir söylem ve eylemsizliğe doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Ayrıca AKP döneminde İslamcıların dönüşmesine sebep olan “pasif devrim” süreci ile birlikte, iktidara karşı muhalif bir siyasal dilin iktidarı savunan pasif bir dile evrildiği görülmüştür. Öte taraftan bu dönemde Müslümanların yönettiği iktidara karşı farklı İslamî kesimlerden itirazlar yükselmiş ve bu itirazlar ile birlikte İslam’ın “sol” yorumu olarak değerlendirilebilecek bir kategori belirmeye başlamıştır. Bu dönemde İslamî hareketlerin önemli bir kısmının “düzenle bütünleşmesi” sol ile

yakınlaşmaya engel olurken, AKP'nin ürettiği politikaların sonucu ortaya çıkan yeni bir İslamî muhalefet, İslam'ın sol ile ilişkisini Türkiye Cumhuriyeti tarihinde bugüne kadar görülmemiş bir boyuta taşımıştır. Böyle bir zeminde ortaya çıkan AKM, İslamcı hareketlerin aksine sol ile olumlu bir ilişki geliştirmiş ve böylece İslam-sol ilişkisi yeni bir aşamaya girmiştir.

4.2.2. Sol İlahiyât Tartışmaları

Solun ve dinlerin benzerliklerinden hareketle ve “önyargıları aşmak” suretiyle birlikte mücadele etmesi gerektiği yönündeki tartışmaların adı olarak “Sol İlahiyat”, sosyalist bir yayın olan *Birikim* dergisinde uzun bir süre tartışılmış ve ezilenlerin kurtuluşu için İslam'ın ve solun ortak bir ideal çerçevesinde bir araya gelmesi veya en azından birbirini anlaması gerekliliği üzerine geliştirilmiştir. Sol İlahiyat'ın imkân ve sınırlılıklarına dair tartışmaların muhalif İslamcılığın artık iktidarda olduğu bir dönemde yapıyor olması, kuşkusuz bu tartışmayı daha anlamlı kılmaktadır. Zira “İslamcılığın iktidar ile imtihanı aynı zamanda sol ve ilahiyat arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeyi, birçok farklı açıdan tartışmayı gerekli kılmaktadır”(Alpman, 2012:95). Öte yandan bu arayışı, sömürüye maruz kalan toplum kesimlerinin yanında olmanın gerekliliğine inanan İslamikesim ile sol hareketin İslam karşıtlığından arınmış kesiminin bir araya gelebilmek adına yaptıkları özeleştirici ve tartışma olarak değerlendirmek mümkündür. Sol İlahiyat tartışmaları, “Solun ve ‘direniş ilahiyatı’nın iki farklı değil, tek bir çıkış noktasına sahip olduğunu” vurgulamakta ve “dünyaya aşağıdakilerin penceresinden” (Zaptçioğlu, 2009) bakmanın gerekliliğinden hareket etmektedir. Sol ve İslamcılık ufuklarının beraberliğinden doğan ve “üçüncü bir ufuk” olarak görülen Sol İlahiyat (Alpman, 2012:97), tartışmaya İslamî cepheden dahil olan Cihan Aktaş’a göre toplumda “ezilenlerin” ve “işçilerin” safında yer alabilen bir itiraz alanı olmalıdır:

“Sol İlahiyat, ezilenlerin, insanlık değerleri gasp edilenlerin tarafında yer tutma, alt katlarda oturanların penceresinin ışığını veya zifiri karanlığını ayırt edecek bir özene sahip olma, dünyaya kulelerin hijyenik hayat tarzlarının penceresinden değil de o kuleleri inşa eden işçilerin arasından bakma tavrını canlı tutan değerlerle bir hayatîyet kazanmaktadır” (Aktaş, 2010:68).

Sol İlahiyat'ın “iki özelliği olduğu görülebilir: Birincisi, yeni bir din eleştirisidir. İkincisi, din eleştirisinin eleştirisidir” (Sönmez, 2010:16). Buradaki birinci özellik; İslam'ın geleneksel teolojisinden farklı bir düzlemde ortaya çıkan yeni eleştirel teolojinin, geleneksel din anlayışına yönelik eleştirisidir. Dolayısıyla

burada, Sol'a karşı İslamî reflekslerde görülen "sol zaten ateist, dinsiz, İslam düşmanı" gibi önyargıların yine İslamî kesim içerisinde ortaya çıkan yeni bir teoloji tarafından eleştirisi söz konusudur. Yani geleneksel teoloji, yeni bir teoloji tarafından eleştirilmekte ve bu yeni teoloji artık İslam ile Sol'un ayrılıklarından çok benzerlikleri üzerinde durmaktadır. İkinci nokta ise; İslam'a karşı Sol kategoride mevcut olan pozitivist ve Aydınlanmacı önyargıların ve din eleştirisinin kendisinin Sol içerisinde bir eleştirisi. Solda görülen bu yeni "içsel" eleştiri, "kategorik din karşıtı" söylemleri eleştirmekte ve dinleri sadece mazide kalan "gerici ideolojiler" olarak görmek yerine onda var olan devrimci potansiyeli önemsemektedir. Bu iki eğilimden birincisinin, yani dinin dindarlarca eleştirisinin, İslamî hareketteki ayrışma sonucu ortaya çıkan Anti-Kapitalist Müslüman hareketin benimsediği "yeni teoloji"yi işaret ettiği söylenebilir. Zira daha önce de vurgulandığı gibi, AKM'nin temel eleştiri noktası, devrimci İslam düşüncesinin 1400 yıllık süreçte asıl bağlamından koparılarak muhafazakârlaştırıldığı ve iktidarlar tarafından kendi meşruiyetleri için bir araç olarak kullandığı yönündedir. Devrimci İslam düşüncesini yeniden diriltme teşebbüsü olarak Anti-kapitalist Müslüman muhalefet; kapitalizmin, emperyalizmin ve sınıfsal sömürünün toplumları düşürdüğü koşullardan kurtarma misyonu üzerinden bir motivasyon geliştirmektedir. Dolayısıyla bu devrimci teolojinin, eleştirel duruşunu sol ve sosyalist düşünceye yakın bir yerden kurduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda AKM'nin ortaya koyduğu bu yeni İslam anlayışının Sol İlahiyat tartışmalarında idealize edilen sol ve İslam'ın "buluşma alanına" imkân tanıyacak bir noktada durduğu görülmektedir.

4.3.AKM, SOL VE SOSYALİZM

Türkiye'de İslamî hareketler içerisinde İslam ve sosyalizm tartışmaları söz konusu olduğunda, genellikle İslam'ın sosyalizmle bir ilişkisinin olmayacağı düşüncesinden hareketle sol ve sosyalist fikirlere karşı olumsuz tavır takınılır. Bu tavrın sahiplerine göre, İslam'da sosyalizme ihtiyaç yoktur; çünkü İslam'da zaten var olan "sosyal adalet", herhangi bir sosyalizm fikrine ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Bu tartışmalarda İslam'ın esasında sosyalizme yakın olduğu ve hatta sosyalizmin ta kendisi olduğu yönündeki görüşler de dile getirilmiştir; fakat bu damar genellikle ya marjinalize edildiğinden ya da küçük bir azınlık tarafından temsil edildiğinden cılız kalmış ve dolayısıyla sesini duyurmakta zorluk çekmiştir. Fakat özellikle son yıllarda

sola yakın İslamî bir söylemle ortaya çıkan AKM, bu alışlageldik kamplaşmayı yıkmış, sol ve İslamî söylemin esasında birbirlerine yakın olduğu düşüncesine vurgu yaparak bu iki kategoriyi ortak bir zeminde buluşturabilmiştir. Geçmişte yaşanan pratik tecrübelerin de etkisiyle sol ve İslamî kategoriler arasındaki önyargılara dayalı uzlaşmaz tutum, her ne kadar birkaç dernek ve platformla sınırlı olsa da, son yıllarda bu iki kategorinin ortak bir zeminde buluşabileceği bir atmosferle birlikte yerini uzlaş ve birlikte mücadeleye dair bir inanca bırakmıştır. Muhafazakâr ve İslamî toplum (hareket) içerisinde bir ayrışma süreci sonucunda ortaya çıkan AKM, geliştirdiği söylem ve eylemsellikle yeterince sol ve sola yakın bir duruş sergilemeye başlamıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi İslamî hareketteki ayrışma, İslam'ı “kapitalizmle ve küresel güçlerle işbirliği kurmak suretiyle” iktidarda temsil edenlerle, kapitalizme ve emperyalizme muhalif olan İslamî gruplar arasında gerçekleşmiştir. Bu ayrışma, muhalif kanadın kapitalizm ve emperyalizm karşıtı bir dil kullanmasına zemin hazırlamıştır. Bu kanadın geliştirdiği anti-kapitalist dil, onun solla teorik ve pratik bazı etkileşimler kurmasına kapı aralamıştır. AKM içerisinde özellikle İstanbul'da örgütlenen gruplar olarak; Emek ve Adalet Platformu, KAMU-DER ve Rebeze Kültür Evi hem sol ve hem de İslamî gelenekten gelen aktivistlerin bir arada faaliyet yürüttüğü gruplardır. İçerisinde hem geçmişte sol harekette bulunmuş ve sonradan AKM ile tanışmış, hem de İslamcı geçmişe sahip aktivistlerin yer aldığı bu üç hareket, İslamî ve sol düşüncenin uzun yıllar birbirlerine karşı önyargılar besledikleri ve dolayısıyla uzak kaldıkları bir siyasal atmosferin aksine ortak mücadele örneği sergilemektedir. AKM özelinde İslam ve sol, birbirlerinden ayrı kategoriler olmayıp birbirleri arasında geçişliliğe imkân tanıyan, melez ortaklıkların ve akışkan sınırların olduğu bir yapıdadır. AKM içerisinde bir Müslüman bir sosyalistle kolaylıkla diyalog kurabilmekte ve hatta “Müslüman” ve “sosyalizm” kimliklerini tek bir kimlikte buluşturabilmektedir. Örneğin Emek ve Adalet Platformu'ndan bir görüşmeci, öncesinde sosyalist olduğunu; fakat İhsan Eliaçık'la ve AKM ile tanıştıktan sonra artık kendisini “sosyalist-Müslüman” olarak tanımladığını söylemektedir. Görüşmeciye göre İslamî anti-kapitalist söylem ve pratiğin sosyalizmi içermesi gerekmektedir. Zira kapitalizmi anlamının yolu sosyalizmden geçmektedir:

“Ya bence sosyalizmi, sosyalizm birikimini içermelidir. Çünkü İslam karşıtı faiz yiyenler Allah ve Resulüne savaş açmış demektir. Faiz yiyen düzen nedir, kapitalizmdir. Kapitalizmi anlamının yolu sosyalizmden geçiyor. Yani sosyalizm olsun filan anlamında söylemiyorum,

kapitalizmi anlamının yolu sosyalizmden geçiyor. Sosyalizmi anlatan, işte artı değer teorisini bütün bu kapitalist sürecin nasıl işlediğini, üretim tüketim süreçlerini bize anlatan sosyalizmdir. Sosyalizm külliyatını anlamadan, bence hatta şu kadar ileriye götürelim iddiayı, bu çok iddialı bir şey bence, Kur-an da anlaşılabilir. Kur-an da anlaşılabilir derken bugüne uyarlanamaz. Çünkü neticede kapitalizm dediğimiz şey bir alışveriş, ticaret filanla bitmiş bir şey değildir. Yani orada bir kâr hırsı var, artı değer sömürüsü var, bir sömürü var. Yani ahlak söz konusu olsa bile sömürecek bir düzenden bahsediyoruz”(9. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Anti-kapitalist Müslüman hareketler içerisinde faaliyet yürüten görüşmecilerin geçmişte yaşadıkları deneyimler ve özellikle üniversite yıllarında tanıştıkları muhalif gruplar onların düşüncelerinde önemli kırılmalar meydana getirmiş, sol ideolojiye ve gruplara sempati beslemelerini veya onlarla birlikte faaliyet yürütmelerini sağlamıştır. Örneğin Emek ve Adalet Platformu’ndan bir diğer görüşmeci, fikirlerinin sol-İslamcı temayüde şekillenmeye başlamasını, birtakım “kurucu momentlere” bağlamaktadır. Onlardan biri, daha 9 yaşındayken karşılaştığı bir manzarada, Beyazıt Meydanı’nda İstanbul Üniversitesi Rektörü Kemal Alemdaroğlu’nun istifası için bir araya gelmiş İslamcılarının eylemine, solcu öğrencilerin de “faşizme karşı omuz omuza” sloganlarıyla destek vermesidir. Bu karşılaşma, görüşmeciye göre ilerleyen yıllarda kendisinin sola sempati duymasını sağlayan bir eşik olmuştur. Görüşmeci, Amerika’nın Irak’ı işgali sırasında İslamcı sokak eylemlerinin sönümlendiği bir dönemde, onların yerine sol hareketlerin eylemler düzenlediğini söyleyerek İslamcı dönüşümün ve kendisinin sola olan meylinin bir diğer “kurucu momentine” işaret etmektedir (17. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek). İmam Hatip Lisesi mezunu olan bir diğer görüşmeci, “Irak’a yapılan emperyalist müdahaleye” karşı bazı sol görüşlü parti mensuplarının İslamcılarla birlikte eylemlere katıldıklarını, ilerleyen süreçte üniversite yıllarında düzenledikleri eylemlerde de İslamcılardan çok solcu öğrencileri gördüğünü vurgulamış ve bu deneyimlerin kendisini sol düşünceye yakınlaştırdığını ifade etmiştir. Görüşmeci, 28 Şubat darbe sürecinde sol partilerden bazı isimlerin İslamî hareketleri savunmasının, kendisinde sol düşünceye dair bir sempatiyi doğurduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Ben İmam Hatip’te okurken o zaman Kanal 7’de ilginç bir habere denk gelmiştim. O zaman 28 Şubat’ın 1997’de en cafcıflı olduğu dönemlerde bir yürüyüş düzenlenecekti. Şeriata karşı bir yürüyüş diye. O zaman işte ben de onu televizyondan, medyadan takip ediyordum. Orada yürüyüşe katılanlardan sendikalar vardı, sol TKP’ler vardı bir de ÖDP vardı. Bir keresinde Kanal 7’ye telefon görüşmesine Ufuk Uras katıldı ve bu yürüyüşe katılmayacaklarını söyledi.

“Neden?” diye sorduklarında da “Çünkü şeriata karşı yürüyüşte afişte şey vardı, çarşafli kadın üzerinde çarpı işareti vardı. Ve biz insanların bireysel giyim tarzlarına sosyal yaşantılarına müdahale eden bir düşüncede değiliz. Çarşaf giyen insanların olmaması gerektiğini düşünen bir topluluk değiliz, o yüzden bu yürüyüşe katılmayacağız” şeklindeki açıklaması beni çok etkilemişti o dönemde. Bunlarla birlikte hareket edilebilir algısı oluştu. Hatta biz İmam Hatip’teyken Beyazıt Meydanı’ndaki eylemlerimize ÖDP’li arkadaşlar az da olsa katılıyorlardı. Amblemleriyle bayraklarıyla falan katılıyorlardı. 28 Şubat’ta bizden uzakta dursalar da özellikle darbeye karşı bir duruşları vardı” (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Liseyi İmam Hatip’te okurken aynı zamanda radikal İslamcı hareketler içerisinde yer almış olan bu görüşmeci, daha lise dönemindeyken siyasi tartışmalar yürüttüğünü ve sola sempati duyduğunu vurgulamıştır. Görüşmeci, lise döneminde yaptığı sol okumaların ardından sol düşüncenin Kur-an’a yakın olduğuna kanaat getirdiğini ifade etmekte ve İmam Hatip’teyken Komünizmi savunduğu bir münazara dersinde kurgu gereği İslamcılığa “yenildiği” bir anısını şöyle anlatmaktadır:

“O dönemde biz çok sıkı kitap okuyunca dersi de biz provoke ediyorduk. Matematik bile olsa derste biz siyasi bir şey mutlaka ortaya atıyorduk. Orada da biz çok öne atılınca bir hocamız şey dedi. Münazara dersleri yapalım, böyle boş geçirmeyelim dedi. Böyle çok ideolojik de konuştuğumuzdan ötürü bizim bazı söylemlerimiz kendiliğinden İslam’ın sosyal boyutuna geldiği için bazı ideolojileri de etiketlemek istediler. Mesela bana düşen münazara konusu şeydi, “Komünizm iyi rejim midir, kötü bir rejim midir?” Ben “iyi bir rejimdir” tarafındaydım. Bende ilk defa komünizmi araştırma şeyi doğdu. O zaman Lenin’in “Nasıl Yapmalı” kitabını vermişlerdi. İşte biraz Küba tarihine falan bakmıştık. Ondan sonra Marx’ın biraz derlemeleri şeklinde vardı. İşte Komünist Manifesto’su falan vardı. Engels’in “Din Üzerine” vardı mesela. Onları biz okuduk. Baktıkça “Kuran’daki bazı şeylerle ne kadar yakın noktaları var” falan diye düşünmeye başladım. Orada bayağı bir savunma yapmıştım. Komünizmle ilgili olduğu için tabii ki biz yenilmiş olduk. Ama o benim hep aklımda kaldı. Yenilmemiz gerekiyordu, çünkü kurgu öyleydi. Çünkü münazaranın amacı Komünizm, Liberalizm işte her ne akım olursa olsun İslamcılık karşısında yenilmesi lazım” (19. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Anti-Kapitalist Müslüman dernek ve platformlar (tüm üyelerinin kendisini İslamcı olarak tanımladığı TOKAD dışında), kendisini Müslüman ya da İslamcı olarak tanımlayanların ya da sol/sosyalist/anarşist olarak tanımlayanların bir arada olduğu oluşumlardır. Bu gruplar içerisinde sol görüşü benimseyenlerin asıl vurgusu, İslam’ın bu ülkenin bir gerçekliği olduğuna ve dolayısıyla bir devrim olacaksa bunun ancak geniş toplumkesimlerin kapsayacak biçimde gerçekleşebileceğine dairdir. Zira seküler-sol görüşü benimseyen görüşmecilerin neredeyse tamamı İslamî gerçekliğin kabul edilmesinin gerektiğinin ifadesi olarak “yerellik” ve “Anadoluculuk” vurgusu

yapmıştır. Örneğin üniversite yıllarında sol ve seküler gruplara yakın olmuş ve şimdi kendisini anarşist olarak tanımlayan Emek ve Adalet Platformu'ndan bir görüşmeci, solun ve sosyalistlerin İslam'la ilgili kompleksinin olduğuna işaret etmekte ve ancak bu algının kırılması halinde bu ülkede “işçi sınıfıyla” ve geniş toplumsal kesimlerle buluşabilmenin imkânının ortaya çıkabileceğine vurgu yapmaktadır:

“Ama sonuçta benim motivasyonum şuydu: Sosyalistler Müslümanlıkla ilgili komplekslerini kırmalı. Yani bu halkın, işçi sınıfı diyorlarsa, yani halk diyorsa ne diyorlarsa, bunun çoğunluğu namazını kılmazsa da böyle bir gelenekten geliyor. (...) Ramazanda sen buna dikkat etmiyorsan bir sol grup olarak bir işe yaramaz, tutunamazsın yani. PKK'nin 90'larda namaz kıldıklarını filan biliyoruz yani... Sivil cumalar filan... Yani bunlar göstergeler. Latin Amerika'ya baktığımızda, adamların inancıyla ilgilenmiyorlar kardeşim, adamların artı değeri sömürülüyor, sen git yine kiliseye, toprak ağası seni sömürüyor. Var mı Hıristiyanlık'ta böyle bir şey? Yok. Halbuki bizim sosyalizmdeki anlayış şöyle işliyor yani, “önce bir ateist olsun da, sosyalizmi sonra konuşuruz””(13. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Anti-Kapitalist Müslüman gruplar içerisinde bulunan sol ve sosyalist dünya görüşünü benimseyen kesimlerin ortak vurgusu, Batı merkezli Marksist düşüncenin aksine “Doğucu bir sosyalizm” düşüncesi üzerinedir. Bu düşüncenin dinin artık toplumsal hayatın bir gerçeği olamayacağı görüşünü savunan Batılı Aydınlanma düşüncesine karşı geniş toplumsal kesimlerin inandıkları değerleri de dikkate alabilen, eşitliğe, dayanışmaya ve İslam'ın devrimci potansiyelinin mümkün olabileceğine inanan bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu düşüncenin temsilcileri olarak ise, Sultan Galiyev ve Hikmet Kıvılcımlı gibi toplumun dinsel tutumu lehine bir mücadeleyi benimsemiş isimler zikredilmektedir. Örneğin uzun yıllar Marksist dünya görüşünü benimsediğini fakat Marksizmin Batı merkezli düşüncesine dair olumsuz düşünceleri sebebiyle bu ülkenin toplumcu ve “Doğucu sosyalizm” dünya görüşünü benimseyen eğilimlerine yaklaşmaya başladığını ifade eden bir görüşmeci,¹⁵⁸ zamanla bu arayışları sonucunda İhsan Eliaçık'la ve Eren Erdem'in de içerisinde olduğu Devrimci Müslümanlar oluşumuyla tanışarak İslamî düşünceyle yakınlaşma yaşadığını ifade etmiştir (4. Görüşmeci, Devrimci Müslümanlar, Erkek). Dolayısıyla AKM içerisinde sol ve sosyalist gelenekten gelen görüşmecilerin birçoğunun da vurguladığı gibi, bu buluşmayı mümkün kılan asıl etken kapitalizm ve emperyalizm karşıtlığının yanında, İslam gerçekliğini tanımak gerektiği yönündeki

¹⁵⁸ Bu görüşmeci, “Doğucu sosyalizm” vurgusuyla birlikte sık sık kendisi için çok önemli olduğunu söylediği Sultan Galiyev ismini zikretmekte ve ancak İslamî gerçekliği kabul etmenin arzu edilen bir devrimi mümkün kılacağı görüşünü savunmaktadır.

öz-eleştirel düşünce olmuştur. Aynı görüşmeceye göre, Eren Erdem ve İhsan Eliaçık gibi eşitlikçi ve adaletçi bir İslamî yorum geliştiren isimlerin ve hareketlerin sol hareketlerle birlikte ortak bir yürüyüş gerçekleştirmesi mümkündür:

“Şimdi bu tür, işte Eren Erdem’in, İhsan Eliaçık’ın yorumunda, yani eşitlikçi, adaletçi İslam yorumuyla birlikte Sosyalist hareketle İslamî hareketin yan yana yürümeleri hatta yan yana yürümelerinden öte ortak bir yürüyüş bile gerçekleştirmeleri mümkün. Çünkü bu, aralarındaki farkı son derece nüanslara indiriyor, son derece özele indiriyor. Uhrevi boyutuna inanırsınız, inanmazsınız; ama bu İslam yorumu ve İslam’ın gerçekliği konusunda ortaklık gerçekleştirilebilir” (4. Görüşmeci, Rebeze Kültür Evi, Erkek).

Dolayısıyla AKM, inşa ettikleri yeni teolojik anlayışla birlikte sol düşünceyle bir temas kurabilmiş ve hatta sol düşünceyi benimseyen aktivistleri bünyesinde toplayabilmiştir. KAMU-DER’in entelektüel destekçilerinden olan İhsan Eliaçık’ın da ifade ettiği gibi, “AKM grupların bir yüzü sola bakmakta, bir yüzü ise İslam’a bakmaktadır” (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2012). Zira yukarıda da ifade edildiği gibi bu oluşumların temel söylemlerinde sol ve sosyalizmin önemli bir etkisi söz konusudur. KAMU-DER’den bir görüşmeceye göre İslam’ın eşitlik, adalet ve özgürlük gibi temel kavramları sol düşüncenin de benimsediği temel kavramlardır. İnsanları “ezenler” ve “ezilenler” olarak ikiye ayırdığını söyleyen görüşmeci, sol ve İslamî düşünceyi benimseyen kesimlerin ortak bir zeminde buluşmasının mümkün olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“Her iki kesimin tecrübesi var, birbirlerini tanımlamadan anlamaya çalışırlarsa, bana göre Türkiye’nin ihtiyacı olan budur. Her ikisinin ciddi bir tecrübesi var, bir pratik tecrübesi var solcu arkadaşların, ben onun için söylüyorum. Cemil Meriç’in güzel bir sözü var, diyor ki: “Biz insanları sağcı solcu diye ayıramayız, namuslular ve namussuzlar diye ayırmalıyız”. Kuran da böyle ayırıyor, yani ezenler diyor ezilenler diyor. Bakın bir şey söyleyeceğim, şu ezanda ne diyor: “Salaha gelin” diyor. Ne demek bu? Kurtuluşa gelin diyor. Nedir kurtuluş? Eşitlik, özgürlük, adalet. Peki sol da bunu söylüyor. Taktik yöntemlerimiz meselesinde tartışabiliriz, konuşabiliriz. Biz birbirimizi tanımaya çalışmamız lazım. (...) Yahu arkadaş, dürüst mü hayatında? Yaşamında dürüstse ben bununla konuşurum, niye konuşmayayım, benim şu anda birçok solcu arkadaşım var” (15. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

4.3.1. Özeleştirilerin Buluşması

AKM’nin sol ile teorik ilişkisi, Marksist terminolojiyle ve solun kapitalizm ve ekonomik sömürü ile ilgili entelektüel altyapısından istifade etmekle sınırlı olsa da, bu ilişki biçiminin dışında toplumsal hayatta ortak eylemler ve pratik tecrübelerle birlikte sol hareketler ile bir araya gelebilmektedir. AKM, sol ile ortak mücadele düşüncesini önemli görmekte ve mevcut sömürü koşullarına karşı birlikte

mücadeleden yana bir tavır sergilemektedir. Dolayısıyla gündelik hayatta görülen sömürü koşullarına karşı geliştirilen söylem birliği, belirli kesimlerle sınırlı olsa da, sol ve İslamî düşüncenin buluştuğu bir zemine imkân tanımıştır. Yapısal problemleri ve bu problemlerin ürettiği “sömürü koşullarını” mücadelesinin ana motivasyonu olarak gören AKM’nin bu yeni İslamî yorumu, solun dini toptan gericilik ve fundamentalizm kategorisi içinde görmeyen yorumuyla ortak bir zeminde buluşmaktadır. Dolayısıyla hem İslamî geleneğin sola dair önyargılarından ve sağ/anti-komünist damarından arınmak isteyen AKM’nin hem de solun İslam’ı yaşadığı toplumun bir gerçekliği olarak kabul eden kesimlerinin kendi geleneklerinden koptukları ölçüde bir “buluşma alanını” mümkün kıldıkları görülmektedir. Bu özeleştiriler, kendi geleneklerinden kopan sol ve İslam’ın bir araya gelmesini sağlayabilecek ilk adımlar olmuştur. Daha önce önyargıların engel olduğu yakınlaşmalar, her iki kategoride de görülmeye başlayan “özeleştiriler” sayesinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla teorik ayrılıklardan çok pratik birlikteliğin gerekliliğine vurguyu ön plana çıkaran bu süreci, İslamî ve sol hareketlerde görülen özeleştiriler sayesinde, “özeleştirilerin buluşması” olarak ifade etmek mümkündür. Zira iki tarafın da yakınlaşmasını sağlayan asıl etken, iki kesimin de kendi geleneksel, alışlagelmiş ezberlerini sorgulamaları ve bu paralelde ortaya koydukları özeleştirilerdir. “Özeleştirilerin buluşması” olarak ifade ettiğimiz bu yakınlaşmaya vurgu yapan KAMU-DER’li bir görüşmeci, sağ ve sol kategorilerin tümünden buluşmasının mümkün olamayacağını ama her iki kesimin de “özeleştirii” sürecinden geçmiş kesimlerinin ortak bir zeminde buluşabilmesinin mümkün olabileceğine işaret etmektedir:

“Bizde sağcılarla pek bir temas söz konusu olmadı. Daha bir solla temasımız oldu. Çünkü İslamcılık ve sağcılık aynı şey olmadığı için. Ekonomi-politik vaziyet alıştı itibariyle sağcı ve kapitalist olmasından dolayı bizim sağa olan mesafemiz sola olan mesafemizden daha uzaktır. (...) O yüzden sağ ve solun yan yana gelebileceğine inanmıyorum. Öyle bir şey de düşünmüyorum. Ama İslamcılıkla solun, yani muhalif İslamcılarla muhalif solcuların ben yan yana gelebileceğine inanıyorum. Yan yana da geldik zaten. İç içe geçmedik ama yan yana durabildik. İşte 1 Mayıs’ta alanlarda yan yana durduk. Kürt soluyla mesela yan yana durabildik. “Türk solu”yla gene yan yana duramadık. “Türk solu” geldi ve yine Cumhuriyetçi, Kemalist hastalıklarını gene bizim başımıza geçirmeye çalıştı. Hemen bizi “Fethullahçı” olmakla, sistemin bizi gizlice soktuğu bir truva atı olmakla suçladı. O yüzden ana akım İslamcılığa muhalefet eden İslamcılıkla ana akım “Türk solu”na muhalefet eden daha sosyalizan gruplar yan yana gelebiliyor. Ama ana akım “Türk solu”yla ana akım İslamcılık gene yan yana gelemiyor. Çünkü bu ana akım solculuk bu ana akım İslamcılığı yine asıl

düşmanı olan sağın, faşizmin kucağına itiyor. İslamcılık o yüzden soldaki o militan ateist ve militan Kemalist duvarlardan ötürü sağa doğru savruluyor” (3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

Görüşmeciye göre İslamcı hareketile solun “ana akımlarının” içinde, geçmişteki hatalarıyla yüzleşmiş olanların bir araya gelebilmeleri mümkün olabilmekte; fakat her iki kesimin de “ana akımının” bir araya gelebilmesi mümkün olmamaktadır. Solun ve İslamcılığın “özeleştirisi” yardımıyla önyargılardan sıyrılıp bir araya gelmesinin imkânı, ancak “özeleştirilerin buluşması” süreci ile sağlanabilmektedir. Zira burada sol ve İslamî “ufukların kaynaşmasını” sağlayacak olan, her iki kesimin de “özeleştirisi” sürecinden geçmesidir. Dolayısıyla denilebilir ki, “özeleştirilerin buluşması”nı sağlayacak temel nokta, her iki kesimin de birbirlerinin teorisinden ziyade *praksiste* ortaklaşmalarıdır. Bu anlamda *praksis*, solun ve AKM’nin buluşabilecekleri ortak eylemsellik alanlarını ifade etmektedir.

AKM’ye göre hem söylem hem de toplumsal pratik itibarıyla İslamî hareket içinde filizlenen ve sol düşünceye yakınlık göstermeye başlayan bu çıkışın bir benzeri sol harekette de yaşanmalıdır. Zira onlara göre solun bu ülke tarihindeki macerası, “Kemalizm” ile “militan pozitivizm”den yakasını kurtaramayan ve muhafazakâr halk kesimleriyle arasındaki mesafeyi açmasına sebep olan bir güzergah izlemiştir. Aynı şekilde Müslümanlar da solun Kemalizmle ilişki halinde olmasının etkisiyle ve “anti-komünist” bir refleksle sağ cepheye eklenmiştir. Hal böyle olunca her iki kesim de geçmişten gelen bir önyargıyla kategorik ayrışma sürecini bugüne taşıyabilmiştir. KAMU-DER’li görüşmeciye göre geçmişten süregelen bu ayrışmaya ve önyargılara dayanan tutum için her iki kesim de kendi özeleştirisini verebilmeli ve bu sayede ortak bir zemini inşa edebilecekleri bir buluşma gerçekleştirebilmelidir:

“Sol bence devletçilikten, iktidar şehvetinden, tahakkümünden, ateizmden, militan pozitivizmden vazgeçmeli. Yani Batı Aydınlanması’nın soğuk koridorlarında, pozitivizmin rabbinden, pozitivizmin kurtarıcılığından öncelikle vazgeçmeli. Türkiye solu o yüzden muhafazakâr çevrelerden, halk tabanından özür dilemeli, özeleştirisini yapmalı ve niçin ortodoks Marksist olduklarının hesabını vermeliler. Niçin Türk solu olduklarının hesabını vermeliler. Aynı şekilde sağ siyasetin kucağına düşmüş olan muhafazakâr çevreler de –her ne kadar aralarında ton farkları olsa da- sosyalizme ve komünizme karşı çıkacağız derken hangi körlükle kapitalizmin kucağına oturduklarının, ülkeyi kaos götürecektir, anarşizm götürecektir, kargaşa götürecektir korkusuyla niçin gidip devletin, militarizmin, faşizmin kucağına düştüklerinin özeleştirisini vermeli. İkisi de kendi küfürlerinden tövbe etmeliler” (3. Görüşmeci, KAMU-DER, Erkek).

4.3.2. “Allah Marx’tan Razi Olsun!”

AKM, her şeyden önce ideali olarak gördüğü adaleti, eşitliği ve özgürlüğü; İslam tarihi ve literatürü içerisinde alınan referanslara başvurarak inşa etme çabası içindedir. Öte taraftan sol hareketlerin deneyimlerinin ve Marksizmin teorik altyapısının da AKM’nin kullandığı dili etkilediği söylenebilir. Marksizm’in son birkaç yüz yıldır kapitalizme karşı en büyük direniş ideolojisi olması ve kapitalizm gibi, sınıf çelişkisi gibi ekonomi-politik konularla ilgili mütevazı bir sol literatürün mevcut olması Anti-Kapitalist Müslüman muhalefetin Marksizm’in teorik ve pratik deneyimlerinden istifade etmesini sağlamıştır. Roy’un özellikle Türkiye dışındaki radikal İslamcı hareketler ile ilgili söylediği “Marksizm’den veya Batılı siyaset biliminin kavramlarından ödünç aldıkları kavramsal bir ana kalıbı Kur-anî bir terminolojiyle ya da bu ana kalıbı İslamîleştirdiği varsayılan yeni sözcüklerle” (Roy, 2005:61) doldurdukları görüşü AKM için de geçerlidir. Marksist ve sol literatürü mevcut eşitsizlikleri daha iyi anlamak ve buna çözüm yolu üretmek için kullanan AKM, bu literatürü İslamîleştirerek yeniden formüle etmektedir. Soldan ödünç alınan kavram ve terminolojiler İslamîleştirilmekte ve bunlar İslamî mücadelede kapitalizme karşı bir çözümleme kategorisi olarak kullanılmaktadır. Bununla beraber İslamî literatür içerisinde kapitalizmi ya da sınıfsal çelişkileri çözümleyebilecek ve yakın döneme ışık tutabilecek yeterince eserin bulunmaması, kapitalizme dair okumalar yapmak isteyen Müslümanların sol literatüre yönelmesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, İslamî kaynaklar içerisinde kapitalizme ve emperyalizme temelden karşı çıkan ve bunu üretim ilişkilerini de kapsayacak biçimde genişleten bir muhalefet dilinin eksikliği, İslamî kesimin mevcut iktidarın politikalarından hoşnut olmayan gruplarını sol literatüre ve dolayısıyla sol düşünceye yakınlaştırmaya başlamıştır. Örneğin TOKAD’ın kurucularından olan Ahmet Örs, Müslüman aydınların kapitalizm, liberalizm, neo-liberalizm gibi konulara dair yeterli çalışmalarının olmadığını ifade etmekte ve bu konularda teorik altyapısını inşa etmesini sol literatüre borçlu olduğunu söylemektedir:

“Türkiye’de de İslamî aydınlarda ufak tefek yazılar dışında genel bir söylemde bulunmak zor. Peşinden dürüstçe bir tahmin yapacak olursak, son 2-3 yıla kadar mesela kapitalizmi çözümleyen, liberalizmi çözümleyen, hadi diyelim neo-liberalizmi çözümleyen eserleri okuduğumuzu düşünmüyorum. Bu genel geçer. Mesela Ali Şeriatî gibi işte Hamza Türkmen’lerin Haksöz ile Dünya ve İslam gibi dergilerdeki genel çözümleyici... ki onlar da daha çok şeydir zaten, işte işçi sınıfının mücadelesi... Burada işçi sınıfının üretimi ile ilgili ne düşünüyor? Üretimden pay almayı mı düşünüyor yoksa üretimden kısmayı mı? Daha sade bir

hayat mesela... Ya bunlar çok eksikti. Özellikle yani mesela Fikret Başkaya'ların da bize çok katkısı olduğuna inanıyorum. Paradigmanın İflası çıktığından bugüne değin özellikle son dönemde işte değişik üniversite yayınları olsun, işte sol ve sola yakın çevrelerin yayınlarında olsun, -tabii bunların kahir ekseriyetli çevre kitabı olmak üzere- kapitalizm, liberalizm, neo-liberalizm bağlamında eserler bizim teorik zeminimizin sağlamlaşmasında yardımcı oldu. Ama daha önce de fiili bir mücadeleyi sendikacı olduğumuz için yapmaya çalışıyorduk; ama dediğim gibi bu pay almaya dönük bir şeydi. Genel o işleyişi çözümleyen olumsuz taraflarını mahkûm eden ve bunu Kur-an'la, İslam'la birlikte değerlendirebilen bir altyapı olduğunu zannetmiyorum. Çünkü bizim İslamcılık tarihimiz tasavvuftan ayrışma, sahih bir sünnet anlayışını netleştirme ve sağlam bir Kur-an anlayışı inşa etme soyut çizgisi üzerinden ilerledi" (A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Sol literatürden teorik olarak beslenmesine rağmen AKM için Marksizm ve sol temel referans noktası değildir. Zira solun tarihsel birikimi ve literatürü, burada sadece mevcut eşitsiz koşulları üreten küresel sistemin daha iyi anlaşılması için bir araç niteliği görmektedir. AKM için temel referans, İslam ve onun temel kaynaklarıdır. Emek ve Adalet Platformu'ndan bir görüşmeci, sol literatür okumalarının ve özellikle Marx okumasının, "emek" kavramının bir toplumsal analiz kategorisi olarak işlev gördüğü konusunda kendisini aydınlattığını; fakat Marksist kaynakları temel referans noktası almadığını ifade etmektedir:

"Yani kendime İslamcı desem de bu daha ziyade miras aldığımız belirli bir siyasal tarihi imliyor. Ama ona dair de kendi tarih yorumumu da katıyorum bunun içine. Bu da klasiğin epey bir dışında. Bu epey sol sayılabilir. Ama bunun bizatihi sol olduğunu düşünmüyorum; çünkü Marksist kaynakları referans almıyorum, istifade etmekle beraber. Marx iyi bir şey icat etti bizim için, emeği bir toplumsal analiz ve çözümleme kategorisi olarak gündemimize soktu" (17. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Dolayısıyla AKM'ye göre Marksizmin teorik altyapısı kapitalizmi ve "emek" kategorisini anlayabilmenin bir anahtarı olarak görülmektedir. "Allah Marx'tan razı olsun" diyen başka bir görüşmeciye göre, Marx'ın geliştirdiği "artı değer" teorisi ile birlikte "sömürü" koşullarının daha iyi anlaşılabilceği bir analiz imkânı ortaya çıkmıştır:

"Marx mübarek bir adam ya, Allah ondan razı olsun (gülüşmeler). Çünkü şeyi bulmuş, artı değer diye çok kıymetli bir şey bulmuş. (...) Ya onu buldu en azından artık daha az sömürüyorlar. Yani onu formülize edilir bir hale getirdi" (Emek ve Adalet Platformu, 1. Görüşmeci, Erkek).

Öte yandan AKM, Marx'ın "din halkın afyonudur" sözünü kategorik olarak din karşıtı bir şekilde okumamakta, bu sözün içerisinde geçtiği paragrafı ikili bir şekilde yorumlamaktadır. Bu anlamda AKM Marx'ın bu sözünü *cümle* bağlamında

değil, *paragraf* bağlamında okumaktadır. AKM'ye göre Marx, söz konusu paragrafında hem dinlerin ona inanları uyuşturan bir “afyon” özelliğine sahip olduğunu, hem de toplumsal sömürü ve eşitsizliklere karşı devrimci bir başkaldırı potansiyeli itibariyle “kalpsiz bir dünyanın kalbi” ve “ruhsuz koşulların ruhu” olabileceğini vurgulamaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla AKM, bugün “afyon din”in ürettiği problemlere karşı kendilerinin temsil ettiği “kalpsiz dünyanın kalbi” olan bir din yorumunu referans alarak mücadele ettiklerini düşünmektedirler. Bu okuma biçimi, AKM'nin İslam ile ilgili görüşlerini Ali Şeriatî'nin “Din'e Karşı Din” adlı analizinden hareketle ortaya koyduklarını göstermektedir. Şeriatî'nin analizine göre, dinler zannedildiği gibi dinsizlikle savaşmamıştır. Aksine tüm dinler yine aynı dinin mensubu olan egemenlerin (siyasi ve iktisadi egemenler ile ruhban sınıfının) eliyle özünden uzaklaştırılarak “afyon” bir dine, yani “şirk dini”ne dönüştürülmüştür (Şeriatî, 2005). Bu yoruma göre dinin “şirk” (afyonlaştırılmış) boyutunu temsil eden sınıflara karşı, “tevhid” şiarlı devrimci bir halk mücadelesi sergilenmelidir. AKM, Türkiye’de hem iktidardakilerin hem de geniş Müslüman kitlenin “afyon” dinin temsilcileri olduğunu, kendilerinin de bu din anlayışına karşı “kalpsiz dünyanın kalbi”ni temsil ettiklerini düşünmektedirler. Eliaçık, Marx’ın “din halkın afyonudur” cümlesini “paragraf” bağlamında okumakta ve Ali Şeriatî'nin “Dine karşı din” analizine vurgu yapmaktadır:

“Şimdi onu paragrafla beraber kullandığımızda doğru bir söz olarak değerlendiriyorum. Yani şöyle diyorum: Dini tanımlıyor bir paragrafta üç-dört cümleyle. “Din, ruhsuz koşullara bir ruhtur. Din, kalpsiz dünyanın kalbidir. Din, mazlum insanın içli çığıdır. Ve din halkların afyonudur” diyor. Şimdi dört cümle var burada. Ali Şeriatî buna “Dine Karşı Din” diyor. Dinin “çılgık” olduğunu, “protesto” olduğunu, “kalp” olduğunu “ruh” olduğunu söylüyor ve aynı zamanda “afyon” olduğunu söylüyor. Şimdi bütün dinler isyanla başlamıştır, fakat bütün isyanlar da dinle bastırılmıştır. Din, yoksulun dilinde, mazlumun, ezilenin kalbinde, yüreğinde bir protesto olarak, bir devrim olarak doğar, isyan olarak doğar. Ama din kralın,

¹⁵⁹ Marx’ın sadece “*Din halkların afyonudur*” sözünü kullanmanın asıl anlatılmak istenenin ortaya koyduğu diyalektiği görmeye engel olduğunu düşünenler, paragrafın tamamını okumayı önermektedirler. Bu görüşe göre Marx, “*Din halkların afyonudur*” sözünü kullandığı paragrafta, dinin hem “kalpsiz dünyanın kalbi” ve “ruhsuz koşulların ruhu” hem de “halkların afyonu” olabileceğini vurgulamaktadır. Marx’ın sözü edilen paragrafı şu şekildedir: “*Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi “point d’honneur”ü (onur sorunu), coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla dine karşı savaşım vermek, tinsel kokusu din olan dünyaya karşı, dolaylı olarak, savaşım vermektir. Dinsel açlık, bir yandan gerçek açlığın dışavurumu, bir yandan da gerçek açlığa karşı protestodur. Yaratığı bunaltan içli bir ezgi olan din, dinin dışlandığı toplumsal koşulların tını, kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur. O, halkların afyonudur (Sie ist das Opium des Volks)*”. Bkz.K. Marx ve F. Engels. (2008). *Din Üzerine*. Kaya G. (Çev), 7.Baskı,Sol Yayınları, Ankara, ss.35.

saltanatın, sarayın eline geçince, isyanı bastırmanın aracı olan bir afyona dönüşür. Buna dinin vicdan yüzüyle, devrimci yüzüyle, afyon yüzü diyoruz. Marx da orada iki tane dinden bahsediyor. Bir dinden bahsetmiyor, iki dinden bahsediyor. “Dinin” diyor, “bir bu yüzü var, bir de öbür yüzü var”. Doğru, biz de zaten bunu söylüyoruz. Bütün peygamberler dinin vicdani, devrimci yüzünü esas alarak afyon yüzüne karşı mücadele etmiş. Peygamberlerin karşısındaki bütün insanlar Allah’a inananlardır. Zamanın din adamlarıdır. Bütün peygamberleri din adamları astırmış veya astırmak istemiştir. Hangisine bakarsan bak, hepsi böyle” (İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Dolayısıyla buradan hareketle denilebilir ki, Anti-kapitalist Müslüman düşünceye göre İslam, Marksist bir yorumun da etkisiyle, “afyon” ve “kalpsiz dünyanın kalbi” olarak ikili bir biçimde okunmaktadır. Bu ikili yapının “kalp” ve “ruh” ya da “vicdan” boyutunu temsil ettiklerini düşünen AKM, Türkiye’de yaşanan ana akım Müslümanlığın “afyon” dinini temsil ettiğini düşünmektedirler. Devrimci Müslümanlar’dan bir görüşmeci, bu “afyon” ve “vicdan” ikililiğini şöyle anlatmaktadır:

“Eşitlikçi-özgürlükçü yaşam biçimi benim için bir ibadettir. Diğer Müslümanlarda bu tür ayinsel şeyler ibadete dönüşmüştür. Mesela bugün camilere baktığımızda herkes yan yana diziliyor, orada bir eşitlik oluyor. Ancak camiden çıktıktan sonra bir kişi ayağına lastik ayakkabı giyerken diğer kişi jipe binip gidiyor. Din buna indirgenmiş durumda. Ben bunu din olarak görmüyorum. Ben bunu “afyon din” olarak görüyorum hatta. Ben İslam’ın iki boyutu olduğunu düşünüyorum: Birincisi vicdan boyutu, ikinci afyon boyutu. Yani ben kendimi dinin “vicdan boyutu” olarak görüyorum, diğerlerini “afyon boyutu” olarak” (8. Görüşmeci, Devrimci Müslümanlar, Erkek).

AKM, her ne kadar sol düşünce ve teoriyle olumlu bir ilişki geliştirse de, Marksist düşünce ile aralarında bazı teorik uyumsuzlukların olduğu görülmektedir. Marksizm’in dinsel olanı “üstyapı” kurumuna ait bir “türev” olarak görmesi durumu, AKM’nin temel düşüncesinden farklı bir noktada yer almaktadır. Şerif Mardin’e göre “İslam gibi toplum ilişkilerini ilahi bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslamî ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisini bir ‘üstyapı’ kurumu olarak değil, bir ‘temel şekillendirici’ olarak ele almak gerekir” (Mardin, 2011a:10). Zira ona inananlar için din, tüm hayatı şekillendiren ve toplumsal yaşayışın temel referansını oluşturan ilkeler bütünüdür. AKM, tüm mücadelelerinde Kur-an ve Sünnet gibi İslam’ın ana kaynaklarını referans almaktadırlar. Pratiklerini belirleyen en önemli referansı İslam oluşturmaktadır. Bu sebeple AKM gibi dinsel oluşumların pratiklerini değerlendirirken, bunları Marksist teorinin kabul ettiği bir “üstyapı” kurumu olarak ele almak hata olur. Marksizm ve sol için din, ekonominin

ya da daha genel bir ifade ile maddi dünyanın bir türevi olarak görülmektedir. Din, üstyapı kurumudur ve onu belirleyen maddi altyapıdır. AKM düşüncesinde ise İslam ve dolayısıyla İslam'ın temel metni olan Kur-an tüm hayatı şekillendiren temel referans kaynağıdır. Dolayısıyla İslamî ve sol düşünce arasındaki “buluşmayı” mümkün kılan temel nokta, tartışmanın Marksist anlamda üstyapısal bir alana sıkıştırılmadan, her iki kategorinin gündelik hayatın ürettiği problemlere karşı ortaklaşabileceği ve pratik tecrübeler yoluyla bir araya gelebileceği bir zeminde sürdürülmesidir. Diğer bir ifadeyle bu buluşma alanı, üstyapısal olmaktan çok altyapıya dair bir vurgu sonucu, yani üretim ilişkilerine ve sömürü koşullarına karşı tutumların ortaklaşması sonucu gerçekleşmektedir.

4.3.3. “Metin Merkeziliği” Aşmak: Teori ve Pratik Üzerine

Sol İlahiyat tartışmalarına katıldığı bir yazısında Ümit Aktaş, sol ve İslam'ın birlikte mücadelesinin ancak temel metinleri tartışma konusu yapmadan, kapitalizme ve emperyalizme karşı ortak mücadeleyle mümkün olabileceğini söylemektedir (Aktaş, 2010:76).Teolojik tartışmaların ötesine geçip pratikte verilen mücadelede ortaklaşma düşüncesini savunan bazı yazarlar, özellikle “metin-merkezcilik”ten vazgeçmenin ve toplumsal gerçekliğe doğru bir geçişin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Örneğin Durak (2012) ve Alpman (2012), Sol İlahiyat'ın mümkün olabilmesini, “metin-merkezcilikten” ve teorik tartışmalardan kurtularak, gündelik hayat içerisindeki deneyimlere ve bunun mümkün kılacağı karşılaşmalara bağlamaktadırlar. Durak ve Alpman'a göre Sol İlahiyat'ın metin eksenli tartışmalardan kurtarılması ve toplumsal problemlere temas edecek biçimde yeniden ele alınması gerekmektedir. Zira metinsel tartışmalar yerine ancak sınıfsal mahrumiyet içerisindeki kesimlerin gündelik hayat içerisindeki karşılaşmaları ve deneyimleri sonucu sol ve İslam açısından bir ortak zemin oluşturulabilir.Kısacası, Sol İlahiyat'ın “metin merkezci” ve teorik/teolojik tartışmalarının aşılması gerektiğini düşünen bu görüşler, gündelik hayatta deneyimlenen pratiklerin, Sol ve İslam'ın kaynaşması ya da birlikte mücadelesi imkânını daha fazla kolaylaştıracağı gerçeği üzerine temellenmektedir. Bu görüşe göre ancak teorik tartışmaları aşan bir pratik, önyargıların aşılmasını ve ortak bir zeminin imkânını sağlayabilir. Diğer bir ifadeyle bu buluşma alanı, üstyapısal olmaktan çok altyapıya dair bir vurgu sonucu, yani üretim ilişkilerine ve sömürü koşullarına karşı alınan tutumların ortaklaşması ile

sağlanabilir.¹⁶⁰ Zaptçioğlu'nun da ifade ettiği gibi, “Sol bir ilahiyat” ancak gündelik hayatın içinde gelişebilir; seküler solla aynı pratik içinde, beraberce aynı yolda yürüyebilir (Zaptçioğlu, 2009:57).

Sol ilahiyat tartışmalarında görülen “metin merkeziliği” aşmaya dair bu önerilerin, AKM'nin sol hareketlerle kurduğu ilişkide pratik bir boyuta taşınabildiği görülmektedir. AKM'nin İslamî paradigmasının en önemli noktası, İslam'ı gündelik hayatın problemlerine bir çözüm yolu olarak sunma düşüncesidir. Bu düşünce biçimi teoriden öte pratik bir mücadeleyi yöntem olarak benimsemekte ve yoksul, ezilen ve sömürüye maruz kalan kesimler adına bir mücadeleye aktif katılımı öncelemektedir. AKM'nin solun da problem olarak gördüğü toplumsal, siyasal ve ekonomik problemlere dair geliştirdiği söylem ve eylemler, onu sola yakınlaştırmaktadır. Burada sol ile gelişen iyi ilişkilere imkân tanıyan temel etken, teorik tartışmalardan ziyade AKM'nin sola yakın bir sınıfsal söylem benimsemesi ve sol hareketlerle birlikte gerçekleştirdiği eylemler olmuştur. Örneğin TOKAD oluşumunun kurucularından Ahmet Örs, sol ile birlikte mücadelenin teorik olarak değil, ancak pratik hayatta mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, İslam'ın devrimci karakterini benimseyen İslamcılarla sosyalistlerin ortak bir zeminde bir araya gelebilecekleri bu pratik zemin, karşılıklı bir “hidayet dayatmasından” öte toplumsal problemlere çözüm arayışlarına vurgu yapmalıdır:

“Hangi kanatta yer alırsa alsınlar, İslam'la sosyalizm mukayesesi teorik olarak fazla bir karşılık üretmeyecektir. Karşılık üretecek olan şey İslamcılarla sosyalistlerin sahada ne yaptığıdır. Kapitalist saldırı ve kuşatmanın devasa boyutlara vardığı günümüzde İslam'ın devrimci karakteriyle sosyalistlerin ittifak yapması benim için güzel, hoş bir buluşmadır. Bu karşılaşmadan sosyalistler için bir hidayet çıkarmak zorunda hissetmiyorum kendimi. Her insan kendi imtihanını yaşar ve eğer Allah dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı. İslam'ı hayata dokunan, halkın acılarına merhem olan; yasaklanan dillerin, sömürülen emeklerin, yok sayılan kimlik ve inançların dili olabilen bir kurtuluş ve özgürleşme çığılığı olarak, herkes için fiili bir durum yaratan eylemliliklerimiz, tartışmayı bu tavrıyla esasen başka bir boyuta çekmiştir. Asgari ücret köleliğine karşı çıkan, HES yağmacılığına direnen, TEKEL direnişine destek veren İslamcı bir karşı duruş bu tartışmalara “sahadan” önemli bir katkı sunmaktadır bence. Dergi sayfalarından, internet sitelerinden hayatta karşılığını bulması gereken bir sürece evrilmeli bu tartışmalar. Karşılıklı bir hidayet dayatmasında bulunmaksızın tabii akışına bırakacağımız bir “birlikte direnme” pratiği üretilmelidir” (Örs, 2010).

¹⁶⁰ Birgün gazetesinde, Şubat-Mart 2007 tarihlerinde *Din, Toplum, Sol* başlıklı röportajlarda neredeyse tüm görüşmecilerin solun pozitivist ve aydınlanmacı zaviyeden eleştirisini bir kenara bırakıp, Türkiyeli Müslümanları/dindarları/İslamcılarını anlamaya ve onlarla teorik tartışmalara girmeden pratik düzeyde birlikte mücadele etmesi gerektiği yönünde hemfikir olduğu görülmektedir.

Örs'ün de vurguladığı gibi, İslam ve sol ilişkisi burada metinsel tartışmaların bir kenara bırakılıp sosyolojik karşılaşmaların ve pratiklerin ürettiği bir uzlaşma kültürüyle şekillenmelidir. İhsan Eliaçık'a göre AKM, sol hareketlerle teorik bir din veya sosyalizm tartışmasına girmek yerine halihazırda yaşanan ve toplumu sömürü koşullarına mahkum eden yapısal problemlere karşı pratik bir arayış içerisinde olmalıdır. Bu arayışın koşulları ise teorik tartışmalar yerine pratik deneyimleri esas alan bir zeminde gelişmelidir:

“İşte bir sürü solcu olduğunu söyleyen arkadaş var, onlarla bir din tartışması yapmıyoruz. Pratikte birleşiyoruz yani. Zaten biz bunun teorisini de oluşturmuşuz. Yani ben diyorum mesela insanların ameli düzgün olanlar cennete girecek. İnananlar değil, yapanlar cennete girecek. Bir şeye inanmak bir şeyi ifade etmiyor yani. Bir şey yaptığın zaman... İşin teorisi de böyle zaten. (...) O karşılığını mutlaka görecektir. (...) Praksistir yani, pratik. Kur-an ona amel diyor”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Eliaçık'ın ifadelerinde vurgulanan nokta, sol ve İslam'ın teorik bir karşılaşmasından ziyade, solcuların ve İslamcılarının pratik bir ortak zemin çerçevesinde bir araya gelmeleri gerekliliği üzerinedir. Anti-kapitalist Müslüman düşüncede sol hareketlerle bir din ya da sosyalizm tartışması değil, ortak idealler noktasında bir mücadele ufku ön plandadır. Dolayısıyla inanmakla yetinmek değil, pratik bir mücadele içerisinde olmak değerlidir. Eliaçık, bu düşünceden hareketle Marx'ın fikirleri itibarıyla “cennetlik” olabileceğini söylemektedir. Ona göre, Marx'ın inanmasından öte teorisini pratiğe dönüştürüp dönüştürmediği, günlük hayatında yazdıkları gibi yaşayıp yaşamadığı onun cennete girip girmeyeceğini belirleyecektir:

“Şimdi fikirleriyle bana göre öyledir. Yani fikirleri cennetlik fikirlerdir. Ama yaşantısı nasıl bilmiyorum. Nasıl bir adam yani. Tanıdığım kadarıyla fikirleri cennetlik, cenneti anlatıyor yani. Ama yaşantısı mesela, yalan söyleyen birisi mi, arkadaşını aldatıyor mu, cebinde para varken ihtiyacı olan yoksula çıkarıp veriyor mu, arkadaşı ihtiyaç içinde kıvrılırken o bir sürü para içinde yaşıyor mu? Pratiğini görmem lazım. İnançları da önemli değil. Allah'a inanıp inanmadığı da önemli değil. Kendisiyle, ailesiyle, çocuklarıyla, arkadaşlarıyla, içinde yaşadığı yakın halkayla nasıl yaşadığına bakmak lazım”(İ.Eliaçık, görüşme. 30 Nisan 2013).

Buradan da anlaşılacağı üzere Anti-kapitalist Müslümanlar'da *praksise* yapılan vurgu, inanç boyutundan önce gelmektedir. Eliaçık'ın yukarıda vurguladığı noktalar, onun Marx'ı ve sosyalizmi “İslam düşmanı” olarak gören diğer İslamî anlayışlardan çok farklı bir İslamî yorum geliştirdiğini göstermektedir. Bu *praksis* vurgusu, insanları “inananlar” ya da “inanmayanlar” olarak değil, “ezilenlerle birlikte mücadele edenler” ve “ezenler” olarak ikiye ayırmayı mümkün kılmaktadır.

Sosyalist ve İslamcı görüşün aynı çatı altında bir araya geldiği Anti-Kapitalist Müslüman oluşumlar içerisinde toplantılar, eylemler ya da tartışmalar çerçevesinde pratik bir zeminde buluşmaya imkan tanıyan tecrübeler söz konusudur. Bu pratiğe dair buluşma, çoğu zaman sol ve İslam'ın bugüne kadar bir arada olmasının önündeki kültürel ve önyargılara dayalı engellerin de ortadan kalkmasını sağlayan bir işlev görmektedir. Daha önceleri birbirlerini “muhayyel” olarak ve önyargıların izin verdiği ölçüde tanıyabilen sol ve İslamî gruplar, Anti-Kapitalist Müslüman gruplar içerisinde veya bu gruplarla geliştirdikleri ortak eylemlerde, pratik tecrübeler ve gündelik hayat deneyimleriyle birlikte birbirlerini daha iyi tanımaktadır. Dolayısıyla bugüne kadar İslamî ve sol düşünceyi benimseyen kesimler arasında aşılmaz duvarlar inşa etme işlevi gören kültürel ve ideolojik önyargılar, gündelik hayatın pratik ve yüz yüze ilişkilere imkân tanıyan tecrübeleri sayesinde yerini önyargıları kıran samimi bir dayanışma inancına bırakmıştır. Böylece Anti-Kapitalist Müslüman hareketlerle birlikte, solun İslam'a dair “şeriatçı” ve “gerici” söylemi ya da İslam'ın sola dair “komünist”, “din düşmanı”, “ateist” gibi önyargılı tutumu, ortak buluşma alanlarının sağladığı tecrübeler aracılığıyla ortadan kalkmaktadır. Bu durum hem bu hareketler içerisindeki İslamcılar için hem de sol ve sosyalist kimliği benimseyenler için geçerlidir. Örneğin Emek ve Adalet Platformu'nda faaliyet yürüten bir görüşmeci, İslamcı arkadaşlarıyla birlikte bu harekette yaşadığı tecrübelerin, kendisini İslam'ı daha yakından tanımaya başladığı bir sürece soktuğunu söylemektedir. “Şeriat” kavramının kendisini ürkütmediğini ifade eden görüşmeciye göre bazı sol örgütlerin dünya görüşü kendisini daha fazla ürkütmektedir:

“Yani onları yıkmak lazım ya, öyle bir şey yok. Ben şeriat korkusuna inanmıyorum yani. O hani kadınlarla ilgili mesele... Bir kere başörtülü kadınlar çok daha bilinçliler ve örgütlüler yani. Onlarla beraber sosyalist bir kadın hareket edebilir. Tabii bu dile kolay, biz erkeğiz, bizim için problem değil, ama kadın arkadaşlar için bu daha zor... Mesela adam elini sıkıyor. (...) Muhatap almıyorlar mesela. Kendince, kendi fikrinden dolayı; ama bu tabii daha sıkıcı oluyor kadınlarca. Öyle bir şey bende olmadı şahsen. Yani şeriat korkusu, şu korkusu... Ben, bir sosyalist ya da bir Parti Cepheli kendi kafasındaki dünyayı anlatınca daha çok korkuyorum, ilk beni keser bu adamlar yani diye düşünüyorum. (Gülüşmeler). Düşünüyorum bunlar bir de iktidara gelse ne yaparlar. Yani böyle bir açıdan bakınca o kadar da korkmuyorsun” (13. Görüşmeci, Emek ve Adalet Platformu, Erkek).

Dolayısıyla pratik tecrübelere dayanan birlikte mücadele süreci, sol ve İslamî dünya görüşünü benimseyen kesimlerin birbirlerini daha iyi tanımalarını

sağlayarak iletişim kanallarını açmaktadır. AKM'nin düşüncesinde teorik tartışmaları aşan pratik mücadele vurgusu ön plandadır. Bu sayede sol ideoloji ve İslamî teoloji yerine toplumsal meselelere pratik çözüm yolu arayışı ön plandadır. Örneğin beraber faaliyet yürüttüğü solcu arkadaşlarının inanç boyutuyla ilgilenmediğini söyleyen KAMU-DER'li bir görüşmeci, asıl ilgilenilmesi gerekenin mevcut toplumsal problemlere dair pratik çözüm arayışı olduğunu vurgulamaktadır. Görüşmeciye göre bu birlikte mücadele sürecinde yaşanan karşılıklı tecrübeler, her iki düşünce biçimini önyargılardan ve dayatmalardan uzaklaştırmakta ve hatta birbirlerinin dünya görüşünü tanıyabilecekleri bir “merak” sürecine sevk etmektedir:

“Mesela biz solcu arkadaşlarımıza “Neden Allah’a inanmıyorsun?” demiyoruz. Bizi ilgilendirmiyor. “Sen barış için neler yapabilirsin? İnsan için neler yapabilirsin? Emeğe dair neler yapabilirsin?” [diye soruyoruz]. Bunun için yeni projeler üretebiliriz. Bizim tartışmalarımız bu olduğu için zaten birbirimizi dolduruyoruz. Yani o bizim daha sonra inancımızı merak ediyor, biz de onun belki Marx’ını merak ediyoruz. Ama birbirimize bir baskı söz konusu değil. Ben bu noktada bir yıldır belki en az 1000 sol görüşlü insanla tanıştım. Sonuçta hiç böyle sorunumuz olmadı. (...) Ve en basitinden Samsung’a sel felaketine yardım ederken bize soldan bir talep geldi, “arkadaşlar böyle bir yardım yapalım mı?” diye. “Hadi birlikte yapalım, biz Adil Medya’dan (internet sitesi) duyuralım” dedik. Biz birlikte çalışırken, o elinde birasını içerken ben [yardım malzemelerini] koliliyordum. O bunu yaparken bir başkasını yapıyordum. Ben “neden bunu yapıyorsun?” diye sorgulamadığım için -ki benim temel noktam o değil. Benim temele aldığım şey insanı hedeflemek. Ama bizim yaptığımız şey biraz kişiselleştirmek olayları. Biz kompleksli varlıklarız. Yani ideolojilerimizi aman kaybederiz, aman biraz Müslümanla konuşsak aman bitecek elimizden her şey kayacak. Müslüman; aman biz dinsiz olcaz, elimizden bira şişesiyle dolaşcaz. Bu mantıktan, bu klişe mantıktan kurtulamıyoruz o noktada” (22. Görüşmeci, KAMU-DER, Kadın).

Anti-kapitalist Müslüman hareketler içerisindeki İslamcı ve sol görüşlü aktivistler arasında görülen bu tecrübelerin yanında, sol örgütlerle birlikte gerçekleştirilen eylemler de karşılıklı ilişkilere imkân tanımaktadır. AKM ve sol gruplar, birçok ortak eylem gerçekleştirmekte ve bu eylemler aracılığıyla yukarıda sözü edilen pratik deneyimlerin ortaya çıktığı karşılaşmalar yaşamaktadırlar. 1 Mayıs eylemlerinde, emperyalizme ve NATO’ya karşı eylemlerde, Gezi eylemlerinde vs. birlikte direniş sergileyen sol ve Anti-kapitalist Müslüman gruplar, bu ortak eylemlerde yaşadıkları deneyimlerle birlikte birbirlerini daha iyi tanıyabilmektedir. Bu karşılaşmalarda ortaya çıkan pratik tecrübeler, İslamî ve sol hareketlerin geçmişten gelen önyargılara dayalı tutumunu kırmakta ve ortak direniş imkânının

kapılarını açmaktadır. Örneğin tüm üyelerinin kendisini İslamcı olarak tanımladığı TOKAD oluşumu, sol hareket ve sendikaların düzenlediği çeşitli eylemlere katılmaktadır. Bu eylemlerde ilginç sayılabilecek karşılaşmalar yaşanmakta, bazı zamanlar solcuların bazı zamanlar ise TOKAD üyelerinin kendi ideolojik ya da dinsel referanslarından ileri gelen alışkanlıklarından taviz verdikleri durumlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin sol bir sendikanın düzenlediği eylemde kadın ve erkeklerin birlikte halay çekmeye başlamasını hoş karşılamayan TOKAD üyeleri itirazlarını dile getirmiş ve sol görüşlü eylemciler halay çekmekten vazgeçmiştir. Ahmet Örs'e göre bu itiraz, "mahrem olmayan kadın ve erkeklerle birlikte" halay çekmenin kendi İslamî düşüncelerine göre doğru olmamasından ileri gelmektedir:

"Biz bir kere oturma eylemine destek verdik onların. Şimdi canları sıkıldı, otururken biraz konuşmalar yaptık. Bu önemli bir örnek bence. Dedi ki orada bazı bayanlar, "ya halay falan çekelim" dediler. Biz buna itiraz ettik. Sonra kendi aralarında biraz fısıldaştılar, halay çekmediler. Çünkü biz en az 15-20 tane başörtülü hanımefendiyle İslamcı erkekler olarak ordaydık. Çünkü halay çekseydiler biz oradan giderdik. Ha onlara da bir şey demezdik, sessizce giderdik. Sonuçta ayrı dünyalardayız. (...) Ama biz solcu sendikalar grev yapıyor mu, destekliyoruz, bunda sorun yok. Ama onlar grev yaparken yanımızda halay çekerlerse oradan ayrılırız. Çünkü kadın erkek halay çekiyor. Biz başörtülü kadınlarımızla oradayız. Zaten mahremimiz olmayan bir kadının karşımıza çıkıp halay çekmesini, oynamasını biz benimseyemeyiz. Böyle bir şey olmaz. Dolayısıyla ortak mücadele alanlarında karşımızdaki insanların değer yargılarını gözeterek iş yapmak zorundayız. Mesela buradaki arkadaşlar bunu anladılar"(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere sol ve İslamî hareketlerin buluştuğu ortak eylemlerde kültürel ya da ideolojik engellerin ortaya çıkabildiği, fakat bu engellerin karşılıklı tavizlerle aşılabildiği görülmektedir. Yine Ahmet Örs'ün anlattığına göre TOKAD'ın düzenlediği eylemlere sol görüşlü eylemciler katıldığı zaman "tekbir" çekilmemekte, İslamî sloganlar atılmamaktadır. Örs'e göre bu tutum, sol görüşlü arkadaşlarının rahatsız olmasının önüne geçmek ve bir dayatma algısı oluşturmama düşüncesinden kaynaklanmaktadır:

"Eğitim-Sen'den, Emep'ten bazı arkadaşlar bizim eylemlerimize geliyorlar nadiren de olsa. Şimdi, yani onlar olduğu zaman diyelim birçok eylemde sloganları ben atıyorum. Mesela tekbir çekirtmiyorum anlatabiliyor muyum? Yani onlara karşı, onları rahatsız etmek yani, onlara bir şey dayatıyormuş gibi yapmamak için. Ha şu var mesela, 1 Mayıs kortejimizde herkesin korteji, grubu ayrı olduğu için orada tekbir çekeriz. Çünkü onlar da kendi sloganlarını atıyorlar. Ne onlar bize bir şey der, ne de biz onlara bir şey deriz. Sağ olsunlar yani orada aramızda bir anlaşma var. Ama şimdi biz kendi eylemlerimizde asgari ücret

eylemi de yapsak tekbir çekeriz. Çünkü biz meşruiyetin, adaletin, özgürlüğün kaynağı olarak alemlerin rabbi olarak Allah'ı görüyoruz”(A.Örs, görüşme. 2 Aralık 2012).

Anti-Kapitalist Müslüman gruplar içerisinde tüm görüşmecilerinin kendisini İslamcı olarak tanımladığı TOKAD oluşumunun diğer oluşumlardan farklılığını ortaya koyan bu deneyimler,¹⁶¹ sol hareketlerle ortak mücadelenin bazı durumlarda karşılıklı tavizlerle sağlanabileceğini, bazı durumlarda ise dinsel ya da kültürel sınırlılıklarla karşı karşıya kalabileceğini ortaya koymaktadır.

4.4.GEZİ PARKI EYLEMLERİ VE AKM

2013 yılının Haziran ayında Taksim Gezi Parkı'nı yayalaştırma projesi kapsamında ağaçların kesilmesine karşı bir tepki olarak başlayan ve sokak gösterileriyle tüm ülkeye yayılan Gezi direnişine aktif olarak katılan AKM'nin, eylem süresince sol hareketlerle birlikte Taksim Meydanı'nda pankartlarıyla ve sloganlarıyla yer alması, bu hareketler arasındaki ortak mücadele düşüncesinin gündelik hayat tecrübesiyle pratik bir zeminde buluştuğunu göstermiştir. Anti-kapitalist Müslüman gruplardan İstanbul'da örgütlü olan KAMU-DER, Devrimci Müslümanlar ve Emek ve Adalet Platformu, Gezi süresince eylemlere aktif olarak katılmışlardır. KAMU-DER, Gezi Parkı'nda “Mülk Allah'ındır, sermaye defol!” pankartı açmış, burada bir mescit kurmuş ve namazlarını bu mescitte kılmıştır. Cuma namazı da burada kılınmış, sol görüşlü eylemciler AKM'nin etrafında namaz bitinceye kadar bir koruma çemberi oluşturmuştur.¹⁶²Öte yandan KAMU-DER, Miraç Kandili nedeniyle Gezi Parkı'nda Kur'an-ı Kerim'den sureler okumuş, kandil simidi dağıtmış ve Gezi Parkı için dua etmiştir.¹⁶³

AKM'nin aktif olarak katıldığı Gezi Eylemleri, Türkiye'de siyasal kutuplaşmanın tarafları olarak sol ve İslamî kesimlerin aynı kamusal alanda uzun

¹⁶¹ TOKAD hareketinin kadın ve erkek ilişkisine dair bu tutumu, onun diğer oluşumlardan farkını ortaya koymaktadır. Zira İstanbul'da örgütlü Anti-kapitalist Müslüman grupların aktivistleri, 2012 yılında katıldıkları 1 Mayıs eyleminin ardından kadın ve erkeklerden oluşan bir grupla halay çekmiş ve İslamî kesim içerisinden çeşitli tepkilerle karşı karşıya kalmıştır. Burada TOKAD ve İstanbul'daki Anti-kapitalist Müslüman oluşumları arasındaki farklılığın “taşra” ve “kent” İslamcılığı arasındaki farklılıktan ileri geldiği söylenebilir. Zira kent hayatının “özgürleştirici” ve sekülerleştirici boyutu, dinsel yaşayış biçimlerinin sekülerleşme lehine bir dönüşümün yaşamasını sağlamaktadır. Modern kent yaşamının “sekülerleştirici” boyutu ve “taşra” dindarlığından farklılığını anlatan bir çalışma için bkz. Nevin Meriç. 2005. *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dinî Hayat ve Fetva Sorunları*. Kapı Yayınları, İstanbul.

¹⁶² Bkz. “Gezi Parkı'nda Cuma Namazı”, 07.06.2013, Radikal, http://www.radikal.com.tr/fotogaleri/turkiye/gezi_parkinda_cuma_namazı-1136664-2, (12.12.2013).

¹⁶³ Bkz. “Gezi Parkı'nda Kandil'li Eylem”, 06.06.2013, Radikal, http://www.radikal.com.tr/turkiye/gezi_parkinda_kandilli_eylem-1136463, (12.12.2013).

süre omuz omuza mücadele sergilemeleri dolayısıyla bir ilk olmuştur. Bu birlikte mücadeleye imkân tanıyan süreçleri, Türkiye’de İslamî hareketler içerisinde yaşanan ayrışmayla ilişkilendirmek mümkündür. Zira İslamî hareketler içerisinde “paradigmatik” bir kopuşla ve yeni bir İslam yorumuyla ortaya çıkan AKM, bu ayrışma sebebiyle sol hareketlerle yakınlaşmış ve dolayısıyla Gezi Parkı eylemlerinde de görüldüğü gibi sol hareketlerle birlikte direniş sergileyebildiği bir sürece girmiştir.

AKM’nin İstanbul’da örgütlü olan grupları, bu eylemler kapsamında 2013 yılının Ramazan ayında İstiklâl Caddesi’nden Gezi Parkı’na kadar uzanan ve “Yeyüzü İftarları” olarak adlandırdıkları iftar sofraları kurmuşlardır.¹⁶⁴Bu sofralarda sol ve İslamî görüşten kesimler bir araya gelmiş ve birlikte iftarlarını açmışlardır. İslamî ve seküler *habitus*ları bir araya getiren sofralar, Nilüfer Göle’ye göre “Seküler ile dindar olanın yan yana, diz dize çömeldiği, bağdaş kurduğu, rızkını paylaştığı, birbirinin kültürel kodlarıyla tanışıklık-bağışıklık kazanmaya başladığı bir praxis” işlevi görmüştür (Göle, 2013). Dolayısıyla İslamî hareketlerin “dini habitus”, sol kesimlerin ise “seküler habitus” ile katıldığı eylemlerde “habitusların yakınlaşması”nı sağlayan bir ortak tecrübe yaşandığını söylemek mümkündür.

¹⁶⁴ “Taksim’de İki Farklı İftar”, 10.07.2013, Radikal, http://www.radikal.com.tr/turkiye/taksimde_iki_farkli_iftar-1141151, (13.12.2013).

SONUÇ

Bu çalışmadan çıkarılabilecek en genel sonuç, AKM'yi ortaya çıkaran sürecin, Türkiye'de kurtuluşçu bir karakterle şekillenen İslamcı hareketlerin küreselleşme ile birlikte ve özellikle İslamcılığın iktidar süreci sonucunda liberalleşme ve ılımlılaşma lehine yaşadığı dönüşümle yakından ilişkili olduğudur. Görüşmelerden elde edilen verilerin de gösterdiği üzere AKM, geçmişte muhalif İslamî hareketler içerisinde faaliyet yürütmüş olan ve AKP'nin iktidara gelmesiyle bu muhalif duruşlarını farklı bir bağlama taşıyarak ilerleyen süreçte kapitalizm karşıtlığı temelinde örgütlü yapılar kuran İslamî muhalefet kategorisidir. Başlangıçta muhalif duruşlarını kimliksel temelde başörtüsü, namaz ve benzeri İslamî sembollere uygulanan yasakçı politikalara karşı ortaya koyan ve İslamcılığın temel karakteriyle şekillenen bir anti-emperyalist söylem benimseyen bu oluşumların, zamanla kapitalizm karşıtlığı ve emek-sermaye çelişkisi gibi sınıfsal itirazlara doğru bir değişim sürecine girdikleri görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, önceleri klasik İslamcı söylem üzerinden gelişen eleştirel retorik, zamanla sınıfsal nitelik kazanmaya başlamıştır. Bu niteliksel dönüşümün temel sağlayıcısının, iktidarın politikaları olduğu görülmüştür. Zira, hükümetin “sermaye”yi besleyen ekonomi-politik faaliyetleri, temel eleştiri noktası “sermaye” aleyhine ve “emek” lehine inşa edilen bir itirazı doğurmuştur. Bu itirazın İslamî bir zeminde gelişmesi ise İslamî hareketteki ayrışmanın sınıfsal boyuta taşındığı gerçeğine işaret etmektedir. Dönüşen İslamcılığın iktidarda temsil edilmesiyle birlikte İslamî hareketin büyük bir kısmı “hegemonya” süreci ile sisteme soğurulmuş, diğer kısmı iktidarın siyasi-iktisadi faaliyetlerine itiraz geliştirdiği için muhalif bir duruş sergileyebilmiştir. Böylece bir tarafta “sermaye” diğer tarafta ise “emek” politikalarıyla, İslamî hareketler sınıf temelli bir ayrışma sürecine girmiştir. Aynı İslamî gelenekten gelenlerin bir kısmı iktidar olmanın sağladığı “fırsat alanları”nı kullanmak suretiyle sermaye ve bürokrasiyi “İslamî burjuvazi” lehine güçlendirmiş, bir diğer kesim ise iktidarın ve onun sunduğu olanakların dışında kalarak “İslamî proletarya” olarak ifade edilebilecek bir muhalif kategori inşa etmiştir. Dolayısıyla “İslamî sermaye”ye karşı

“İslamî emek” retoriğinin geliştirildiğini ve bu sebeple İslamî harekette yaşanan ayrışmanın bir sınıflaşma temayülü gösterdiğini söylemek mümkün olmaktadır.

İslamî harekette yaşanan bu ayrışmada, geniş İslamî kesimleri sisteme “entegre olmaları” ve sermaye ile İslamî olmayan bir ilişki biçimi geliştirmeleri dolayısıyla eleştiren AKM, “mülk” (sermaye) karşıtı ve “emek” yanlısı teolojik bir yorum geliştirmiştir. Sermayenin belirli ellerde toplandığı ve toplumun büyük kesiminin bu sermayeden mahrum edildiği sistemi “tüccar Peygamber” ya da “serbest piyasacı Peygamber” figürleriyle meşrulaştıran “refah teolojisi”ne karşı “emek”in en önemli değer olduğunu “emekçi Peygamber” karakteriyle savunan “anti-kapitalist teoloji”; “infak”ın (bölüşümün) merkezde olduğu bir İslamî yorum geliştirmiştir. Dolayısıyla “refah teolojisi”ni ve “anti-kapitalist teoloji”yi İslamî harekette görülen sınıfsal karakterli ayrışmanın ortaya çıkardığı İslamî yorumlar olarak okumak mümkündür.

Öte yandan İslamî hareket içerisinde sınıfsal nitelikli bir ayrışma süreciyle ortaya çıkan AKM’nin, geleneksel muhafazakâr/İslamcı kesimlerden farklı bir İslam anlayışını benimsediği görülmüştür. AKM (Devrimci Müslümanlar ve KAMU-DER), İslamî geleneğin radikal bir eleştirisini yapmakta ve İslam tarihini sınıfsal bir biçimde okumaktadır. Bununla beraber İslam’ın temel metin ve kavramlarını yeniden yorumlamakta, devrimci bir okumaya tabi tutmakta ve kurtuluşçu bir karakterle yeniden formüle etmektedir. Bu yeniden inşa, İslam’ı toplumsal ve siyasal süreçlerin doğurduğu problemlere karşı gündelik hayat içerisinde aktif kılmakta ve pratik mücadeleye belirgin bir vurgunun ön plana alınmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla AKM; “pasif” ve “edilgen” olduğunu düşündükleri geleneksel İslam anlayışından farklı olarak; gündelik yaşamı “sömürgeleştirdiği” düşünülen yapısal problemlere karşı mücadele halinde olan “aktif” ve “etken” bir İslam anlayışını savunmaktadır. Toplumun halihazırda “sömürge” koşullarında olduğunu düşünen ve buna dair bir kurtuluş idealini benimseyen AKM’nin, bu yönüyle yeni bir İslamî paradigma oluşturduğu görülmektedir. İslamî hareketlerden “paradigmatik bir kopuş” a imkân tanıyan bu yeni dinsel anlayış, AKM’nin en önemli özelliklerinden biridir. Teorik zeminini; Kur-an’ı, Sünnet’i ve İslam’ın 1400 yıllık geleneği içerisindeki devrimci örnekleri referans alarak oluşturan bu hareket, İslamî teoriyi pratik bir boyuta taşımış ve “İslamî praksis” denilebilecek bir teori-pratik bütünselliği inşa etmiştir.

Bu çalışmadan çıkarılabilecek bir diğer sonuç, AKM’nin Kurtuluş Teolojilerini ortaya çıkaran şartlara benzer bir ortamda geliştiği ve söylemini de bu

yönde belirlediğidir. Kurtuluş Teolojisi, yoksulluğun ve sınıfsal çelişkilerin belirgin bir hal almaya başladığı bir toplumda söylemini/eylemini yoksullar lehine belirleyen bir dinsel yorum olarak ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde AKM de içerisinde yaşadığı toplumun gerçekliğinin bir ürünü olarak kurtuluşçu bir karakterle ortaya çıkmıştır. Özellikle İhsan Eliaçık, Eren Erdem ve Ahmet Örs'ün "İslami kurtuluş teologları" olarak ifade edilebilecek bir teori geliştirdikleri görülmektedir. Bu anlamda AKM'nin söylem ve eylemleri itibariyle bir tür Kurtuluş Teolojisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira AKM'nin en temel söylemlerinden biri Türkiye'de özellikle AKP iktidarı ile birlikte sınıfsal uçurumun keskinleştiği ve yoksulluğun derinleşmeye başladığı bir sürece girildiği yönündedir. AKM, bu sürecin doğurduğu toplumsal problemlere karşı İslami bir kurtuluş teolojisini inşa etmiştir.

Bu "paradigmatik kopuş" zamanla bu hareketi sol düşünceye ve sosyalist hareketlere yakınlıktır. İslamî/İslamcı hareketlerde görülen anti-komünist klişeler setiyle şekillenmiş sol karşıtlığının aksine, AKM'nin sol düşünce ve hareketlerle yakınlaşma sürecine girdiği görülmüştür. Bu yakınlaşmayı sağlayan ana dinamiği, AKM'nin iktidarın son on yılda ürettiği politikalara karşı sınıfsal itirazı çeren bir mücadele anlayışını benimsemiş olmasına bağlamak gerekir. Bu muhalif söylem, zamanla hareketi sol düşünceye yakınlıktır ve sol hareketlerle pratik, ortak bir mücadele ufkunu benimseyebileceği zemine taşımıştır. Dolayısıyla iktidar politikalarına bir muhalefet kategorisi olarak ortaya çıkan İslamî hareketler sol ve sosyalist dünya görüşüyle yakın bir ilişki geliştirmeye başlamış ve sonuç olarak İslamî ve sol düşüncenin buluşabileceği bir muhalefet ekseninin inşa edilmesini sağlamıştır. Ortak mücadele ufku, AKM'nin ana-akım İslamcı düşünceye dair bir özeleştirici geliştirmesiyle mümkün olmuştur. Bu İslamî muhalefet, ana-akım İslamcı söylemden ayrıştıkça ve kapitalizm/emperyalizm karşıtı bir muhalif dil kullandıkça sol düşünceyle yakınlaşmaya başlamıştır. AKM'nin sol hareketlerle olumlu bir ilişki geliştirmesine kapı aralayan bu "özeleştirici" sürecinin bir benzeri, sol hareketlerde de görmek mümkündür. Solun Cumhuriyet'in kurucu unsurlarıyla girdiği düşünsel yaklaşmanın sebep olduğu Aydınlanmacı ve Kemalist reflekslerinden arınması gerektiğini ve Müslüman bir toplumda "devrim" söyleminin ancak Müslümanlarla ittifak içinde mümkün olabileceğini düşünen sol görüşlü kesimler, bir özeleştirici sürecinden geçerek AKM ile yaklaşmanın gerekliliğine inanmaya başlamıştır. Dolayısıyla sol ve İslamî hareketler arasında son yıllarda mümkün olma başlayan ortak mücadeleye dair tutum, her iki kategori içerisinde

“özeleştirici” sürecinden geçmiş kesimlerle sağlanabilmiştir. Ortak mücadeleye imkân tanıyan süreçler, “özeleştirilerin buluştuğu” bir zeminin inşa edilmesini sağlamıştır.

Altı ısrarla çizilmesi gereken bir diğer nokta, AKM'nin (özellikle KAMU- DER ve Devrimci Müslümanlar'ın) sola, muhafazakâr ve İslamî kesime olduğundan daha yakın olmasıdır. AKM'nin benimsediği İslam yorumu, Türkiye'de geniş Muhafazakâr/İslamî kesimin sosyal problemlere karşı “pasifize edilmiş” duruşunu eleştiren bir yapıdadır. Çünkü AKM'nin İslam anlayışı, toplumun sınıfsal açıdan mahrum çoğunluğunu “kurtuluşçu” bir söylemle bir araya getiren ve onlar adına mücadele etmeyi öğütleyen bir yoruma dayanmaktadır. Bu özel söylem, AKM'yi muhafazakâr toplumsal kesimleri eleştirdiği ölçüde sol düşünceye yakınlaştıran bir işlev görmektedir. Diğer bir ifadeyle AKM'nin yeni İslam yorumu, onu muhafazakâr toplumsal kesimlerden ayırtmakta ve sola yakınlaştırmaktadır. Öte yandan belirtmek gerekir ki, AKM'nin kendisini muhafazakâr ve İslamcı toplumsal kesimlerden ayırma isteğiyle şekillenen yeni İslam yorumu, bu kesimlerce kendi İslam anlayışlarına bir saldırı olarak görülmektedir. AKM'nin yeni İslam yorumuna göre, İslamcı ve muhafazakâr kesimlerin benimsemiş olduğu İslam anlayışı “hurafelere” dayanan, toplumdaki sınıflaşmayı, sömürü koşullarını görmeyen, hatta onu besleyen bir niteliktedir. Bu söylem, AKM'nin sınıfsal söyleminin İslamî toplumla buluşmasının önündeki en büyük engellerden biri olmaktadır. Dolayısıyla AKM'nin bu yeni İslamî söylemi, her ne kadar sınıfsal bir nitelik taşısa da, toplumsal bir taban bulma noktasında sınırlılıklarla karşı karşıyadır.

Sonuç olarak tüm görüşmeler ve gözlemlerden elde edilen veriler ışığında Anti-Kapitalist Müslümanlar'la ilgili şunları söylemek mümkündür:

Birincisi; AKM gruplarının yakın dönemde ortaya çıkış sebebinin, radikal İslamcılığın dönüşmesi ve 2002'den sonra “kültürel hegemonya” süreciyle iktidarlaşması sonucunda oluşan siyasal atmosferle yakından ilişkili olduğudur. İslami hareketler, 1980 sonrasında küreselleşmenin etkisiyle “merkez”e doğru hareketliliğin öznesi olmuş ve liberalleşme lehine dönüşüm yaşamışlardır. Bu dönüşümün bir sonucu olarak milenyum sonrasında “kültürel/siyasal hegemonya” süreçleriyle AKP'nin etrafında konsolide olmuşlardır. Böylece İslamî hareketler, sistem karşıtı pozisyondan sisteme eklenmeye, aktif muhalefetten “pasif devrim”e, Batı karşıtlığından AB üyeliği arzusuna ve Batılı politikalara doğru dönüşüm yaşamışlardır. AKP bu süreçte, piyasa ekonomisi lehine ve Batı ile ilişkilerinde klasik İslamcı düşünceye karşıt bir politika benimseyerek “muhafazakâr

demokrat” bir siyaset anlayışı gütmüştür. AKM, böyle bir sürecin sonunda, eski yol arkadaşlarının “sisteme eklemeliği” ve geçmişte karşı oldukları politikaları benimsedikleri bir dönemde İslamî hareket içerisinde bir gerilim hattı oluşturarak şekillenmiştir. Dolayısıyla AKM’nin ortaya çıkmasının asıl sebebi, İslamcı hareketlerin “sisteme eklemeliği” ve geçmişte karşı oldukları politikaların aktif savunucularına dönüşmesidir. Dolayısıyla AKM, AKP’nin ürettiği politikaların tam karşısı bir siyasal söylem ve eylem biçimi benimsemiştir.

İkinci olarak; AKM’nin temel söylem ve eylemlerine bakıldığında, İslamî hareket içerisinde sınıfsal bir ayrışma sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla AKM’yi, (kendilerinin de kabul ettiği gibi) İslamî hareketin “proletarya” kanadı olarak görmek mümkündür. Zira bu hareketlerin teori ve pratiği tamamen yoksulların, işçilerin ve sömürüye maruz kalmış toplum kesimlerinin lehine belirlenmiştir.

Üçüncü olarak; AKM grupları, muhafazakâr veya İslamcı kesimlerden paradigmatik bir kopuş olarak ifade edilebilecek bir ayrışma sürecine girmiştir. Bu ayrışma, AKM’nin hem söylemlerinde hem de eylemlerinde somut bir şekilde görülmektedir. Muhafazakâr ve İslamcı kesimlerden farklı bir İslam anlayışı geliştiren AKM, İslam’ın temel metinlerini ve İslam tarihini ezilenler lehine yorumlamaktadır.

Dördüncü olarak; AKM’nin Türkiye’de ilk defa Kurtuluş Teolojisi’ne benzer bir teorik söylem benimseyen toplumsal hareket olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Kurtuluş Teolojisi’nin Latin Amerika’da toplumun maruz kaldığı siyasal, toplumsal ve sınıfsal sömürü koşullarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. AKM de söylem ve eylemlerine bakıldığında, Türkiye’de toplumun önemli bir kesiminin yoksulluk ve sınıfsal mahrumiyet yaşadığını düşünmekte ve temel muhalefetini bu sömürü koşullarını ortadan kaldırma arzusuyla ortaya koymaktadır. Bu anlamda AKM’nin savunduğu teolojik anlayışı, İslamî Kurtuluş Teolojisi olarak görmek mümkündür.

Son olarak; AKM’nin Türkiye’de geçmişte sol bir gerilim yaşayan İslamî hareketlerden farklı olarak sol hareketlerle ortak bir zeminde buluşma arzusu ortaya koyduğu görülmektedir. AKM’nin İslamî hareketlerden paradigmatik bir kopuş yaşaması, onun sol ve sosyalist düşünceyle yakın bir ilişki geliştirmesini sağlamıştır. Geçmişte yaşanmış olumsuz deneyimlerin ve sol ile ilgili olumsuz algının aksine AKM, sol düşünceye yakın bir söylem geliştirmekle kalmamış,

sosyalist hareketlerle ortak bir zeminde buluşmak için istekli olmuştur. Dolayısıyla Türkiye’de ilk defa İslamî hareket içerisinde sol hareketlerle bir araya gelme arzusunda olan kitlesel bir oluşum ortaya çıkmıştır.

KAYNAKLAR

- Açıkel, F. (1996). Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim* dergisi. (70):153-196.
- Açıkel, F. (2006). Entegratif Toplum ve Muarızları: Merkez-Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar. *Toplum ve Bilim* dergisi (105):30-69.
- Akal, E. (2012). *Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihat Terakki ve Bolşevizm*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Akçura, Y. (2011). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Kilit Yayınları, Ankara.
- Akdoğan, Y. (2011). Adalet ve Kalkınma Partisi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.620-631.
- Aktaş, C. (2007). *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*. Kapı Yayınları, İstanbul.
- (2010). Lâ ya da sürekli devrim - Halkın Sesinde Hakk’ın Sesini Aramak. *Birikim* dergisi, 250, ss.67-78.
- Aktaş, Ü. (2009). Türkiye Siyasetinin Muhafif İki Akımı: İslamcılık ve Sosyalizm. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*. c.IX. Laçiner, Ö. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.722-757.
- (2010). Söze Hangi “İnsan”dan Başlamak. *Birikim* dergisi, 254, ss.74-79.
- Aktay, Y. (2000). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. 2.Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul.
- (2002). Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam: Seyyid Kutub Örneği. *İslâmiyât* 5(2):43-68.
- (2003). Siyasette İslamiliğin Sınırları ve İmkânları. *Tezkire*, 33, ss.31-41.
- (2009). Türkiye’de İslam ve Sol veya İslamcılar ve Solcular. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*.c.IX. Laçiner, Ö. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.758-784.
- (2011a). Sunuş. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.13-25.
- (2011b). Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, ss.68-95.

- Albayrak, S. (1989). *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*. 2.Baskı, Araştırma Yayınları, İstanbul.
- Alpman, P. S. (2012). Kutsanması Geciktirilmiş Bir Deneyimin Değeri: Sol İlahiyat Bağlamında Sol, İlahiyat ve İslamcılık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Birikim* dergisi, 284, ss.92-101.
- Antonio, E. (2011). Siyahi Teoloji. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*, Rowland, C. (Ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.81-106.
- Ataay, F. (2008). *Neoliberalizm ve Muhafazakâr Demokrasi: 2000'li Yıllarda Türkiye'de Siyasal Değişimin Dinamikleri*. De Ki, Ankara.
- Ateş, D. (2005). Economic Liberalization and Changes in Fundamentalism: The Case of Egypt. *Middle East Policy*, 12(4):133-145.
- Avcı, Ö. (2012). *İki Dünya Arasında: İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Aydın, M. (2000). Bir Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Kurtuluş Teolojisine. *Divan*, 2(9):133-150.
- (2003). Özgürlük Teolojisinin İslami İzdüşümleri: Latin Amerika Kökenli Özgürlük Teolojisi Perspektifinden Kur-an'a Yeni bir Yaklaşım. *Tezkire*. 31-32, ss.137-156.
- Azak, U. (2009). İslamî Radyolar ve Türbanlı Spikerler. (Der.). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 3.Baskı. Göle, N. (Ed.), Metis Yayınları, İstanbul, ss.93-109.
- Barbarosoğlu, F. K. (2006). *Şov ve Mahrem*. Timaş Yayınları, İstanbul.
- Bayat, A. (2012). İslam ve Demokrasi. Peyma, F. (Çev.), *İslami Yorum*, <http://islamiyorum.com/index.php?sayfa=makaledetay.php&mkid=334&sayi=73#.UQxMeqU0-vt>, (02.02.2013).
- Bennet, Z. (2011). Eylem Herkesin Hayatıdır Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*, Rowland C. (Ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.241-258.
- Bercavi, F. (2012). İslam'da Sosyalizm. (Der.). *İslamiyet ve Sosyalizm*, Erdem, H. (Çev.), (Ed.), Rebeze Kitaplığı, İstanbul, ss.101-148.
- Betto, F. (1996). Brezilya'da Kilise Taban Cemaatleri Nedir? *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. Belge Yayınları, İstanbul, ss.131-138.
- Bilici, M. (2009). İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı. (Der.). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 3.Basım. Göle, N. (Ed.), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 216-236.
- (2011). Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.799-803.

- Bora, T. (2009a). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*. 6.Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul.
- (2009b). “Sorarak İlerlemenin Yolunu Sormak”. *Birikim Dergisi*, 244-245, ss.39-43.
- Borlandi, M. vd. (2011). *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. İletişim yayınları, İstanbul.
- Buğra, A. (1998). Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations. *International Journal of Middle East Studies*, 30(4):521-539.
- Bulaç, A. (2011a). “İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı. Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.48-67.
- (2011b). Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı. Aktay, Y. (Ed.). İletişim Yayınları, İstanbul, ss.503.513.
- Bulut, Y. (2011). İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.903-926.
- Büyükcoşkun, M.E. (2013). Şimdiyi ve Nasılı Konuşmak: Post-İslamcı Bir Siyasal Arayış. <http://www.emekveadalet.org/arsivler/8324>, (14.11.2013).
- Çağlayan, S. (2011). *Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık*. İmge Kitabevi, Ankara.
- Çaha, Ö. (2011). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış - Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.476-492.
- Çakır, R. (2010). Sol İslam gerçeğini anlamak istemedi. Vatan, http://haber.gazetevatan.com/Sol_Islam_gercegini_anlamak_istemedi/293505/4/Haber, (01.03.2013).
- (2011). Milli Görüş Hareketi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.544-575.
- (2012). *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*. 10.Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Çalışlar, O. (2012). Fatih-Harbiye Hattından 1 Mayıs’a İslamcılar. Radikal, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/oral_calislar/fatih_harbiye_hattindan_1_mayis_islamcilar-1086159, (02.06.2014).
- Çarkoğlu, A. (2002). The Rise of the New Generation Pro- Islamists in Turkey: The Justice and Development Party Phenomenon in the November 2002 Elections in Turkey. *South European Society and Politics*, 7(3):123-156.
- Çelik, Ö. (2002). ‘Siyasal Dil’in Stratejik Röntgeni. *İslamiyât*, 5(2):15-19.

- Çiğdem, A. (2011). "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI, 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul,, ss, (26-33).
- Demir, Ö. (2011). "Anadolu Sermayesi" ya da "İslamcı Sermaye". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI, 3.Baskı. Yasin A. (Ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, ss.870-886.
- Demirer, T. (2005). İsyanın Latin Amerika Cephesi'nden Kesitler. (Der.). *Latin Amerika Başkaldırıyor*. (E.), Ütopya Yayınevi, Ankara, ss. 123-161.
- Durak, Y. (2011). *Emeğin Tevekkülü: Konya'da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- (2012). Tanrının Kahkahaları: "Sol İlahiyat" Tartışmalarındaki Metin Merkezci Eğilimler Üzerine Bir Deneme. *Birikim* dergisi, 284, ss.83-91.
- Eliaçık, R. İ. (2008). *Yaşayan Kuran: Nüzul Sırasına göre Türkçe Meal/Tefsir*. 2.Baskı, İnşa Yayınları, İstanbul.
- (2011). *Mülk Yazıları*. 3.Baskı, İnşa Yayınları, İstanbul.
- (2012). *Adalet Devleti*. 5.Baskı, İnşa Yayınları, İstanbul.
- Erdem, E. (2012). *Abdestli Kapitalizm*. 6.Baskı. Destek Yayınları, İstanbul.
- (2013). Devrimci İslam Nedir?,<http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=29>, (13.11.2013).
- Erkilet, A. (2004). *Eleştirelilikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Hece Yayınları, Ankara.
- Ete, H. (2003). Modernleşme ve Muhafazakârlık Kıskaçında Türkiye'de İslamcılığın Gelişimi. *Tezkire*, 33, ss.42-63.
- Feuerbach, L. (2009). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Solmaz, G. (Çev.), Alter Yayıncılık, Ankara.
- Fitzgerald, V. (2011). Kurtuluş Teolojisi Ekonomisi. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*. Rowland C. (Ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.259-276.
- Frank, A. G. (1966). The Development of Underdevelopment. *Monthly Review*, 18(4):17-31.
- Füssel, K. (1996). Anlaşmazlığın Sonu. *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. (Ed.). Belge Yayınları, İstanbul, ss.120-130.
- Gambetti, Z. (2009). İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40(Mart), ss.145-166.
<http://www.journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/siyasal/article/view/9355/8693>, (15.06.2013).
- Garaudy, R. (2007). *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. 6.Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul.

- (2012). İslamiyet ve Sosyalizm. (Der.). *İslamiyet ve Sosyalizm*. Erdem, H. (Çev.), Rebeze Kitaplığı, İstanbul, ss. 19-98.
- Göle, N. (2008). *Melez Desenler*. 3.Baskı, Metis yayınları, İstanbul.
- (2010). *Modern Mahrem*. 10.Baskı. Metis Yayınları, İstanbul.
- (2013). Yer Sofrası ve Sınır İhlalleri, T24, <http://t24.com.tr/yazi/yer-sofrasi-ve-sinir-ihlalleri/7056>, (12.12.2013).
- Gutierrez, G. (2011). Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*. Rowland, C. (Ed), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.35-55
- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*. Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Güler, İ. (2002). Hasan Hanefi ve 'İslami Sol'. *İslâmiyât*, 5(2):155-158.
- (2009). İslamiyat ve Kitabiyat Neden Kapandı?, Time Türk, <http://www.timeturk.com/tr/2009/07/26/İslamiyat-ve-kitabiyat-neden-kapandi.html>, (15.12.2013).
- (2010). *Direnış Teolojisi*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Gürel, B. (2012). İslamcılık. (Der.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. (2. Baskı). Atılgan, G., Aytekin, E.A. (Ed.), Yordam Kitap, İstanbul, ss. 405-422.
- Güzel, M. (2002). Türkiye’de Sol, Sosyalizm ve İslamcılık. *Tezkire* dergisi, 26, ss.29-46.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*. Ünsaldı L. (Çev.), Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara.
- Hanefi, H. (1978). Teoloji mi Antropoloji mi? Yazıcıoğlu, S. (Çev.), *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXIII:505-531.
- (2002). Aydınlanmacı İslam. İbrahim A. (Çev.) *İslâmiyât*, 5(2):37-42.
- (2009). İslami Sol ve ‘Kızartılmış Buz’! (Çev.), Halil Çelik. *Özgün Düşünce*, 1(2):133-136.
- Harman, C. (2011). Peygamber ve İşçi Sınıfı. *Marx-21*, 2, ss.52-121.
- Huberman, L. (2006). Latin Amerika ve Azgelişmişlik: Amerika Ekonomik Müdahalesinin Tarihi. (Der.). *Latin Amerika Yerlileri*. Sakınç, M.E. (Çev.), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, ss.37-42.
- Kar, M. (2009). Türk Solunun “Birikim”i. *Özgün Düşünce* dergisi, 1(2):68-76.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*. c.1, Risale Yayınları, İstanbul.
- (2011). İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı. (Ed.) Aktay Y., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.34-47.

- Karanfil, İ. (2013). *The Evolution of Social Justice Discourse of Turkish Islamism and Anti-Capitalist Muslims*. Master's of Art Thesis, Boğaziçi University Atatürk Institute For Modern Turkish History, İstanbul.
- Kayaoğlu, M. (2012). Marksizmin Furkanı ve İslam'ın Ayıracı. *Teori ve Politika*, 59-60, ss.5-66.
- Kentel, F. (2011a). 1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı. (Ed.) Aktay Y., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.721-781.
- (2011b). Solun Dini İslami Hareketin Solu. *Altüst* dergisi, 1, ss.21-24.
- Kıvılcımlı, H. (2009). *Eyüp Sultan Konuşması*. Sosyal İnsan Yayınları: İstanbul.
- Koca, B. (2013). *Türkiye'de İslam ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kurtoğlu, Z. (2011). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset: Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam'ın Siyasallaşmasına Katkısı. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı. (Ed.) Aktay Y., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.201-216.
- Kutub, S. (1988). *İslam Kapitalizm Çatışması*. 2.Baskı. Öztürk, Y.N. (Çev.), Bir Yayıncılık, İstanbul
- Kümbetoğlu, B. (2012). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. 3.Baskı, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Laçiner, Ö. (2011). "İslamcılık, Sosyalizm ve Sol". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.469-475.
- Löwy, M. (1996). *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. Cüre, İ. (Çev.), Belge Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2011a). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. 16.Baskı. Türköne, M., Önder, T. (Der.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- (2011b). Türk Siyasasını Açıklayabilecek bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. 18.Baskı. Türköne, M., Önder, T. (Der.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.35-77
- Marx, K. ve Engels, F. (2008). *Din Üzerine*. 7.Baskı, Kaya, G. (Çev.), Sol Yayınları, Ankara.
- (2010). *Komünist Manifesto*. Hasan İ. (Çev.), Alter yayıncılık, Ankara.
- Mayer, J. F. (2000). II. Vatikan Konsili'nden sonra Hıristiyan dünyasındaki yeni temayüller ve gelişmeler. *Divan*, 2(9):75-112.
- Meriç, N. (2005). *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dinî Hayat ve Fetva Sorunları*. Kapı Yayınları, İstanbul.

- Mollaer, F. (2007). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Öniş, Z. (2010). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Ekonomi-Politiği. (Der.). *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. Yıldız, A. (Çev.), Yavuz, H. (Ed.), Kitap Yayınevi, İstanbul, ss.259-286.
- Örs, A. (2010). Sol İlahiyat ve İslami Sol Tartışması. Kutluer, S. (Röp.), <http://www.ozgundurur.com/Haber/Haber-Analiz/30122010/Sol-Ilahiyat-yada-Islami-Sol-tartismasi.php>, (12.12.2012).
- (2011). İslamcılığın Devletleştirilmesi. <http://platformhaber.net/?p=12208>, (12.12.2013).
- (2012). İslamcı Sendika Olur Mu, Olursa Ne Yapar? <http://platformhaber.net/?p=14795>, (14.11.2013).
- (2013a). Sendikal Mücadele Diriltilebilir mi? <http://www.tokad.org/2013/01/14/sendikal-mucadele-diriltilebilir-mi/>, (15.11.2013).
- (2013b). 6. Filo Günlerine Dönüş. <http://www.tokad.org/2013/01/24/6-filo-gunlerine-donus-ahmet-ors/>, (15.11.2013).
- Özbudun, S. (2006). Latin Amerika'da Kurtuluş Teolojisi ve Sonrası. *Barikat*, 46, <http://www.barikat-lar.de/barikat/46/latino.htm>, (07.12.2013).
- Özbudun, S., Sarı, C. ve Demirer, T. (2005). Yoksulluğun Ekonomi-Politiği: Latin Amerika Örneği. (Der.). *Latin Amerika Başkaldırıyor*, (Ed.), Ütopya Yayınevi, Ankara, ss.292-354.
- Özbudun, S. ve Demirer, T. (2005a). ABD'nin Arka Bahçesi. (Der.). *Latin Amerika Başkaldırıyor*. (Ed.), Ütopya Yayınevi, Ankara, ss.277-291
- (2005b). Kuzey'den Güney'e Orta Amerika'dan Yol Boyu Notları.(Der.). *Latin Amerika Başkaldırıyor*, (Ed.), Ütopya Yayınevi, Ankara, ss.13-22.
- Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. 2.Baskı, Türkoğlu G. (Çev.), İletişim yayınları, İstanbul.
- Özdemir, Ş. (2006). *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernliğinin Derinleşmesi*. Vadi Yayınları, Ankara.
- (2011). MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 837-69.
- Özdoğan, K. (2010). "Bir Özgürlük Teolojisinin İmkanları Üzerine", *Birikim* dergisi, 250, ss.26-36.
- Özel, İ. (2012). *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. Tiyo, İstanbul.
- Özipek, B. B. (2011). "28 Şubat ve İslamcılar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.640-651.

- Rahemtulla, S. (2011). İslamî Kurtuluş Teolojisi. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*, Rowland C. (Ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.126-153.
- Rowland, C. (2011). Giriş: Kurtuluş Teolojisi. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*, Rowland C. (Ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.19-34.
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. Bayrı, H. (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- (2005). *Siyasal İslamın İflası*. 3.Baskı. Akalın, C. (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- Sarıbay, A.Y. (2011). “Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.576-590.
- Sıbai, M. (2010). *İslam Sosyalizmi*. Öztürk, Y.N. (Çev.), Yeni Boyut, İstanbul.
- Slattey, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Tatlıcan, Ü., Demiriz G. (Yayına haz.), Sentez Yayıncılık: İstanbul.
- Sönmez, B. (2010). Kötülük ve Aşk Arasında. *Birikim* dergisi, 258, ss.7-18.
- Suarez, L. (2006). *Yüzyıl Boyunca Latin Amerika’ya ABD Saldırıları*. (Der.). *Latin Amerika Yerlileri*. Özbudun, S. (Çev.), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, ss.43-50.
- Şentürk, H. (2011). *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık*. 2.Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul.
- Şeriati, A. (2005). *Dine Karşı Din*. Hatemi, H. (Çev.), İşaret Yayınları, İstanbul.
- (2011). *İslambilim I*. Kırangıç, H. (Çev.), Fecr Yayınları, Ankara.
- Taha, M. M. (2011). *İslam’ın İkinci Mesajı*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Tantik, A. (2009). İslam ve Sosyalizm. *Özgün Düşünce* dergisi, 1(2):58-67.
- Taslaman, C. (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*. İstanbul Yayınevi, İstanbul.
- Tekin, M. (2010). İmkanlar, Mesafeler, Yüzleşmeler: İslam’a Sol’dan Yaklaşım. *Birikim* dergisi, 250, ss.57-66.
- Timuçin, A. ve Timuçin A. (2010). *50 Soruda Aydınlanma*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul.
- Topçu, N. (2002). Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır. *İslamiyat* V(2):131-138.
- (2008). *Ahlâk Nizamı*. 5.Baskı. (Der.), E. Erverdi, İ. Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Toprak, B. (2005). Islam and Democracy in Turkey. *Turkish Studies*, 6(2):167-186.
- Tuğal, C. (2002). Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning. *Economy and Society*, 31(1):85-111.

- (2011). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. 2.Baskı. Aydar, F.B. (Çev.), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Turner, D. (2011). Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*. Rowland, C. (Ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.221-240.
- Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştiri*. 2.Baskı, Ekin Yayınları, İstanbul.
- Türkmen, N. (2012). *Eylemden Öğrenmek: Tekel Direnişi ve Sınıf Bilinci*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Türküne, M. (2011). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*. Kapı Yayınları, Ankara.
- Utkucu, M. (2010). Aynı Trende: İslam ve Sosyalizm. *Birikim Dergisi*, 250, ss.43-56.
- Ünüvar, K. (2008). Türkiye'de Sol Düşünce ve Din. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol. c.VIII*. 2.Baskı., Bora, T. ve Gültekingil, M. (Ed.). İletişim Yayınları, İstanbul, ss.873-895.
- Wielenga, B. (2011). Asya'da Kurtuluş Teolojisi. (Der.). *Kurtuluş Teolojisi*, Rowland, C. (Ed.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.56-80.
- Valenzuela, J. S. and A. Valenzuela. (1978). Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Politics. *Comparative Politics*, 10(4):535-552.
- Yavuz, M. H. (2003). *İslamic Political Identity in Turkey*. Oxford University Press, New York.
- (2010). Türkiye'de İslami Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazinin Rolü. (Der.). *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. Ayyıldızoğlu-Aktay, M. (Çev.). Yavuz, H. (Ed.), Kitap Yayınevi, İstanbul, ss.7-28.
- (2011a). Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık. c.VI*. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.591-603.
- (2011b). *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik Demokrasi Kürt Sorunu ve İslam*. Adalı, L. (Çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Yazıcıoğlu, R. (2004). Kurtuluş Teolojisi: 'Kurtuluş teolojisi'nden Hareketle İslami bir Kurtuluş Teolojisi' İmkânı. *Tezkire*, 40, ss.68-91.
- Yel, A. M. (1998). Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler. *Divan*, 2(5):33-55.
- Yıldırım, E. (2010).Emek Karşısında Adalet ve Kalkınma Partisi". (Der.). *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. Yavuz, H. (Ed.), Kitap Yayınevi, İstanbul, ss.287-307.

Yılmaz, N. (2011). İslamcılık AKP ve Siyaset. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. c.VI. 3.Baskı, Aktay, Y. (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, ss.604-619.

Zaptçoğlu, D. (2009). Tanrı’ya Aşağıdakilerin Penceresinden Bakmak: Dietrich Bonhoeffer ve Ali Şeriatî’de sol ilahiyatın izleri. *Birikim* dergisi, 244-245, ss.56-71.

Elektronik Kaynaklar

2-B Yasası İptal Edilsin! (11 Ağustos 2012). TOKAD, <http://www.tokad.org/2012/08/11/2-b-yasasi-iptal-edilsin/>, (16.11.2013).

8 Mart: Direnen Kadınların Dayanışması. (8 Mart 2012). TOKAD, <http://www.tokad.org/2012/03/08/8-mart-direnen-kadinlarin-dayanismasi/>, (15.11.2013).

Amaçlarımız ve İlkelerimiz. (17 Ekim 2012). Eğitim İlke-Sen, <http://egitimilkesen.org/ilkelerimiz/>, (15.11.2013).

Anti-Kapitalist Müslümanlar Gerekçesi. (t.y.). KAMU-DER, <http://www.antikapitalistmuslumanlar.org/gerekcemiz.htm>, (09.11.2013).

Asgari ücret köleliğine son! Hakça bölüşüm adil paylaşım! (1 Ocak 2013). TOKAD, <http://www.tokad.org/2013/01/01/asgari-ucret-koleligine-son-hakca-bolusum-adil-paylasim/>, (15.11.2013).

‘Birimiz Üşüyorsa Herkes Üşür’ Eyleminin Ardından: Notlarımız ve Basına Yansıyanlar. (31 Ekim 2011). Emek ve Adalet Platformu, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/1891>, (13.11.2013).

Çok Bilenmiş Yüreğim Alanlara. (7 Nisan 2013). TOKAD, <http://www.tokad.org/2013/04/07/cok-bilenmis-yuregim-alanlara/>, (16.11.2013).

Devrimci Müslümanlar’ın Gezi Bildirisi. (16 Haziran 2013). <http://devrimcimuslimanlar.web.tv/>, (11.11.2013).

Devrimci Müslümanlar Kimdir? (27 Şubat 2013). Devrimci Müslümanlar, <http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=1>, (10.11.2013).

Dünyaya, Bölgeye ve Halklarımıza... Emperyalizm ve NATO’ya karşı birleşelim. (t.y.). EKEB, <http://ekeb.org/kunye.php>, (23.12.2013).

Emek ve Adalet Platformu İlkeleri. (23 Şubat 2013). Emek ve Adalet Platformu, <http://www.emekveadalet.org/bizkimiz>, (13.11.2013).

Gezi Parkı’nda Kandil’li Eylem. (06.06.2013). Radikal, http://www.radikal.com.tr/turkiye/gezi_parkinda_kandilli_eylem-1136463, (12.12.2013).

- HES İnşaatlarını Protesto Ediyoruz! (20 Eylül 2010). TOKAD,
<http://www.tokad.org/2010/09/20/hes-insaatlarini-protesto-ediyoruz/>,
(16.11.2013).
- İsyan Orucu Cuma Hutbesi. (21 Haziran 2013). Devrimci Müslümanlar,
<http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=6>, (13.11.2013).
- Kapitalizme İhtar Yaşasın İftar!” (29 Haziran 2013). Devrimci Müslümanlar,
<http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=19>, (13.11.2013).
- Kardeşlik iftarları 2012 E-Bülten. (1 Ekim 2012). Emek ve Adalet Platformu,
<http://www.emekveadalet.org/arsivler/5737>, (14.11.2013).
- Manifesto, (t.y.). KAMU-DER,
<http://www.antikapitalistmuslumanlar.org/manifesto.htm>, (10.11.2013).
- MÜSİAD, Homepage: <http://www.musiad.org.tr/tr-tr>
- Müslüman Kadın Ezilenlerin Annesidir! (8 Mart 2013). TOKAD,
<http://www.tokad.org/2013/03/08/musliman-kadin-ezilenlerin-annesidir/>,
(15.11.2013).
- Otelde değil, önünde iftar! (7 Ağustos 2011). Emek ve Adalet Platformu,
<http://www.emekveadalet.org/arsivler/1261>, (14.11.2013).
- Suriye’ye Emperyalist Müdahaleye Hayır! (9 Eylül 2013). TOKAD,
<http://www.tokad.org/2013/09/09/suriyede-emperyalist-mudahaleye-hayir/>,
(15.11.2013).
- Taksim İşçileri ile Dayanışma Kermesinin Ardından. (10 Ekim 2012). Emek ve
Adalet Platformu, <http://www.emekveadalet.org/arsivler/5809>, (13.11.2013).
- TOKAD İftarda Mevsimlik Tarım İşçileriyle Buluştu. (25 Temmuz 2013). TOKAD,
<http://www.tokad.org/2013/07/25/2717/>, (15.11.2013).
- TOKAD Bayramlaşmada Mültecilerle Buluştu. (31 Ekim 2012). TOKAD,
<http://www.tokad.org/2012/10/31/tokad-bayramlasmada-multecilerle-bulustu/>,
(15.11.2013).
- Yeryüzü Sofraları Kuruyoruz. (7 Temmuz 2013). Devrimci Müslümanlar,
<http://www.devrimcimuslimanlar.org/detay.asp?id=22>, (10.11.2013).

Ek A.1. ÖRNEK MÜLAKAT SORULARI

1. İnanç ve politik duruş olarak kendinizi nasıl tanımlarsınız?
 - Dünya görüşünüzü şekillendiren temel etkenler nelerdir?
 - Düşünsel alt yapınızı inşa etme sürecinde beslediğiniz kaynaklar nelerdir?
2. Aktif olarak içerisinde bulunduğunuz hareketle nasıl tanıştınız?
 - Hangi sebeplerle bu platformdasınız?
 - Platformda hangi faaliyetlerde bulunuyorsunuz?
 - Bu hareketle tanışmadan önce inanç ve politik duruşunuz itibariyle neredeydiniz ve bugün nerede duruyorsunuz?
3. Türkiye’de sol ve İslami hareketlerin birbirlerine karşı pek sıcak bakmadıkları ve geçmişte yer yer çatışmalara girdikleri malum. Türkiye’de bugüne kadar Müslümanların sol hareketlerle birlikte mücadele etmemesini, hatta birbirleriyle çatışmasını neye bağlıyorsunuz? Bundan sonraki süreçte birlikte mücadele mümkün mü ya da ne kadar mümkün?
4. Sizce Türkiye’nin temel problemleri nelerdir? (Emek-sermaye çelişkisi, kapitalizm, Kürt sorunu, Alevi sorunu, anayasa, azınlık hakları vs.)
5. Mevcut hükümetin ekonomik ve politik faaliyetleri hakkında neler düşünüyorsunuz?
6. Sizi diğer Müslümanlardan ayıran temel farklar nelerdir?
7. Türkiye’de İslami veya İslamcı hareketlerin son yirmi yıldaki dönüşümü hakkında neler düşünüyorsunuz?
 - Bazı araştırmacılar son yıllarda islami/muhafazakar Anadolu sermayesinin yükselişe geçtiğini söylüyor? Bu konuda neler düşünüyorsunuz?
8. Sizce bir Müslüman sermaye sahibi olabilir mi? Neden?
 - Mal-mülk biriktirmenin sınırı ne olmalıdır?
 - Peygamber bugün yaşasaydı nasıl bir duruş sergilerdi?
9. Türkiye’de sınıflararası kutuplaşma var mı? Bu konu hakkında neler düşünüyorsunuz?
 - Sizce Türkiye’de gelir adaletsizliği var mı? Varsa sebepleri nelerdir?
 - Varsa, sınıfsal eşitsizliğin yakın gelecekte nasıl bir hal alacağını düşünüyorsunuz?
10. Sizce ideal bir düzen nasıl olmalıdır?
 - Böyle bir düzenin mümkün olabilmesi için neler gereklidir?
11. Şu kavramları nasıl yorumluyorsunuz? Şeriat, ümmet, cennet, cehennem, cihad, tevhid, şirk.

Ek A. 2. GÖRÜŞMECİ PROFİLLERİ

	GRUP	CİNSİYET	YAŞ	EĞİTİM DURUMU	MESLEK
İhsan Eliaçık	Bağımsız (KAMU-DER'e destek veriyor)	Erkek	52	Lisans mezunu	Yazar
Ahmet Örs	TOKAD	Erkek	38	Lisans mezunu	Öğretmen
Eren Erdem	Devrimci Müslümanlar (DM)	Erkek	34	Lise mezunu (lisans terk)	Yazar
1.Görüşmeci	Emek ve Adalet Platformu (EAP)	Erkek	29	Lisans mezunu	Kamu çalışanı
2.Görüşmeci	TOKAD	Erkek	45	Lisans mezunu	Öğretmen
3.Görüşmeci	KAMU-DER	Erkek	28	Lisans mezunu	İşsiz
4.Görüşmeci	DM	Erkek	54	Lise mezunu	Yayıncı
5.Görüşmeci	EAP	Kadın	22	Üniversite öğrencisi	Öğrenci
6.Görüşmeci	TOKAD	Erkek	35	Lisans mezunu	Kamu çalışanı
7.Görüşmeci	KAMU-DER	Erkek	27	Lisans mezunu	Serbest meslek
8.Görüşmeci	DM	Erkek	23	Üniversite öğrencisi	Öğrenci
9.Görüşmeci	EAP	Erkek	34	Lisans mezunu	Öğretmen
10.Görüşmeci	TOKAD	Kadın	21	Üniversite öğrencisi	Öğrenci
11.Görüşmeci	KAMU-DER	Erkek	33	Lise mezunu	Serbest meslek
12.Görüşmeci	DM	Erkek	21	Üniversite öğrencisi	Öğrenci
13.Görüşmeci	EAP	Erkek	29	Master öğrencisi	Araştırma görevlisi
14.Görüşmeci	TOKAD	Erkek	30	Lisans mezunu	Kamu çalışanı
15.Görüşmeci	KAMU-DER	Erkek	54	Lisans mezunu	Esnaf
16.Görüşmeci	DM	Erkek	30	Lise mezunu	Yazar
17.Görüşmeci	EAP	Erkek	23	Üniversite öğrencisi	Öğrenci

18.Görüşmeci	TOKAD	Kadın	35	Lise mezunu	Ev kadını
19.Görüşmeci	KAMU-DER	Erkek	32	Önlisans mezunu	Serbest meslek
20.Görüşmeci	EAP	Kadın	24	Üniversite öğrencisi	Öğrenci
21.Görüşmeci	TOKAD	Erkek	38	Önlisans mezunu	Esnaf
22.Görüşmeci	KAMU-DER	Kadın	26	Lisans mezunu	İşsiz

ÖZGEÇMİŞ

Yusuf Ekinci 1984 yılında Hatay'ın Dörtöyöl ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Dörtöyöl ve Batman'da tamamladı. Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü'nden 2009 yılında mezun oldu. Yusuf Ekinci, 2013 yılında Muğla Üniversitesi'nde düzenlenen VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi'ne "1980 Sonrası İslamcılığın Dönüşümü Bağlamında Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar" adlı bildiriyle katıldı. 2014 yılında yayınlanan *Türkiye'de İslam ve Sol* adlı derleme kitabına, "İslami Muhalefette Sol Perspektif: TOKAD ve Devrimci Müslümanlar Örneği" adlı makalesi ile katkı sundu. Yusuf Ekinci orta derecede İngilizce bilmektedir. 2010 yılından beri Gaziantep'te öğretmen olarak çalışmaktadır.

CURRICULUM VITAE

Yusuf Ekinci was born in Dörtöyöl, Hatay in 1984. He completed his primary education in Dörtöyöl and Batman. In 2009, he was graduated from Kafkas University, Education Faculty, Primary School Teaching Department. In 2013, he participated in the VII. National Sociology Congress held in Muğla University, with his notification "In the Context of Transformation of Pan-Islamism, Anti-Capitalist Muslims in Turkey". He offered contribution to compilation book of Islam and Left in Turkey, published in 2014, with named of the article *Left Perspective In Islamic Opposition: TOKAD and Revolutionary Muslims Case*. Yusuf Ekinci is fluent in English at intermediate level. He has been working as a teacher in Gaziantep since 2010.