



**İSLAMCI ZİHNİYETİN DİL HARİTASI: İSLAMCI
LÜGATTEN MİNÖR SEÇKİ**

**LANGUAGE MAP OF THE ISLAMIST MENTALITY: A
MINOR SELECTION FROM THE ISLAMIST
DICTIONARY**

Ertuğrul MEŞE*

ÖZ

Her ideoloji, kendini inşa ederken kabullerini ve retlerini içeren anlamları içerecek bir biçimde kavramlar üretir ya da mevcutları yeniden içeriklendirir. İdeolojinin dile olan müdahalesini islamcılık açısından ortaya koymayı amaçlayan çalışma, onun kendisini kurarken oluşturduğu lügati ve bu lügati oluşturan kelimelere nasıl ideolojik içerik yüklediğini göstermeyi amaçlamaktadır. İslamcı zihniyetin dışa vurumu olan bu lügati oluşturan kelimeler ve bu kelimelere yüklenen anlamlar, onların modern dönemi ve bu arada Cumhuriyet sekülerliğini nasıl algıladıklarını ortaya koyma açısından oldukça önemlidir. Bu kapsamda islamcı olarak nitelenen aydınların ve tarikat liderlerinin Atatürk, II. Abdülhamid, batılılaşma, Cumhuriyet, inkılaplar, kadın-erkek eşitliği, kılık kıyafet, laiklik, Medeni Kanun, Tanzimat, Vahdettin vb. kelimeleri nasıl içeriklendirdikleri ilgili literatür kullanılarak ortaya konulacaktır. İslamcılar yukarıda verilen kelimelerden sahiplendiklerine olumlu ve mistifiye edici, muarız olduklarına da Cumhuriyet karşıtı, yerici, pejoratif ve dinsel içerikli negatif anlamlar yükleyerek bir lügat yaratmak istemişlerdir. Çalışmada söylem analizi kullanılarak islamcı

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Giresun, Türkiye, ertugrul.mese@giresun.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0830-5226>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 28.01.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 21.03.2025

zihniyetin ürettiği kelimeler üzerinden onların dil haritası çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, İslamcı Aydınlar, Dinsel Lügat, Zihniyet, İdeoloji ve Dil ilişkisi.

ABSTRACT

Every ideology, while constructing itself, produces concepts or re-contextualises the existing ones in a way to include the meanings of its acceptances and rejections. This study, which aims to reveal the intervention of ideology in language from the perspective of Islamism, aims to show the vocabulary it created while constructing itself and how it attributes ideological content to the words that make up this vocabulary. The words that make up this vocabulary, which is an expression of the Islamist mentality, and the meanings attributed to these words are very important in terms of revealing how they perceive the modern period and, in the meantime, the secularism of the Republic. In this context, how Islamist intellectuals and sect leaders contextualise words such as Atatürk, Abdülhamid II, westernisation, the Republic, reforms, equality between men and women, dress code, secularism, civil law, Tanzimat, Vahdettin, etc. will be revealed by using the relevant literature. Islamists wanted to create a vocabulary by attributing positive and mystifying meanings to the words they embraced and negative, anti-Republican, denigrating, pejorative and religious meanings to the words they opposed. In this study, discourse analysis will be used to map the language of the Islamist mentality through the words it produces.

Keywords: Islamism, Islamist Intellectuals, Religious Lexicon, Mentality, Relationship Between Ideology and Language.

“Sözcükler de yıkıcı olabilir.”
Reinhart Koselleck

GİRİŞ

Dilsel bir varlık olan insan aynı zamanda ideolojik bir varlıktır. Bir söylemler evrenine doğan insan bu evreni değiştirme kapasitesiyle mevcut söylemsel düzeni dili ve dilin önemli bir bileşeni olan kelimeleri/kavramları yeniden

içeriklendirerek toplumsal gerçekliğe müdahale eder. Bu nedenle söylemsel bir inşa olan ideolojiler de toplumsal gerçekliği kendi anlamlandırma niyetlerine göre belirleyerek bir bütün halinde insanın içinde eylediği tarihi, siyasi, ekonomik, dini ve toplumsal evrenin işleyişini biçimlendirmek isterler. Gerçekliğe müdahaleyi bir varlık kipi olarak gören ideologlar kendi düşünce biçimlerini gerçekliğin kendisi ve yaşamı algılamının temel aracı olarak görme ve bunu müntesiplerinden bekleme gücünü kendilerinde görürler. Bu gücü kullananlar iddialarını hitap ettikleri kitleye göre kimi zaman “bilimsellik” kimi zaman da hikmeti kendinden menkul bir “hakikat” diliyle ortaya koyarken, kendilerini “doğru”, kendilerinden görmediklerini ise ötekileştirerek “yanlış” sayarlar. Bunu yaparken de gerçekliğe dair “duyguların ve şekillenmemiş arayışların mantığını” (Mardin, 1995b: 17) dile yükleyerek üretilen anlama giydirirler. Bu nedenle dil ve onun aracılığı ile üretilen anlamlar her zaman için ideolojiktir. Kimi zaman göstergenin düz kimi zaman da yan anlamları yer değiştirilerek hitap edilenlerin istenilen anlamı makbul bulması ve buna uygun bir faillik üretmesi umulur. Ancak her muhatabın aynı anlamı düşünmeme ihtimaline karşı umulan anlamı kodlayanlar seçtiği göstergelerle dış dünyayı ürettikleri anlam doğrultusunda simgeleştirerek ona yeni bir anlam ve referans sistemi sunarlar (Mannheim, 2002: 27-28). Bu nedenle dile dair her ideolojik müdahale bireysel ya da grupsal çıkarlardan azade olmadığı için herhangi bir gerçekliğe dair üretilen kelime ve kavramların söylem analizi bu ideolojik müdahalenin ne anlama geldiğini göstermelidir. Çünkü dil ile ideolojinin her zaman iç içe işlemesi nedeniyle gerçekliğin maskelenebileceği ve bu sayede insanın gerçekliğe dair gördürdüğü düşün ve kabullerin kimi zaman “hakikat” olarak kodlanabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Gerçekliğin dil ile maskelenmesini ortaya koymak için ideoloji ve söylem kavramlarının birbirleriyle ve dille olan ilişkisine bakmak gerekir. İdeoloji, toplumsal yaşamdaki kişi ve grupların hayat-deneyimlerini simgeleyen (doğru veya yanlış) inanç, fikir ve değerleri üreten ve bunları meşrulaştıran süreçler bütünüdür (Eagleton, 1996: 55-57). Temelde ideolojinin, insanların planlanmış, anlamlı bir dünyada eylemlerini başlatan ama bunu yaparken bilinçli ve düşünen failler olarak hayatlarını nasıl yaşayacaklarının ortaya çıkarılmasına ve düzenlenmesine ilişkin bir görevi vardır. Bu nedenle ideoloji insanlara özneler olarak hitap ettiğinde ya da seslendiğinde söylem haline gelir (Therborn, 1989: 21). İşte bu esnada dile, ideolojik pratiklerin anlamları işlenirken gerçekliği dair kabullere göre üsluplar, retorikler ve konuşma biçimleri ile belli bir dünya görüşü aşılır. Bu süreç, söylemler vasıtasıyla ideolojinin dile eklemlenmesidir. Ancak ideoloji nasıl fikirlerin ötesindeyse dilin de söylemlerin ötesinde bir yapı olduğu gerçeği de unutulmamalıdır (Coward ve Ellis, 1985: 141). Bu arada ideoloji aynı zamanda toplumsal eylemin çıkar ve konum nosyonlarının geneliyle ve daha çok

dışsal boyutlarıyla ilgiliyken, söylem, bu pratiklerin içsel özellikleriyle ve özellikle dilsel boyutlarıyla ilgilidir. Söylem, ideolojinin dil ve sözel olmayan işaretler sistemi aracılığıyla oluşturduğu anlamların ve toplumsal ağın nasıl sevk ve idare edildiğini gösterir. Bu nedenle ideoloji sadece “dil”le değil, aynı zamanda “söylem”le ilgilidir. Dolayısıyla ideoloji, belli insan özneleri arasında, dilin belirli etkiler yaratmak amacıyla fiilen nasıl kullanıldığıyla, yani bir sözün toplumsal bağlamla olan ilişkisinin ne olduğu ve işleviyle ilgilidir (Purvis ve Hunt, 2014: 13-29). Bu işlev, ideolojinin kendini gerçekleştirmek için dili söylemsel olarak nasıl ne şekilde ve ne için kurduğu ve bu sayede oluşturulmak istenen zihniyet hakkında bilgi verir.

Her ideolojide olduğu gibi İslamcı ideolojinin de dil üzerinden genel olarak toplumsal ve siyasal dünyaya özel olarak da Türkiye Cumhuriyeti’nin nasıl anımlanacağına dair yaptığı müdahaleyi ortaya koymak için söylem analizinden faydalanılabilir. Disiplinlerarası bir yaklaşım olan söylem analizi, ideolojik saikler nedeniyle kullanılan dili/kelimeyi ve bunun düz ve maksatlı boyutlarını keşfetme umuduyla zihniyet kalıplarını açığa çıkarmayı amaç edinir. Söylem analiziyle metin ve konuşmaların göstergeler ve anlam arasındaki genel ayrımlarının ortaya konulmasının yanında, ele alınan metin ve konuşmanın karmaşıklığını, anlamsal katmanlarını, niyetini ve daha genel sosyo-politik yapılarla ilişkisini ele alır. Aynı zamanda gruplar arası ilişkilerin birleşme ve ayrışma sınırlarını ve gerçekliğin yorumlanma çerçevelerini biçimlendiren bilince ve ideolojiye dair fikir verir (Van Dijk, 2002: 110-118). Başka bir ifadeyle söylem analizi, dildeki “göstergeler”den daha çok “gösterenler”in ilişki kümelerinin ideolojik bir alan oluşturduğunun bilinciyle, söylemlerin sosyo-politik ilişkilerin ve kimlik oluşturucu ilgilerin inşasındaki zihniyet şablonlarını ortaya koymayı hedefler. Bu analizde konuşmalar, üretilen kelimeler, göndermeler, vurgular, tekrarlar ve bağlamlar oldukça önemlidir. Söylem analizi, tarihselliği ve eleştireliliğiyle içeriklendirilen kelimelerin metinler, konuşmalar, muhatapların konumu ve dile getirenlerin niyetleriyle üretilen zihniyeti görünür kılmaya çalışır (Chartier, 1999: 173; Foucault, 1999: 46-56). Dil ve ideoloji ilişkisi açısından İslamcı zihniyetin Cumhuriyet’e dair ürettiği lüğatin analizini amaçlayan bu çalışmanın literatürü Mustafa Sabri Efendi, Eşref Edip, Osman Yüksel Serdengeçti, Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu, Mustafa Müftüoğlu, Mustafa Armağan gibi aydınların ve Abdülhâkim Arvasî ve Said Nursi gibi tarikat liderlerinin ürettiği, henüz yeteri kadar işlenmemiş olan risale, sohbet, dergi, kitap ve hatırat gibi bütün metinlerdir. Bu literatür doğrultusunda ilerleyecek olan çalışmada söylem analizi kullanılarak İslamcı zihniyetin kelimeler üzerinden bir arkeolojisi yapılmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda bu çalışma, İslamcı lügat hakkında hem seküler

okuyucuda hem de bu lügati kullananlarda bir farkındalık yaratılmasını ummaktadır.

1. İSLAMCILIK VE DİL İLİŞKİSİ

Literatürde “İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve hareket” (Kara, 2017: 17) biçiminde tanımlan İslamcılık, yalnızca İslam’ın bir din değil, aynı zamanda bir ideoloji ve yönetim sistemi olduğu kabulüyle, devletin ve toplumun tümüyle İslami şeriat dairesinde dindarlaştırılmasını ve en nihayetinde bir İslam devleti kurmayı amaçlayan ideolojidir (Tunaya, 2003: 1; Benslama, 2014: 27). Bu çerçevede İslamcı olarak kabul ettiğimiz kişiler arasında ulema, tarikat şeyhi ve yazarlar bulunmaktadır. Çalışmamız açısından eski şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve müderris İskilipli Mehmet Atıf Efendi (1875-1926) gibi ulemaların, Kâşgarî Dergahı Nakşi Şeyhi Abdülhâkim Arvasî (1865-1943) ve Nurculuğun kurucusu Said Nursi (1877-1960) gibi tarikat şeyhlerinin yanında, dönemleri değişse de *Sebilürreşad* dergisi kurucusu ve yazarı Eşref Edip (1882-1971), *Serdengeçti* dergisi kurucusu ve yazarı Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983), *Büyük Doğu* dergisi kurucusu ve yazarı Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), *Milli Gazete* yazarı tarihçi Mustafa Müftüoğlu (1925-2006) ve *Sebil* dergisi kurucusu ve yazarı Kadir Mısıroğlu’ndan (1933-2019) yazar ve yayıncı Mustafa Armağan’a kadar uzanan İslamcı bir ideolojik hat vardır. Onları İslamcı olarak nitelemenin temelinde yatan kabul ise bu kişilerin yazılarında, vaazlarında, sohbetlerinde Cumhuriyet sekülerliğini kesif bir biçimde İslamcı perspektiften değerlendirme girişiminin belirleyici olmasıdır. Örneğin Sabri, Cumhuriyet öncesinden itibaren ölümüne değin ürettiği metinlerde İslamcı lüğatin temellerini oluşturmuş; Edip, çıkardığı *Sebilürreşad* dergisi ile bu lügati biçimlendirmiş; Serdengeçti, *Serdengeçti* dergisindeki söylemleriyle; Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde ürettiği hikemi söylemlerle lügate yeni kelimeler eklemiştir. Yine aynı geleneği sahiplenen Mısıroğlu’ndan Armağan’a kadar uzanan güzergahta, öncüllerince üretilen lüğatin daha çok tekrarıyla anlam pekiştirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle adlarını verdiğimiz ulema, tarikat şeyhi ve aydınların sahiplendikleri İslamcılık, bütün yönleriyle bir ideolojidir. Bu ideolojiyi savunanlar hedeflerini hayata geçirmek amacıyla İslamcı ideolojiyi benimseyecek bir zihniyet inşa etmek istemişlerdir. Bu çerçevede sosyolojik anlamda örtük referans sistemi ve aynı zamanda bir anlam haritası olan zihniyeti, üzerinde eylemlenen kültürel habitusun ne türden düşünüş, duyuş ve davranış tarzını

içereceğine dair sahiplerine bir yöntem veren yapı ve örüntü olarak tanımlayabiliriz (Bouthoul, 1975: 21; Muchielli, 1991: 17-23; Mardin, 1995a: 25). Diğer bir deyişle değer yargılarına göre inşa edilen zihniyet, bireyin kendini ve dünyaya dair algısını, tasavvurunu, yargılarını ve eylemlerini belirleyen ve aynı zamanda ona bir kabul ve ret skalası sunan kanaatler biçiminde toplumsala yansıdığı için siyasaldır (Mannheim, 2002: 27). Bir kanaat beyanı olan konuşma ise öznenin siyasal alana girişini ve kelimelere yüklediği anlamlarla gerçekliğe müdahaleyi hedeflediği için aynı zamanda her zihniyet açık bir iktidar talebidir (Baker, 2020: 161, 235). Bu doğrultuda İslamcı failler, hâkim olan dinsel kültürün kendilerine sunduğu dil, düşünüş ve duyuş biçimleri üzerinde hareket ederek ve buradan kelimeleri/kavramları ve onların anlamsal içeriğini İslamcı zihniyete göre biçimlendirmeye çalışarak ürettikleri lügatle iktidar talebinde bulunmuşlardır.

Genel olarak İslamcıların ürettikleri lügat, sıradan ya da seküler anlam dünyasında eyleyen ve bu literatüre eleştirel bir mesafeden bakan insanlar için anlamaya direnen müteşabih/kapalı bir dile sahiptir. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren İslamcılık bir ideoloji ve söylemsel yapı olarak aydınlar ve kanaat önderleri olan tarikat liderleri aracılığıyla toplumsal ve siyasal dünyayı anlama ve anlamlandırma tarzlarına göre biçimlenen niyetleriyle toplumsal ve siyasal gerçekliğe müdahale etmek istemiştir. İslamcılığı yaşatma ve ona toplumsal ve siyasal bir gerçeklik kazandırma doğrultusunda kişilere, kurumlara, süreçlere dair üretilen kelimeler/kavramlar, sahip olunan iktidar niyeti doğrultusunda yeniden içeriklendirilmiş ve üretilen içerikler dinsel ağlar ve basın yayın araçları üzerinden toplumsallaştırılmaya çalışılmıştır. İslamcılar dile yaptıkları ideolojik müdahaleyle daha çok dinsel çevrelere kendilerini ifade etmek için ortak bir dil, söz söyleme biçimi ve anlam inşa etmeye çalışırken, Cumhuriyet karşıtı bir lüğatin biçimlendirilmesinin de faili olmuşlardır. Onların kelimelere/kavramlara yüklediği anlamlarla biçimlenen zihniyet doğrultusunda inşa edilen lüğatin aynı zamanda İslamcıların Cumhuriyet algısının “kavramsal mabedi” (Ong, 1995: 58) olduğu söylenebilir. İslamcılığın inşa etmek istediği bu kavramsal mabet olan lügat, kolektif niyeti ve buna göre biçimlenen işlevleri ve kurucu kuralları içererek Cumhuriyet karşıtı bir anlamın inşası olmuştur. Bununla kavramsal mabetten süzülen niyetlere göre konuşacak olan İslamcı failin düşüncesini ve içsel niyetliliğini sözcüklere, cümlelere, işaretlere, sembollere, vs. aktararak eylemde bulunması umulmaktadır. İslamcı zihin tarafın inşa edilen lügatten beslenen edimsözler halisane olduğu iddiasıyla, muhatabını ya da dinleyenini davranışa ve uyuma yönlendirir, söylenenin doğruluğunu taahhüt eder, ondan içtenlik bekler ve son olarak da değişim oluşturmayı hedefler (Searle, 2006: 161-171). Bu nedenle İslamcı lügat, umulan niyeti içselleştirmiş olan muhatabından halis muhlis bir siyasal faillik bekler.

Bu failliğin oluşumunda İslamcı zihin Allah, Peygamber, Kur'an, hadisler ve otoritesi kabul edilen ulemanın ürettiği yorum külliyatını ve bunlardan mülhem hitapları temel otorite olarak makbul bulur (Candan, 2022: 26-29; Tunç, 2006: 133-141; Yavuz, 2006: 25-34). İslamcı zihnin biçimlenmesinde hem geleneksel ulema ve tarikat şeyhleri hem de seküler eğitim almış olsalar bile, dahil oldukları dinsel ağlardaki konumlarından aldıkları güç ve icazetle, içinde bulundukları dönemde dini olanın savunucusu edasıyla konuşan yeni nesil aydınların da mesailerı vardır. Bu aydınlar yürüttükleri mesailerıyla İslamcı zihni biçimlendiren bir konuma sahip olmuşlardır (Meeker, 1991: 189-190; Toprak, 1981:35-47). Bu nedenle İslamcı zihniyetin oluşumunda otorite konumuyla hüküm verme yetkisini kendinde gören ulema, tarikat liderleri ve aydınların lügat oluşturuıcı yönlerini göstermek için Althusser'in "çağırma" ve Austin'in "dilın edimselliği" kuramlarını birlikte kullanmak gerekir. Althusser'in "çağırma" kuramında bahsettiği durumda olduğu gibi ulema, tarikat liderleri ve aydınlar müntesiplerini yani özneleri yaptıkları adlandırmayla, atıflarla ve seslenmeyle söylemsel olarak kurarlar. Althusser, ideolojinin bireyleri öznelere/faillere dönüştürmesini izah etmek için kurgusal bir çağırma sahnesi tasarlar. Bu sahneye göre polis, "hey sen oradaki!" diyerek çağırdığında, oradaki kişi dönüp bakacaktır. Dönüp bakan kişi, polise bakmasıyla özne olmuştur. Althusser'e göre ideoloji, bireyleri hep özne olarak çağırdığı için, bireyler en başından beri öznedir. Çünkü bireyleri özne olarak kuracak olan söylemler, onlar doğmadan önce de mevcuttur. İslamcı zihne göre kurucu olan Allah'tır, o kurucu Özne'dir ve bu Özne kendine tabi olacak öznelerin varlık koşuludur, yaratıcısıdır. Bu nedenle Özne adına konuşan ulema, tarikat liderleri ve aydınlar gibi dini otoriteler, müntesiplerine seslenirler, onlara tabiiyetlerini hatırlatırlar, birbirlerini ve kendilerinin otoritesini tanımasını buyururlar ve onların vaaz edilene uygun davrandıklarında her şeyin yolunda gideceğine dair mutlak güvence duyarak mutmain olmalarını beklerler. Althusser çağırma kuramında özne terimine iki anlam yüklemiştir: Hareketlerinin yaratıcısı ve sorumlusu olan özne ile daha yüksek bir otoriteye boyun eğen özgürlükten yoksun özne (Althusser, 2014: 76-90). Althusser'in çağırma kuramı bağlamında İslamcı zihniyet açısından ulema, tarikat liderleri ve aydınlar birinci, onları takip edenler yani müntesipler ise ikinci tip özneyi oluşturur. Birinci tip özneler olan ulema, tarikat liderleri ve aydınlar gerçekliği tanımlayan, kavramları adlandıran ve anlam inşa eden konumlarıyla müntesiplerine seslenir, onları "dava"ya çağırırlar. Her türden seslenme ve çağırma dil ile yapıldığından dolayı Austin'in "dilın edimselliği" kuramına göre dilin biri saptayıcı diğeri edimsel (performatif) olmak üzere ikili bir kullanımı vardır. Ona göre gerçeklik hakkında bilgilendirmek ve betimlemelerde bulunmak dilin saptayıcı kullanımıyken, aynı zamanda bilgilendirme ve betimleme yapılırken yapıp-edilir. Yani Austin, "bir şey söylemek, bir şey yapmaktır" ifadesiyle dilin performatifliğine vurgu yaparak, bir

şey söylenirken yapıp-edilen işlere “edimsöz” demiştir. Belli bir etki oluşturan edimsözler gerçekliği yeniden adlandırma, emir verme ve rıza üretme yoluyla öznelere uyuşma davet ederler. Ayrıca edimsözler yargı içeren hüküm belirtirler, gücün kimde olduğunu içeren atama, tayin etme, emretme ve sorumluluk yüklemeye erkin ne olduğunu gösterirler, içselleştirilen tutumlarla davranışları yönlendirir ve son olarak sözleri nasıl kullanmamız gerektiğini belirtirler (Austin, 2017: 49-51, 135-136, 162-163). Buraya kadar verilenlerden hareketle ulema, tarikat şeyhleri ve aydınların İslamcı zihniyetin oluşumunda tarihsel ve geleneksel atıflarla lügat oluştururken, dinsel olanın ruhaniyetini kullandıkları için dini otorite konumlarıyla özne oluşturma gücüne sahip olduklarını söyleyebiliriz (Makdisi, 1997: 109; Macit, 2003: 2-3; Candan, 2022: 28-37). Bu anlamda İslamcı lügati oluşturan ulema, tarikat şeyhleri ve aydınlar hem Althusser’in çağırma kuramına göre takipçilerini özne kıldıklarını hem de Austin’in dilin edimselliği kuramına göre bu özneyi oluşturmak için dinsel, tarihsel ve geleneksel atıf sistemini kullanarak, onların mevcut gerçekliği nasıl anlaması gerektiğini yaptıkları adlandırmalarla belirlediklerini söyleyebiliriz.

İslamcı lüğatin oluşturulmasında tarikat şeyhlerinin, ulemanın ve aydınların kullandığı dil kelimelerle, siyasal kültür ve faillik oluşturuca politik sembollerle ya da istikamet tayin eden başka uzlaşmış araçlarla, herkesin anlayabileceği şeyleri kastetmesiyle inşa edilmek istenen anlamı, kendini inşa eden toplumsalın sahiplendiği kabulleri, niyetleri, duyuşları ve beklentileri yeniden adlandırıp zenginleştirerek ideolojiye uygun rıza üretmek amacıyla kullanılmıştır (Dittmer, 1977: 552–583; Searle, 2005: 84-85). Bu konuda İslamcı faillere seslenilerek onlar söylemsel olarak kurulduğu gibi bu yapılırken de gerçeklik dilsel olarak yeniden adlandırılarak değiştirilmek istenmiştir. Doğal olarak bir lügati oluşturan kelimeler/kavramlar, mevcut bir içeriğin ya da inşa edilmek istenen anlamın boca edildiği bir kova ya da fıçı değildir. Onlar hem toplumsalın kaynağı hem de toplumsal ve siyasal olana kaynaktır. Bu nedenle bir dil ya da lügat oluşturma girişimi anlamları taşımanın yanında belki de daha çok onları biçimlendirme girişimidir. Durum böyleyken kelimeler aynı zamanda yaygın anlamın dışında yan anlamlara ve anlam derecelerine sahip oldukları için kendilerini üretenlerin ve kullananların niyetleri, zihniyetleri ve ideolojileri hakkında da bilgi verirler (Bora, 2018: 8-9). Konumuz açısından İslamcı lügati oluşturan kelimeler/kavramlar, kendilerini üretenlerin ve yaşatanların ideolojik niyetlerine göre kullandıkları yaşayan kavramsal mabedin siyasal bileşenleridir. Bundan hiçbir ideoloji muaf değildir. Çünkü sağ ve sol her ideolojinin -doğal olarak- kendine özgü lügati vardır ve bu lügatteki kelimelere yüklenen anlamlar, onu diğer ideolojilerden ayırır. İslamcılık adına konuşan failler de dine ait kültürü ve bu konuda üretilen kelamı gündelik dile dini metaforların yardımıyla aktarırken, bu dili oluşturan lügate,

algıladıkları gerçeğin sadece negatif ideolojik içeriğini yüklemişlerdir. Bunu yaparken dinsel yorumun hakikatine sahip bir otorite edasıyla “hakikati” ve halisane niyeti dile getirdiklerini iddia etmişlerdir. Bu hakikat ve halisane niyet iddiasındaki dinsel anlamlar yetmediğinde tarihi ve siyasi figürleri, süreçleri, yerli/milli olanı ve kadın, namus ve iffet gibi kavramları işe koşarak ürettikleri lügati zenginleştirmeye çalışmışlardır.

2. İSLAMCI LÜGATTEN MİNÖR BİR SEÇKİ

Bir ideolojiye dair lügat oluşturma denemesi bir makalenin sınırlarını aşan iddialı bir girişimdir ve böylesi bir girişimin bir makale sınırlılığında ortaya konulma çabası elbette minör bir seçki ile yetinmeyi zorunlu kılar. Bu nedenle ideoloji ve dil ilişkisinin bir lügat oluşturduğunu ortaya koymak için İslamcı literatürde çokça tekrar eden ve etki düzeyi yüksek kelimelerin seçilmesi zorunludur. Bu kısıtlılık doğrultusunda seçim yapılırken içeriği birçok yazarın kullanımında büyük oranda benzerlik gösteren kelimelerle minör bir lügat oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada İslamcı ideolojinin kendisini kurarken muarızı olarak gördüğü kişileri, kurumları ve süreçleri içeren kelimelerden yapılan seçkiye daha çok kelime eklenebileceği ve bu lüğatin zenginleştirilebileceği akılda tutulmaktadır. Bu nedenle aşağıda örnekleri verilen kelimeler, İslamcı literatürün bu kelimelere yükledikleri anlam ortaklıkları ve süreklilikleri çerçevesinde açıklanacaktır.

Abdülhamid

Genel olarak Cumhuriyet öncesi yani 1908 öncesi üretimde bulunan İslamcılar II. Abdülhamid’e “müstebit diktatör” derken, Cumhuriyet dönemine duydukları hınç yüzünden onu yücelterek anmışlardır. Bu tür bir yaklaşım İslamcılarda genel bir eğilim olarak karşımıza çıkar. İslamcılar, Abdülhamid’i, “Ulu Hakan” ve “mazlum padişah” (Kısakürek, 2003: 4: 2011: 5) ya da “üç mazlum padişahın en kıymetlisi” (Mısıroğlu, 2017) olarak nitelendirilir. Yine Abdülhamid, “gafletin ve biçareliğin zıddının en muhteşem mümessili[dir]” (Müftüoğlu, 1985: 5). Yeni nesil İslamcılar ise Abdülhamid’i “bir milletin kimlik teşhisine yarayan kilit şahsiyet” (Armağan, 2006: 25-31) olarak görür ve yüceltir. İslamcıların Abdülhamid’e dair yaptıkları bu tanımlama ile murat ettikleri ise Cumhuriyet’i kuran kadroyu ve özellikle de toplumdaki Atatürk imgesini yermek ve aynı zamanda karşı-imgeler öbeği yaratarak mevcuda olan muhalifliklerini dillendirmektir.

Mustafa Kemal Atatürk

Genel olarak Cumhuriyet’le başlayan toplumsal ve siyasal değişimi benimsemeyen İslamcı zihniyeti inşa eden aydınlar ve tarikat şeyhlerinin Atatürk

algısı oldukça olumsuzdur. Onlar Atatürk'e dair hissettikleri olumsuzlukları oldukça pejoratif bir içerikle inşa etmişlerdir. İslamcıların dilinde özellikle tarikatlarda Atatürk "Deccal[dir]" (Nursi, 2016: 25-29) ve "firavun meşrep"tir (Nursi, 2014d: 483). Bir başka tarikat şeyhine göre Atatürk "Habis Ruh'[tur]" (Arvasî, 2019: 1216). Müzmin bir Atatürk ve Cumhuriyet muhalifine göre Atatürk, "Firavun" (Sabri, 2018c: 79-80), "zırtullah" (Sabri, 2018b: 298-299), "Selanikli tüccar" (Sabri, 2018c: 121), "Selanikli türedi" (Sabri, 2018e: 37), "mirasyedi", "dinsizliğin peygamberi", "muhabbet tellalı" ve "meyhaneciliğin arkadaşı" (Sabri, 2018e: 32-37) olarak adlandırılır. Kimi İslamcıya göre Atatürk, "diktatör"dür (Edip, 2012: 75-76). Bir başkasına göre ise Atatürk "sahte kahraman" (Kısakürek, 2012: 443), "Put Adam" (Kısakürek, 2019) ve "Bulanık Türk" (Kısakürek, 2003: 251-252) olarak nitelenir. Olumsuz içeriklendirilen bu İslamcı anlam repertuarını sahiplenen bir başkası ise "M. Kemal" (Mısıroğlu, 2016a: 84) gibi yazınsal bir tercihle özellikle "Mustafa" ismini kullanmayarak Atatürk karşıtlığındaki sürekliliği devam ettirir. Atatürk hakkındaki İslamcı lügati oluşturan bu pejoratif ve tezyifkar adlandırmalarla Atatürk karşıtlığı inşa edildiği gibi sonraki kuşakların Atatürk algısındaki negatif içerik de biçimlendirilmek istenmiştir. Bu pejoratif içerikli anlamlandırmalar sayesinde İslamcılığa göre Atatürk en yalın haliyle bir anti-kahraman ya da "sahte kahraman" ve "Put Adam"dır.

Devletin Bağımsızlığı

Genel olarak İslamcı aydınlar devletin sekülerliği söz konusu olduğunda dinsel içerikli bir devlet ve hilafetten yana tercihlerini beyan ederler. Din söz konusu edildiğinde devletin bağımsızlığını rahatlıkla göz ardı eden bir ifadede "Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvendir. Yabancı istilasından yana halklar, dinlerini korumaları ve gereğini yerine getirmeleri bereketiyle mutlaka bağımsızlıklarına kavuşurlar. Din ve devletten biri mutlaka ziyan olacaksa, devletin ziyan olması hiç kuşkusuz daha ehvendir. Benim tercihim budur ve bu konuda hiçbir kınayıcının kınamasından çekinmem" (Sabri, 2018c: 61-163) denilmiş ve yabancı istilası "dine ve hilafete karışmaması" koşuluyla daha "hayırlı" bulunmuştur. Bu bakışı takip eden bir başka İslamcı ise bir sohbetinde "Bizim gavurumuz elin gavurundan daha şiddetli" diye söze başlamış ve devamında "Beni tefe koyarlar ama Keşke Yunan galip gelseydi ne hilafet yıkılırdı ne şeriat kaldırılırdı ne medrese lağvedilirdi ne hocalar asılırdı, hiçbiri olmazdı" (Mısıroğlu, 2016b) derken din ve hilafet adına bağımsızlıktan rahatlıkla vazgeçilebileceğini söylemiştir. Her iki aydının görüşünden hareketle "bağımsızlık" ve "seküler devlet" kelimelerinin "hayırlı" bulunmadığı, "hayırlı" olanın bağımsız olmasa da "hilafetin bakiliği" olduğu görülmektedir. Ancak Türkiye'deki İslamcı lügate dahil

edilen bu ifadelendirmelerin ne anlama geldiğiyle ilgili olarak ne bu literatürü oluşturanlar ne de bu literatürü işlerlikte tutanlar hesaplaşmıştır.

Batılılaşma/Modernleşme

İslamcılık, tek başına Müslüman toplumun modernleşme/değişim sürecine karşı verdiği basit bir muhafazakâr tepki değildir. O daha çok, modernleşmenin Batılılaşmayla eşitlenmesine karşı çıkar (Çınar, 2005: 32). Bu nedenle he ne kadar modernist bir ideoloji olsa da İslamcılık, Cumhuriyet dönemi batılılaşması konusunda genel olarak reddiyeci bir retoriği sahiplenmiştir. Batı, “Kâfirlerin medeniyeti” (Nursi, 2014c: 206), Osmanlı batılılaşması “hem maddî hem mânevî büyük ve dehşetli ve tahribatçı bir zelzele-i beşeriye”dir (Nursi, 2014c: 105). Benzer olumsuz değerlendirmelerde batılılaşma “sahte kahramanlar fabrikasının kuruluşu” ve “manevi zindan rejimi” (Kısakürek, 2021a: 9, 51), “insanımızı, mes’ud Dünya’sından uzaklaştırma hareketi”dir (Mısıroğlu, 2015: 147-48). Geç dönem İslamcılar da ise batılılaşma “milletimizin aleyhine çalışan gayr-i milli bir zihniyet[in]” “ihanet”i olarak kodlanır (Doğan, 2008: 55). İslamcı aydınların ve tarikat şeyhlerinin Türkiye’nin modernleşme öncesi geleneksel dönemine dair yüceltici tutumları içselleştirilmiş ve bu içselleştirmede modern olarak görülen batılılaşma/modernleşme süreci, daha çok yergi içerikli bir negatifleme algılanmıştır. Aynı zamanda modern olarak görülen uygulamalar ise bir mağduriyet alanı olarak İslami kimliğin kurucu unsuru olarak kabul edilerek içselleştirilmiştir.

Cumhuriyet

Tarihselliği ve ideolojik kuruluşu itibarıyla Türkiye Cumhuriyeti’ni İslamcı çevrelerin rahatlıkla kabul ettikleri bir vakıa değildir. Bu nedenle her bir İslamcı kendi duyuş ve düşünüş ufkuna göre Cumhuriyeti’ni değerlendirmiş ve onu yeniden anlamlandırmıştır. Tarikat şeyhlerinden biri Cumhuriyeti’ni “istibdad-ı mutlak”, “irtidad-ı mutlak”, “sefâhet-i mutlak” ve “cebr-i keyfî-i küfrîye kanun nâmını veren sistem” (Nursi, 2014e: 270-271) olarak tanımlamıştır. Bu tanımlar arasında “istibdad-ı mutlakla Cumhuriyet namını taşıyan” (Nursi, 2014f: 549) ve “siyaseti dinsizliğe alet eden rejim” (Nursi, 2014a: 155) gibi oldukça vulger adlandırmalar da vardır. Aynı şekilde bir başkası ise “biz o devri ‘Cumhuriyet Devri’ diye değil, ‘Diktatörlük Devri’ diye isimlendireceğiz” (Berk, 1972: 146) derken öncülünden aldığı lügatle Cumhuriyeti’ni “diktatörlük devri” olarak nitelediğini mahkeme kayıtlarına geçirmiştir. Bir başka İslamcı ise benzer biçimde Cumhuriyet dönemini “diktatörlük devri” (Edip, 1950a: 18-20) olarak nitelemiştir. Bu nitelemeye anlamsal olarak kökteş bir ifade ile bir başkası da Cumhuriyeti’ni “ana ruh kökünü büsbütün kurutma devri ve rejimi” (Kısakürek, 2017b: 94-95) olarak

tanımlamıştır. İşi biraz daha ileri götüren bir başka İslamcı ise Cumhuriyet'i "kanla kurulmuş" ve "başında bir diktatörün bulunduğu rejim" olarak konumlandırmış ve biraz daha el yükselterek onu "batıl" ve "sapık rejim" (Mısıroğlu, 2004: 448) diye adlandırarak dini ve ahlaki temelde içeriklendirmiştir. Yeni nesil İslamcılardan bir başkası ise Cumhuriyet'i "yas dönemi" ve "hayaletlerin baskını" olarak nitelendirmiştir. Aynı kişi bu nitelemeyle uyumlu olarak Cumhuriyet'in Türklük merkezli millet anlayışının dışında bırakıldığını düşündüğü dışarıda Arapları, içeride ise Kürtleri içeren ümmet merkezli Osmanlıcı bir anlayışla Cumhuriyet'i ve devrimleri reddederken, inkılap tarihini ise "Kürtlerden arınma tarihi" (Armağan, 2014: 280-283) olarak nitelemiştir. Buraya kadar sürekliliği verilen örneklerden görüleceği gibi İslamcı lügatte Cumhuriyet reddedilmesi gereken bir kırılmadır, yastır, siyaseti ise dinsizliktir.

CHP/Tek Parti Dönemi/Kemalizm

Genel olarak İslamcı literatürde Tek Parti Dönemi ve Kemalizm "Ce.Ha.Pe zihniyeti" (Kısakürek, 1946: 8-9; 2005: 62-67) biçiminde yergiyle tanımlanır. Bu yeric tanımlama her bir İslamcının duyuş ve düşünüş biçimine göre farklılık gösterse de özünde taşınan tahkîrâmiz dil ve anlam sürdürülmüştür. Tek Parti dönemi Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Kemalizm "maddecî sistem", "gizli düşmanlarımız", "siyaseti dinsizliğe âlet edenler", "komünist perdesi altında anarşiliği yerleştirmek isteyenler", "imansız ve emansız cin ve ins düşmanları" ve "şeytanca hücum sahipleri" (Nursi, 2014a: 147; Nursi, 2014b: 20, 54) olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelemeyle bağlı olarak Kemalizm ve "Ce.Ha.Pe" "Süfyan komitesi", "gizli desise", "gizli zındıka" ve "gizli komite[dir]" (Nursi, 2014d: 496). Bu nitelemeler CHP ve Kemalizm'e olan İslamcı bakışı büyük oranda belirlemiştir. Bu bakışın izlerini CHP'yi "zelzele partisi" ve "ocak söndüren parti" (Serdengeçti, 1952: 12) olarak yapılan tanımlamada ve Tek Parti dönemini "alçaklık devri", "rejimin Allahsızlık ve ahlaksızlık dönemi" (Serdengeçti, 2016: 13-16) olarak değerlendirmede görebiliriz. Ayrıca Tek Parti dönemi "Diktatör ve onların etrafında toplanan dalkavuklar güruhu" (Serdengeçti, 2008a: 27) olarak hem dini hem de ahlaki temelde yapılan yergide kendini göstermiştir. Günümüzde çokça kullanılan "Ce.Ha.Pe zihniyeti" tabirinin mucidi olan dönemin İslamcısı ise CHP'yi "Türk'ün müslüman kalbine, altı çelik dikenli yumruğıyle ölüm darbesini indirmiş, belli başlı bir hizbin ta kendisi" (Kısakürek, 2016: 210) olarak nitelemiştir. Yine aynı kişiye göre CHP, "halis ve muhlis bir vatan haini" ve "veba sıçanı[dır]" (Kısakürek, 1950c: 2). Bu tanımlama yeterli bulunmadığında CHP, "muteriz ve müteaddi, vicdan yıkıcı ve ruh kemirici, hunhar ve itisafçı", "İslamiyet düşmanı" ve "hamam böceği" (Kısakürek, 2014b: 235-236) biçiminde dehümanize edilerek tezyif edilmiştir. Yine bu tanımlamayı yapana göre CHP, "şeytan hizbi" (Kısakürek, 1950b: 2; 2016: 145-146) olarak dini temelde de

tanımlanmıştır. Bir başka yeni nesil İslamcı aydın ise Tek Parti dönemini “cebren batılılaşma”nın uygulandığı “mağlubiyet ideolojisi”nin (Doğan, 2007: 9-11) dönemi olarak kodlamıştır. Görüldüğü gibi CHP, Kemalizm ve Tek Parti dönemi İslamcı literatürde oldukça negatif bir içerikle adlandırılmıştır.

Demokrat Parti (DP)

Genel olarak tarikat çevreleri ve İslamcı aydınlar, en başta Tek Parti dönemi CHP’sine karşıtlıklarının oluşturduğu birikiminin yanında (Çınar ve Sezgin, 2013: 329-345), bir de Arapça Ezan uygulamasını yeniden hayata geçirdiği için Demokrat Parti’ye (DP) olumlu anlamlar yüklerler. Bunda DP’nin 14 Mayıs 1950’de CHP’den iktidarı seçim yoluyla devralması oldukça belirleyicidir. Bu duruma örnek olarak dönemin İslamcısı DP’yi “C.H.P inkıbazını [kabızlık] sökecek bir müşhil” (Kısakürek, 1950a: 8-9) olarak değerlendirmiştir. Yine aynı kişi DP’yi “veba sıçanı” diye tarif ettiği CHP’yi “gebertmesi gereken güç” (Kısakürek, 1950c: 2) olarak konumlandırmıştır. Bu tanımlamayla uyumlu bir biçimde bir başka İslamcı ise DP’yi ve iktidarını “meşru” (Serdengeçti: 1950b: 15) görmüştür. Aynı biçimde bir başka İslamcı ise Cumhuriyet’in laiklik uygulamalarından duyduğu hoşnutsuzlukla DP iktidarını “Asıl Cumhuriyet 14 Mayıs 1950’de başlıyor” (Edip, 1950b: 66-72) diyerek, kabullendiği mukaddesatçı Cumhuriyet’in başlangıcını ilan etmiştir. Bu adlandırmayla uyumlu bir biçimde dönemin İslamcısı DP’yi ve onu destekleyenleri “Allah hizbi” (Kısakürek, 1950b: 2; 2016: 145-146) olarak dini temelde tanımlamıştır. Bununla yetinmeyip Adnan Menderes’i “Emri tabi” diye mesihi temelde tanımladıktan sonra DP’yi de “küçük bir ümit mihrakı” (Kısakürek, 2014b: 173-179) olarak değerlendirmiştir. Genel olarak İslamcı lügatte DP, CHP’yi iktidardan indiren ve ülkeye demokrasiyi getiren parti, Menderes ise “demokrasi kahramanı ve şehit” (Sertkaya, 2007) olarak nitelenmiştir.

Demokrasi

Genel olarak İslamcılar, kendilerini Tek Parti döneminde demokrasinin yılmaz savunucuları gibi sunmuşlar ve ülkede demokrasinin olmadığını söylemişlerdir. Demokrasi taleplerini Tek Parti iktidarına karşı dillendiren İslamcılar, başlarda DP’yi de kendileri için yeterli görmemişlerdir. Örneğin Cumhuriyet idaresi karşısında demokrasi talep eden dönemin önemli bir İslamcısı, başlarda DP’in uyguladığı demokrasiyi “Amerikan malı demokrasi pudrası” (Kısakürek, 2013: 233), yani kozmetik bir durum olarak değerlendirmiştir. Aynı kişi zaman zaman DP’yi “ümit mihrakı” olarak görse de “davası” için aradığı özgürlüğü ve kudreti onda bulamamıştır. Her ne kadar aynı kişi “demokrasya’yı, her batılın tek tek hayat hakkı ve oluş hürriyeti aradığı bir zemin” olarak tanımlasa

ve “doğruyu birde değil sayısızda arama rejimi” olarak değerlendirse de onu “dava”sına uygun bir rejim olarak görmemiştir. Ona göre demokrasi “başiboş hürriyetçilik” olduğu için “Müslüman demorasyayı aramaz”. Çünkü demokrasi “batıl”dır (Kısakürek, 2017a: 502; 2016: 55-56). İslamcılar için demokrasi başlarda istenen bir rejim olsa da genel olarak İslami literatürde ve onu besleyen lügatte demokrasi nefret edilecek “batıl” bir sistem olarak içerik kazanmıştır. Bu içeriği sahiplenen İslamcılar, 1990'lara kadar egemenliğin kayıtsız şartız Allah'ta olduğuna inandıkları için demokrasiyi “şirk” rejimi” olarak adlandırmışlardır. Ancak 1990'lardan itibaren çıkmaya başlayan *Girişim*, *Yeni Zemin*, *Bilgi ve Hikmet* ve *Sözleşme* gibi dergilerde yürüttükleri tartışmalarda demokratikleşmenin İslamlaşmayı artırma potansiyelinin farkına vardıkları için demokrasiyi sahiplenmişlerdir. Demokrasiye bu araçsal bakışın örneğini yeni nesil İslamcılar 1990'larda, özü itibarıyla 'öteki'ne farklılıklarıyla var olma hakkı tanıdığı için İslam'ın demokrasi ile çelişmediğini söylemiştir (Metiner, 1997: 31-35). Ancak aynı İslamcı daha sonra, “Sen ne diyorsan o. Dediklerinin gereğini yapmak boynumuzun borcudur. Biatsa biat, itaatsa itaat. Ölümüne arkadayız Reis!” (Metiner, 2016) diyerek AKP iktidarının demokrasiyi zorlayan uygulamalarını bütün varlıklarıyla onaylayarak “zarurettten demokrat” olduklarını göstermişlerdir (Meşe, 2018: 51-65). Görüldüğü üzere İslamcı lügatte demokrasi genel olarak zor zamanlarda “zarurettten” istenen ama özünde “şirk” olarak adlandırılan rejim olarak kodlanmaktadır.

Millet/Halk

İslamcı ideoloji milleti dini temelde yani ümmet olarak tanımlamıştır. Bu tür tanımlama eğilimi hem tarikat çevrelerinde hem İslamcı mahfillerde içselleştirilen bir durumdur. Örneğin İslamcılara göre “Millet, ‘dinilik’ demektir. ‘Din’, ‘Millet’, ‘Şeri’at’ aynı ma’nadadır. ‘İslâm Milleti’, ‘Yehudi Milleti’, ‘Hristiyan Milleti’ denir” (Arvasî, 2019: 1236) ifadeleriyle dini temelde millet tanımı yapılmıştır. Bu nedenle İslamcı söylemdeki millet sevgisi ifadeleri özü itibarıyla kabul edilen ümmete dahil olmakla sınırlıdır. Bu sınırlılığın farkındalığıyla İslamcılar millet/halk ya da kendi tabirleri ile ümmet sevgilerinin olduğunu söyleseler de bu sevgi oldukça seçicidir, kimi zaman da dışlayıcıdır. Kimi İslamcılar tarafından ümmet diye dillendirilen millet/halk, çoğu zaman “avam” olarak görülmüş ve ondan nefret edilmiştir. Bu nefretin örneğini aynı kişinin, “Bana avamdan bir insan dedi ki” ifadesinde bulmak mümkündür. Aynı kişi, “halkın medeniyet seviyesinden” yakınmış, toplumu “kalabalık” ve “insan panayırı” olarak nitelemiş, halkın “zevksizlik ve vakarsızlığından”, “korkunç kılıklı insanlarından”, “insan sardalyasından”, “hamal mamal, işçi mişçi lokantasında yemek yediğinden”, “kent istilâcısı köylülerden” ve “gırtlığını yırtan gençler ve tepinen ihtiyarlardan” (Kısakürek, 2016a: 94-95, 231-232; 2016b: 51, 146, 224,

235; 2016c: 219; 2016d: 91; 2016e: 55; 2016f: 20, 125) gibi yergi ifadeleriyle algıladığı millettten bahsetmiştir. Her ne kadar aynı yazar, arada bir toplumda “misilsiz haysiyet” ve “milli ruh kökü” gördüğünü söylese de halkın “sahte kemiyet köpürüşlerine” (Kısakürek, 2014c: 107) dayanamadığını da dile getirmiştir. Bu nedenle İslamcı lügatte millet/halk, kabul edilen ümmete dahil olduğunda ya da açık bir biçimde “dava”ya iştirak ettiğinde makbul görülen, etmediğinde ise yerilen “insan panayırı” olarak kodlanmıştır.

İnkılaplar

Genel olarak inkılaplar İslamcılar tarafından olumsuz algılanmıştır. İnkılaplar, “cebr-i keyfî-i küfrî” (Nursi 2014e: 426) ve “zındîklik” (Arvasî, 2019: 1303) olarak nitelendirilmiştir. Tarikat şeyhleriyle uyumlu olarak erken bir tarihte dönemin bir aydını, şapka uygulamasını “Frenk mukallitliği” ve bu gibi inkılaplar konusunda girişilebilecek her türden değişim talebini de dini temelde “küfür” olarak (Atıf, 2019: 44-45) adlandırır. Bir başka İslamcı aydın ise inkılapları “yeni bir din” olarak görmüş ve inkılapları “yeni dinin cazip mucizesi ise muhadderatını (namuslu kadınlarını) soyarak gençlere takdim etmek”, “milletin kadınlarını sermaye yapmak” ve “bilumum erkekler arasında muhabbet dellallığı yapmak” (Sabri, 2018e: 35-36) gibi ifadelerle dini ve oldukça nobran bir ahlaki temelde tanımlamıştır. Dönemin bir başka İslamcısı “Mason localarında geliştirilen sapık zihniyet ve batıl ideoloji” (Edip, 2012: 157-158) olarak gördüğü inkılapların “Türkleri Hıristiyanlaştırmayı” amaçlayan “kara irtica” (Edip, 1950c: 242-245) olduğunu iddia ederek dine saldırı temelinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Yine dönemin bir başka İslamcısı ise inkılapları “iman ve mukaddesat düşmanlığı” (Serdengeçti, 1950a: 11) ve “gavurun şapkasının kabulü” (Serdengeçti, 2008b: 24-28) olarak değerlendirmiştir. Aynı biçimde bir başka aydın inkılapları “Türk milletinin kökünü kazıma girişi” (Kısakürek, 2019: 248-272) olarak görmüştür. Yakın dönemin aydınlarından biri ise inkılapları “İslam’ı tahrip ve imha hareketi”, “zavallı görüş” ve “sapık cereyan” olarak değerlendirmiştir (Mısıroğlu, 1976: 3; 2015: 13, 40). İnkılapları dini içerikle yükledikleri ifadelerle tanımlayarak reddeden İslamcıların oluşturduğu bu lügat, sonraki İslamcı literatürde büyük oranda sahiplenilmiştir. Bu lügati sahiplenilen ve ona tarihsel referanslarla katkı yapan yeni nesil İslamcı bir aydın ise inkılapları “Türkiye’de 1923 yılından itibaren yürürlüğe konulduğunu iddia ettiği programı Osmanlısızlaştırmak” olarak nitelendirmiş ve çarenin “artık Reottomanizasyon, yani Yeniden Osmanlılaştırma dönemini başlatmak” (Armağan, 2014: 9-13) olduğunu söylemiştir. Genel olarak Cumhuriyet devrinde yapılan inkılapların İslamcı lügatte kendilerinin seçtiği din dilinin verdiği imkân kullanılarak yergiyle dolu bir anlamla içeriklendirildiği söylenebilir.

Kadın

İslamcı lügatte kadına yüklenen anlam konusunda genel olarak bir ortaklık vardır. Kadın genel olarak aile içinde ve erkeğe göre tanımlanır. Örneğin “aile hayatının ve kadınların dünyevî ve uhrevî saadetini yalnız daire-i şeriattaki âdâb-ı islâmiyet’te” görülmüş ve kocası fenalık ve sadakatsizlik yapan kadının elinden geldiği kadar kocasının kusurunu ıslaha çalışması gerektiği ve “ebedî arkadaşını kurtarması” gerektiği söylenmiştir. Böyle yaparak kadını “nâmahremini fitratı gereği korumasını” salık vermiş, ama ardından bu konuda erkeğin sorumluluğunu hatırlatmamıştır (Nursi, 2014b: 13). Bir başka tarikat şeyhine göre “Âdem Aleyhisselam uykuda iken, sol kaburga kemiğinden Havva yaratıldığı” (Arvâsî, 2019: 1250) yani “kadınlar eğri kaburga kemiğinden yaratıldığı” için “akılları, dinleri, kuvvetleri, cesaretleri noksan yaratılmış; erkeğinin evinde durmakla emrolunmuşlardır” (Arvâsî, 2019: 1093). Bu şeyh kadınları “noksan” gördüğü gibi onları, “tabî’atleri icabı şehveti erkeklerden fazla” varlıklar olarak cinsel temelde de tanımlamıştır. Ona göre “zevcin her talebine zevcenin itaati farzdır” (Arvâsî, 2019: 955). Bununla yetinmeyen tarikat şeyhine göre “zevç, zevcesinin hıyanetine karşı uyanık olmalıdır. Zira, kadınların gizli hileleri ve hıyanetleri vardır” (Arvâsî, 2019: 1093). Kadını “hıyanet” ve gizli hile” içindeki varlıklar olarak bilmeyi ve onlara karşı uyanık olmayı erkeklere görev olarak sunan şeyhe göre erkeğin “namaz kılmayan hanımına, nemâz için yüzünden başka uzuvlarına hafifçe vurması da câ’izdir” (Arvâsî, 2019: 1245). Kadını oldukça “aciz”, “hilekâr” ve “itaat etmesi gereken” temelinde tanımlayan şeyhin öğrencisi olan dönemin İslamcı aydını ise kadını “bir fikir ve erkeklikte fatihlik sembolü” olarak değerlendirmiş ve kadının rolünü “erkeğe Allaha erme yolunda yardımcı” olmak şeklinde tanımlamıştır (Kısakürek, 2009: 100-101). Aynı aydın kadının değişen konumunu ve görüntüsünü olumsuzlamak için şu karşılaştırmayı yapmıştır: “Dünkü kadın mahfaza içinde mahfaza, perde ardında perde, bin bir mefkûreleştirme vasıtasının sakladığı sonsuz bir kıymet gibi, erkek ruhuna nakşedilmiş, çözülmesi gereken bir şifre, bir bilmece, bir sırdı. Bugünkü ise 50-60 kilo derisi yüzülmüş, cılk et ve bütün tılsım nahiyeleleri galiz birer maddecik halinde, sadece gaseyan ettirmeye memur bir cifedir. (...) Bugünün kadını öylesine soyunmuştur ki, her şeyden evvel ‘gizli’yi öldürmüş ve kendisinde fethedilmeye değer hiçbir taraf bırakmamıştır” (Kısakürek, 2009: 100-104). Bu arada aynı aydın için “Kadın, bir yüzünde ilahî, öbür yüzünde hayvanî birer remz bulunan esrarlı madalyon... Sanki yazı-tura oyununun parası... İnsanoğlu hemen bütün kadrosıyla, o parayı atılınca, yalnızca hayvanî remz, tura tarafıyla düşen bir nesne zanneder ve bu yüzden zıt kutuplar arasında âhengi göremez. Böylece hayvanî remz yüzünü mefkûreleştirir ve o zaman hasretinin şiddetinden, kadının ve şehvaniyetinin dışına çıkmaya başlar, kadını ve şehvaniyeti kaybetmeye kadar

gider. Halbuki dâva ne kadında kalmak ne kadını kaybetmek. (...) Nefsi kadınla tamamlayıp Allah'a sunmak" (Kısakürek, 2014a: 484) ifadesiyle kadının hangi şartlarda makbul bulunduğunu tanımlamıştır. İslamcıların kadın tanımlaması genel olarak Kur'an ve hadis kalıbındaki rivayetler, popüler dini-didaktik eserler ve alaturka stereotipler dahilindeki ataerkil dinsel değerler temelinde oluşmaktadır (Öztürk, 2024: 35-38). Bu değerleri içselleştiren islamcılar için kadın mutlak tahakküm altında tutulması gereken varlıklar olarak görüldüğü için Cumhuriyet döneminde kadının toplumsal konumundaki değişimler genel olarak kabul edilmemiş ve makbul bulunmamıştır.

Kadın-Erkek Eşitliği

Genel olarak islamcı lügatte kadın erkek eşitliği "fıtrat gereği" kabul edilmez. Örneğin ilk dönem islamcılarında biri kadın erkek eşitliğini "çağımız erkeğinin kadını yüceltip, kendisinden üstün tutmasını, onu aldatıp, oyun ve eğlence aracı yapmak", "onu, örtü ve hicabından soyamak" ve "kadını korumakta olan tahtından alışveriş pazarına indirmek" olarak değerlendirmiştir. Konuya böyle baktığı için kadın erkek eşitliğini ise "kadının açılması" ve "yabancı erkekleri kadın için kocası ile aynı konuma getirecek ortam" (Sabri, 2019: 30-31) olarak görmüştür. Bu nedenle kadın haklarını "fitri farklılığı" ortadan kaldırmayı amaçlayan "sun'i eşitlik" olarak kabul etmiştir. Erkeği merkezi gören ve birden çok kadınla evliliği (taaddüdü zevcat) savunan aynı aydın, "bir erkeği adeta yüzlerce kadına denk" gördüğü için kadın hakları mücadelesini "yeni bir frengi hastalığı" olarak nitelendirerek tezyif etmiştir (Sabri, 2018a: 366-370). Bunu da "dini ve akli" bulduğu için taaddüdü zevcatı "zinadan korumanın tek yolu" olarak görmüştür. Ayrıca taaddüdü zevcatı kadınlara "cihat" olarak sunduğu gibi buna karşı çıkmayı da "telafisi kabil olmayan bir günah" olarak nitelemiştir (Sabri, 2019: 34-40, 49; 2018d: 65; 2018a: 373-376). Bu islamcıyla bir tarikat şeyhi de taaddüdü zevcat konusunda aynı fikirdedir. Ona göre "Kur'ân-ı Kerîm, erkekler için dört kadın ile evlenmeye izin vermiştir. Bu müsâ'deyi beğenmeyenin imanı gider. Müsâ'id olan dört kadın ile evlenir" (Arvâsî, 2019: 1306). Dönemin islamcı aydınına göre ise kadın erkek eşitliği, "yüzde yüz imansızlık ve ahlaksızlığın hiçbir hicap ve mâni dinlemez cinnetinden" beslenen "hayvani şeytaniyetten köpürtülen alaka" olarak değerlendirmiş ve bu konudaki fikirlere ise "felaket mikrobu" demiştir. Ona göre "devrim Türkiyesinde, güya gasbedilmiş haklarını kendisine verdiği için herkesten daha devrimci geçinen Türk kadını bilmelidir ki aynı devrim kendisine kadınlığını kaybettirmiştir." (Kısakürek, 2009: 102). Yukarıda verilenlerden hareketle islamcı lügatte kadın erkek eşitliğinin "fitri" temelde mümkün olmadığı ve birden çok kadınla evlenmenin "dini ve akli" bulunduğu ve kadın hakları mücadelesinin ise "yeni bir frengi hastalığı" olarak kodlandığı bir anlam inşası görülmüştür.

Kurtuluş Savaşı/Millî Mücadele

İslamcılar Millî Mücadeleyi sahiplenmekte genel olarak sorun yaşarlar. Bu sorunu aşmak için Millî Mücadele'nin “Sarıklı Mücahitler” tarafından yürütüldüğü anlatısını devreye sokarak, dönemi sahiplenmeye çalışırlar. Kimi İslamcı “Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetinin hikmeti nedir? sorusuna; “Eğer galip olsaydık, medeniyet hatırı için çok mukaddesatı feda edecektik. Nasıl ki yedi sene sonra edildi. Ve medeniyet namıyla âlem-i islâm, hususan Haremeyn-i Şerifeyn gibi mevâki-i mübârekeye, Anadolu'da tatbik edilen rejim kolaylıkla, cebren teşmil ve tatbik edilecekti. İnâyet-i ilâhiyeyle onların muhafazası için kader mağlûbiyetimize fetva verdi” ifadesiyle Millî Mücadele'yi “manevi bir kayıp” olarak değerlendirir (Nursi, 2014c: 15). Benzer biçimde bir başka İslamcı ise Millî Mücadele'yi “Türkleri madde planında zafere taşıyan ama Mustafa Kemal eliyle kasdi ve planlı bir şekilde ruhi ve manevi sahada helak” (Kısakürek, 2019: 171) olarak değerlendirmiştir. Yine bir başka İslamcı ise “Vahideddin'e Mustafa Kemal'in ihanetine” rağmen “Millî Mücadele'nin Sarıklı Mücahitler sayesinde zaferle sonuçlandığını” ve Mustafa Kemal'in “her ikisine de ihanet ettiğini” söyler (Mısıroğlu, 1992a: 92; 1992b: 16). Aynı kişi, “Vahideddin'in Servi imzalamasını” ve Millî Mücadele karşıtı fetvalarla sürecin aktörlerinin “katlini vacip gören” din ulemasını da aklamıştır. Bu arada aynı kişi, Lozan Antlaşmasını “millet olarak şahlanan halkımızın yarattığı o muazzam destanı tescil ve tasdik ettiremem”, yani “hezimet” olarak niteleyip tezyif ederken hilafetin ilgasını “Lozan'daki dalavereli pazarlıkların eseri” olarak değerlendirmiştir (Mısıroğlu, 1965: 3-4; 1992: 302). Bu değerlendirmenin sahibine göre Lozan Konferansı ile Türkiye “Laikleştirilerek Hristiyan Avrupa'nın adeta ‘Lobi’si haline getirilmiş[tir]” (Mısıroğlu, 1992: 374). Genel olarak İslamcı literatüre göre “Millî Mücadeleyi Vahideddin başlatmıştır, Atatürk hem ona hem de Sarıklı Mücahitlere ihanet etmiştir”. Bu nedenle Millî Mücadele “madde planında zafer ama manevi sahadaki helak” olarak ikircikli bir içerikle kodlanmış ve bu arada komplo teorilerine kapı aralayan bir literatür üretilmiştir.

Laiklik

İslamcı lügatte laiklik “dinsizlik”, “din düşmanlığı” ve “ladini” (dindışı) bir dayatma olarak görüldüğü için genel olarak oldukça olumsuz bir içeriğe sahiptir. Laikliği, “ben biliyorum ki; lâik manası, bîtaraf kalmak. Yâni hürriyet-i vicdan düsturuyula dinsizlere ve sefâhetçilere ilişmediği gibi, dindarlara ve takvâcılara da ilişmez bir hükûmet telâkki ederim” (Nursi, 2014e: 271) biçiminde tanımladığı gibi, aynı zamanda laiklik “vicdan ve fikir hürriyeti” (2014a: 127) olarak oldukça yüzeysel bir içerikle tanımlanmıştır. Bu tanımlama ile uyumlu bir biçimde Cumhuriyet'in “inançsızlığı mutassıpça meslek edindiği” söylenmiş ve bunu

yapanlar da “Süfyan komitesi” ve “ehl-i bid’at” olarak tanımlamıştır (Nursi, 2014d: 496). Nakşilik ve Nurculuk gibi tarikatlar laikliği ve buna bağlı değişimleri “dinsizlik” ve “putperestlik” olarak kabul etmişlerdir (Meşe, 2023: 188). Laikliği “hükümetin dine bi- taraflığı” olarak gören ulema kökenli İslamcıya göre, “Türkiye’nin en kara hükümeti dine alakadar olmamakla kanaat etmeyerek dinsizlik tarafına alaka göstermiş ve Lai(s)i zmin de ötesine geçmiştir” (Sabri, 2018f: 36-37). Aynı kişi, “Kemalistler (...) Müslümanlardan nefret ederler” (Sabri, 2018c: 158) suçlamasıyla “Kemalizm=din düşmanlığı” eşitliğini kurmak istemiştir. Ona göre çare “Laik bir yönetimi tercih eden bir halk veya devlet dağılmaya ve yabancı boyunduruğuna girmeye müsait ve daha layıktır. Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvendir. (...) Din ve devletten biri mutlaka ziyan olacaksa, devletin ziyan olması hiç kuşkusuz daha ehvendir” (2018c: 161-163). Bir başka İslamcı ise “Hakiki laiklik, dine hasım cephe almış bir idare şekli değildir. Dine hasım cephe alan idarenin adı komünizmdir” (Edip, 1950d: 4) sözleriyle kendince laiklik tanımı yapmış ve Türkiye’de uygulanan “laikliği din düşmanlığı” olarak görmüştür. Aynı kişi bir adım ileri giderek, “Laiklik nikabına bürünerek komünizmin temellerini kurmağa çalışan” (Edip, 1948: 2-3) sözleriyle CHP’yi “komünizmin kaynağından ilham almak[la]” (Edip, 2012: 92) suçlamıştır. Bir başka İslamcı ise laikliğin “Alenen ve resmen din ve mukaddesat düşmanlığı” (Serdengeçti, 1949: 14) olduğunu ve “Türkiye’de laikliğin iman ve mukaddesat düşmanlığı haline getirildiğini” (Serdengeçti, 1950a: 11) iddia etmiştir. Dönemin bir başka İslamcı aydını ise laikliğe “laisizma” demiş ve diğer aydınlar gibi “komünizma” ile laiklik arasındaki ilişkiyi Cumhuriyet’le başlatırken “Türkiye’de Komünizmanın İnkişafından Halk Partisi mes’uldür!” (Kısakürek, 1949: 2) suçlamasını yapmıştır. Ayrıca bu ilişkiyi “Evvela Mustafa Kemal Paşa, sonra Gazi, daha sonra da Atatürk isimli üç şahsiyet safhası olan meşhur zat... O emretmiş ve Türkiye Komünist Partisi, öbürü Halk İştirakiyun Fırkası namıyla iki resmi ve aleni teşekkül vücuda gelmiştir” (Kısakürek, 2017c: 157) ifadesiyle komünizm konusunda esas faturayı Atatürk’e kesmiştir. Ona göre “bizdeki laizisma her türlü huzuru yasak edici korkunç ve efsanevi bir cebirden başka bir şey değildir” ve “bizdeki laizisma, Türkler’i Müslümanlıktan ayıran bir tertip” (Kısakürek, 2013: 126-127) olarak kodlanmıştır. Benzer biçimde bir başka aydın da laikliği “nihai gayesi, devlet ve hatta fertleri, İslam dışı bir hüviyete büründürmek, yani ‘ladinileştirmek’” (Mısıroğlu, 2010: 485-486) olarak değerlendirmiştir. Genel olarak laikliği “din ve vicdan hürriyeti” gibi teknik düzeyde algılayan, ama özünde ona kökten karşı olan İslamcı lügat, laikliği “din düşmanlığı” olarak içeriklendirmiştir.

Medeni Kanun

İslamcılık genel olarak eril bir ideoloji olduğu için kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesinden tedirginlik duymuştur. Dönemin aydınlarından biri, yapılan Medeni Kanun'u henüz görmediğini söylese bile, İsviçre kanunlarının alınmasını “vahy-i ilahiye, fıkıh ve şeriat kanunlarını” tanımayan “ayete, hadise fukaha kelamına hasım olan dinsizlik ve imansızlık” girişimi ve “kızılbaşlık” olarak nitelemiştir. Aynı kişi, “yeni kanunun mesela bir kızın amcasıyla izdivacına müsaade ediyormuş! Yavaş yavaş kız kardeşleriyle, anneleriyle de münasebet-i cinsiyede bulunurlar” diyerek, İslamcı zihniyetin Ortodoks Sünni bilinçaltındaki mezhepsel düşmanlığı hatırlatmıştır (Sabri, 2018f: 90-92). İslamcılıkla ülfet içinde olan bir başka aydın ise Medeni Kanun'u “dert” olarak gören İslamcı kanaati dile getirmiştir. O, toplumun Şarklılığına, Türklüğüne ve Müslümanlığına vurgu yaptıktan sonra İsviçre hukukundan uyarlanan Medeni Kanun'u “facia” olarak nitelemiştir (Danişmend, 1951: 192). Sonraki neslin İslamcı dergilerinden biri olan *Vesika* dergisi de daha İslami olduğunu düşündükleri Mecelle'nin kaldırılmasını “İslam hukukunun ülkemizde resmen lağvedilmesi” olarak görmüştür. Aynı dergi Medeni Kanun'un “İslam'a hücum ve hakaret” içerdiğini iddia ederek, onda bir “cibilliyet” sorunu olduğunu söylemiş ve Medeni Kanun'u savunanların argümanlarını ise dine “saldırı edebiyatı” olarak nitelemiştir (Vesika, 1976: 10-12). Genel olarak Medeni Kanun İslamcılar tarafından makbul bulunmayıp içselleştirilmemiştir.

Tanzimat

İslamcı zihniyet genel olarak Tanzimat'ı “İslami medeniyetin yıkımının başlangıcı” olarak gördüğü için, bu dönem İslamcı lügatte “Tanzimat kafası” ve “mukallitleşme” gibi kavramlarla tanımlanmıştır. Bu tanımın üretilmesinde Nakşibendilik oldukça etkin olmuş ve Tanzimat reformları “küfür” ve “şeriatın sapma” olarak görülmüştür. Bu tanım genel olarak İslamcı zihniyetin de kabulü olmuştur. Aynı biçimde Tanzimat'ı “Frenkleşme” olarak gören dönemin İslamcısı, onu “Mason localarında geliştirilen bozuk zihniyet” (Edip, 2012: 41-42, 157-158) olarak nitelemiştir. Benzer biçimde bir başka İslamcı da Tanzimat'ı “bozgun ve çürüme devrinin başlangıcı” (Kısakürek, 2017b: 94-95) ve “manevi zindan” (Kısakürek, 2021a: 9), “köle ve mukallit tipli sahte kahramanları çıkaran kaynak” (2021a: 46-51) ve “maymun neslini yaratan değişimler” (2017b: 64) olarak adlandırmıştır. Yine İslamcı bir aydın Tanzimat'ı “insanımızı, mes'ud Dünya'sından uzaklaştırma hareketi” (Mısıroğlu, 2015: 147-148) olarak değerlendirmiştir. Benzer biçimde bir başka İslamcı da “Osmanlı Devleti'nin İslami vasfının darbelenmesinin başlangıcı” (Doğan, 2008: 30) olarak kodlayarak Tanzimat'ın dini temelde tartışılmasını veya olumsuzlanmasını talep etmiştir. Bu verilerden hareketle Tanzimat İslamcı literatür tarafından dini temelde

tanımlanmış, bu doğrultuda toplumu “mes’ud geçmişten” koparan “mukallitleşme” girişimlerinin başlaması ve “maymun nesillerin yetişmesi” olarak kodlanmıştır.

Vahdettin

İslamcı zihin ve bu doğrultuda üretilen literatür Cumhuriyet karşıtlıklarını meşrulaştırmak için sürekli olarak Vahdettin’i aklama girişiminde bulunmuştur. Örneğin dönemin önemli bir aydını tarafından Vahdettin “vatanı terk etme mazereti”ni kullandığı için “vatan haini değil vatan dostu” (Kısakürek, 2021b: 217) olarak görülmüş ve böyle kabul edilmesini istemiştir. Aynı yoldan giden bir başkası ise “Türk Kurtuluş Savaşı’nın ilk harcının M. Kemal Paşa’yı ikna edip onu fevkalade salahiyetlerle donatıp, ona kırk bin altın vererek Anadolu’ya gönderen Sultan Vahideddin tarafından konduğunu” (Mısıroğlu, 1992a: 76 vd.; 1992b: 32-33, 49-50) iddia etmiştir. Bu iddiası ile Vahdettin’i aklayarak, onun “uç mazlum padişah’tan biri” (Mısıroğlu, 2011: 17) olarak görülmesi gerektiğini dile getirmiştir. Yine bir başka İslamcıya göre ise Vahdettin “saltanatı feryad ve figan içinde” geçmiş ve haksız biçimde “hain” olarak kötülenmiştir. Ona göre “tahminimiz gibi olmayan Vahdeddin”, Damat Ferit’in ısrarlarına rağmen “Sevr Muahedesini tasdik etmemiş” hatta Vahdettin “İzmir’in kurtuluşu üzerine Ayasofya’da mevlüt bile okutmuş[tur]” (Müftüoğlu, 1975: 208-214; 1976: 285-289; 1979: 180-182, 198). Vahdettin algısını İslami temelde iyileştirmek için komplo teorilerinden ilham alan bir başka İslamcı ise “Sultan Vahdettin’in kaçmadığını, aksine İngilizler ile Kemalistlerin el birliğiyle kaçırıldığını” (Armağan, 2014: 238) iddia etmiştir. Görüldüğü üzere İslamcı lügate göre Vahdettin Millî Mücadelenin asıl başlatıcısıdır, “hain” değildir, hatta o “vatan dostu” “mazlum padişah”tır biçiminde bir anlam inşası söz konusudur.

3. İSLAMCI LÜGATİN SOSYO-POLİTİK ANALİZİ

Gündelik yaşamla toplumsal, tarihsel ve siyasal yaşam arasındaki ilişki birbirinden ayrılamaz. Çünkü dilsel bir varlık olan insan, toplumsal varoluşuyla köktür. Gündelik yaşamda vuku buluşu aktif olarak dile, konuşmaya, kendini ifade etmeye ve en nihayetinde hafızaya ve bu hafızaya göre biçimlenen ideolojiye yansır. Gündelik yaşam her zaman için dilsel ifadelerden fazlası olsa bile, olmakta olan tarihi biçimlendirdiği için, bir tarih asla konuşma olmadan ve o konuşmaya anlamını veren ideolojik içerikler olmadan biçimlenmez (Koselleck, 2009: 14-19). Bu anlamda gündelik dile ideolojik bir müdahale olan İslamcı lügat aynı zamanda bir karşı söylem, anlatı ve ideolojidir. Onların da kabulleri, hatırlanmaya değer gördükleri, mistifiye ettikleri, yerdikleri ve hasım bellediklerini yıkmaya istekleri vardır. İslamcı lügate hâkim olan genel hava Cumhuriyet modernleşmesine

hakaretimiz içerikler yüklemektir. Hakaretlerin toplumsal ve siyasal işlevleri vardır. Hakaretler, belirli bir zamanda ortaya çıkan toplumsal değişim süreçlerini toplumsalın gömülü kültürel kodlarını imdada çağırarak rahatsızlık duyulan süreçleri ve bu süreçteki aktörleri, dilin tamamında görülmesi bile kısıtlı ve dar bir çevreye hitap edip onları tahkir ederek değersizleştirmektir. Dolayısıyla hakaretler, hiç de önemsiz şeyler değildir, bilakis gündelik yaşamda önemsizleştirilmelerine karşın sosyo-politik anlamda çok şey söylerler. Hakaret içeren dilsel davranış ve ifadeler toplumsal etkileşimde merkezi bir rol oynadığı için belgelere dayalı kanıtların bulunduğu yerlerde, toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin siyasal karşılıkları hakkında üzerinde düşünülmeyi hak eder. Bu dili kullananın toplumdaki konumu, niyetleri, kabulleri, cari toplumsal normların gücü, aktörlerin birbirlerine karşı pozisyonları, kendilik algıları ve geçmişten devralınan zihniyet yapılarının siyasal niyetleri ve talepleri hakkında bilgi verir (Garrioch, 2021: 191-192). Buradan hareketle modernleşme sürecine dair üretilen islamcı lüğatin eleştirelliğinin sınırlarını zorladığı ve genel olarak dilsel alanı pejoratifleştirdiği ve yer yer onu zehirlediği söylenebilir. Dile böylesine bir müdahale ile oluşturulan lüğatin üreticilerinin kim ve niyetlerinin ne olduğu üzerine düşünülmesi gerekir. Çünkü modernleşme sürecinde kendiliğinden oluşan kavramların doğal seyrini ters yüz etmeyi hedefleyen bu lügati kim üretiyor? Bu üretimi yapanların statüsü nedir? Bu lügatle kim, kimlerle ve ne niyetle konuşuyor? Bu soruların uzun uzun cevapları verilebilir. Ancak gerçek olan şudur: Özne kullanımına sunulmuş lügatle bir söylemi gerçekleştirdiği zaman çeşitli statüler kazanabilir, çeşitli yerleri işgal edebilir ve bu sayede gerçekliğe müdahale eder (Foucault, 1999: 69-75). Durum böyle olduğu için islamcı lüğatin oluşumuna katkı yapan ulema, tarikat şeyhleri ve aydınlar mevcut kelimelere dair yaptıkları adlandırmalarla hitap ettikleri çevreleri ideolojik olarak belirledikleri gibi Althusser'in çağırma kuramına göre onları siyasal bir özne yapmışlardır. Aynı zamanda onlar bunu yaparken Austin'in dilin edimselliğini de kullanarak hitap ettikleri öznelere gerçekliği anlamlandırma süreçlerini kullanabildikleri atıf sisteminin kendilerine sunduğu imkanlardan faydalanarak belirlemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bir lügat sadece bir lügat olmanın dışında aynı zamanda gerçekliğe yapılan siyasal bir müdahaleyi içerdiği için ele aldığımız islamcı lügat de Cumhuriyet'le birlikte oluşmuş olan toplumsal ve siyasal gerçekliğe ideolojik kabuller, değerler, duyuş ve düşünüş biçimleri üzerinden müdahaleler yapmak istemiştir.

Victor Klemperer, Nazi Almanyası'ndaki gündelik değişimi incelediği *LTI (Nasyonal Sosyalizmin Dili)* adlı çalışmasında Nazizm'in insanların etine ve kanına tek tek kelimelerle, deyimlerle, cümle formlarıyla ve tekrarlarla girdiğini ve dili zehirlediğini söyler. "Dil sadece benim için nazmetmek ve düşünmekle kalmaz,

duygularımı da yönlendirir, kendimi ona doğallıkla, bilinçsizce bıraktığım oranda tüm ruhsal varlığıma yön verir. Peki ya gelişkin dil zehirli unsurlara dayanarak gelişmiş veya zehirli maddelerin taşıyıcısı kılındıysa? Kelimeler küçük arsenik dozlar olabilir. Farkında olmaksızın yutulurlar, bir etki yaratmıyor gibi görünürler ama bir zaman sonra zehir etkisini gösterir” (Klemperer, 2021: 25). İşte İslamcı lügati oluşturan kelimeler/kavramlar da böyledir ve bu kavramlar halihazırda var olan İslamcı öznelere ve yapıların, duyuş ve düşünüş biçimlerini, içinde olunan zaman ve mekandaki değişimlere ve bu değişimi sürdüren aktörlerin failliklerine karşı itirazların dillendirilmesini içeren “söylemsel oluşumları” (Foucault, 1999: 103, 144-153) ve duyarlılıkları yeniden anlamlandırarak gerçekliğe müdahale ederler. Anlama yapılan İslamcı bu müdahale ile oluşturulan lüğatin yarattığı duyarlılıklar doğrultusunda İslamcı zihin Tanzimat’tan Cumhuriyet’e ve özellikle de Cumhuriyet dönemi kişilerine, kurumlarına ve bir bütün halinde modern seküler toplumsal yaşayışa karşı duyguları, düşünceleri ve eylemleri biçimlendirir ve bu yönde bir kanaat inşa eder. Bu inşada İslamcı aydın ve tarikat önderleri, ideolojilerinin kendilerine verdiği dinsel ve dilsel imkanlar doğrultusunda Cumhuriyet karşıtı bir dille, mevcut kelimelerin içeriğini yeniden inşa etmişlerdir. Örneğin II. Abdülhamit ve Vahdettin algısını yeniden inşa ederken onları mistifiye eden bir içerikle Cumhuriyet karşıtı bir anlatı yaratmak istemişlerdir. Benzer şekilde Atatürk’e dair ürettikleri din temelli pejoratif ve vulger kelimelerin kullanımı da bir anti-Kahraman inşası biçimindedir. Aynı biçimde Cumhuriyet ve inkılaplara dair ürettikleri anlamlarla, bu kavramların içeriğini dini olarak doldurmak istemişlerdir. Bu çerçevede İslamcılar, mevcut kelimelerin içeriğini birbirini tekrar eden ama her seferinde içeriğe biraz daha detay ekleme yoluyla onu yeniden içeriklendirerek Cumhuriyet karşıtı İslamcı bir literatür ve lügat yaratmaya çalışmışlardır.

İslamcılığın üretmiş olduğu ve yukarıda örneklerini verdiğimiz kelimelerin/kavramların oluşturduğu lüğatin ideolojik yükleri çoğu zaman alenidir, popülerdir, muhalifliği üstüne düşünmeyenlerin bile rahatlıkla diline dolanabilir. Bu lügat çoğunlukla devletlüdür, ama daha çok sağcı ve özel olarak da İslamcıdır. Bu nedenle günümüz dünyasını belirleyen İslamcı iktidarın ruhunu aksettiren ve onun zihinsel ufku hakkında bilgi veren zengin bir araştırma alanı olabilecek sosyo-politik bir muhtevaya sahiptir (Bora, 2018: 8). Bu muhtevayı daha çok Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus devlet temelindeki seküler kuruluşundan duyulan kayıp algılarının ve bu toprakların asıl sahiplerinin kendileri olduğu kabulünün oluşturduğu hınç yüklü memnuniyetsizlikleri oluşturur. Çünkü her rejimin ve o rejimin ideolojisinin ardında her zaman belirli bir düşünme ve hissetme tarzı, bir takım kültürel alışkanlıklar, anlaşılmasız içgüdüler ve tam anlamıyla bilinmeyen itkiler olduğu gibi aynı biçimde ona muhalefet üreten

çevrelerin hasım gördüklerine yansıttıkları anlamları kendine rapteden kavram öbekleri vardır (Eco, 1998: 32-33). Bütün bu temayüllerle biçimlenen lügat, islamcılarının açıkça dile getirilmemiş niyetlerinin ifadeleri olduğu gibi aynı zamanda bu temayüllerin içerdiği anlamların da adı konulmamış ve üzerinde yeteri kadar çalışılmamış hafızasıdır.

4. SONUÇ

İslamcılığın kendini siyasal bir proje olarak örgütlemesinde oldukça etkin olan bir lügat vardır. İslamcı lügati oluşturan ulema, tarikat şeyhleri ve aydınlar Althusserci anlamda takipçilerini söylemsel olarak özne kılmak için onları çağırıştır. Bu çağrıya cevap verenleri ise “dava”ya özne kılmak istemiştir. Ayrıca bu lügati oluşturanlar dini, toplumsal ve siyasal temelde otorite konumlarıyla Austinci anlamda dilin performatifliğinden faydalanmışlardır. Onlar oluşturdukları lügatte Cumhuriyet’le ilişkili süreçlere, kişilere ve kurumlara dair var olan kelimeleri/kavramları yeniden içeriklendirerek Cumhuriyet karşıtı bir anlam inşa etmek istemişlerdir. Söylemsel olarak oluşturulan bu anlama göre Cumhuriyet’le birlikte yapılanlar İslamcı lügate göre “yas” olarak görülmüştür. Bu yasin içeriği ise Cumhuriyetle birlikte lağvedilen saltanat, hilafet, tekke ve zaviyeler, çok eşle evlilik, Osmanlı alfabesi vb. gibi İslamcı zihniyetin yücelttiklerini kaybetmenin telafi edilemeyen acısıdır. Bu çerçevede İslamcı failler ürettikleri lügatle, duyulan ideolojik acının yasını telafi etme amacıyla kelimeleri/kavramları yeniden adlandırmaya çalışmışlardır. Bundan murad edilen ise kelimelerin/kavramların genel kullanımlarındaki algıyı ideolojik olarak belirlemek ve böylece toplumsal ve siyasal gerçekliğe müdahale etmektir. Bu bağlamda İslamcı zihniyet açısından kelimeler/kavramlar ideolojik olarak var olan anlamlarının yeniden kurgulanması, düzeltilmesi ve yenilenmesi gereken söylemsel araçlar olarak görülmüştür. Modern bir tutum olan bu ideolojik yaklaşım hem yakın tarihi hem de içinde yaşadığımız zamanı belirlemektedir. Ancak bu yeniden içeriklendirmeyi anlamsal zenginlik olarak görmek mümkün değildir. Daha ziyade modernliğin insana sunduğu özgürleşme pratiklerini, kabul edilen geleneğin yaşaması adına kurban etmeyi içerir. Bu durum aynı zamanda gündelik yaşamın dil üzerinden yeniden nostaljik temelde tanzimini içerdiği gibi bireysel, toplumsal, kültürel ve siyasal büzüşmeyi de beraberinde getirme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle İslamcılarının zihniyetlerini hayata kaim kılmak amacıyla dolaşıma soktukları bu lügat basit bir karşı-dil ve karşı-anlam değildir. O aynı zamanda bir dinsel toplum ve iktidar talebidir. Bu haliyle İslamcı aydınların karşı-dil ve karşı-anlam inşası, izler kitlelerini düşünmeye çağırmadığı gibi onları daha çok verili otantik İslamcı anlamlarla olguların can yakan gerçekliğinden kaçmalarını kolaylaştırır. İslamcı lüğatin, anlamlarını kendilerine göre içeriklendirdiği kelimelerle ifade ettiği Cumhuriyet karşıtı anlamların bireye,

iradeye ve akla ne kadar hitap ettiği veyahut da bu anlamların İslamcı failer tarafından nasıl alımlandığını tam olarak bilmek mümkün değildir. Durum böyle olsa da bu lügat, kendini tarikat ağlarında konumlandıran ya da dinselliğini cemaatsel rabitalarla ülfet içinde tutan şakirtlere, müntesiplere ve “davanın mücahitleri”ne seslenmiştir. Bu ses, geleneksel dinsel ağlar ve onların modern versiyonlarının sivil toplum adıyla neşv ü nema ettiği yapılarda ve dini/millî içerikli basın yayın araçlarının müstakbel okurlarında belli oranda yankı bulmuştur.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (2015), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (İstanbul: İthaki Yayınları) (Çev. Alp Tümertekin).

Armağan, Mustafa (2006), *Abdülhamid’in Kurtlarla Dansı* (İstanbul: Ufuk Kitap).

Armağan, Mustafa (2014), *Cumhuriyet Efsaneleri* (İstanbul: Timaş Yayınları).

Arvâsî, Seyyid Abdülhâkim-i (2019), *Bütün Eserleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları) (Haz. Fuad Asım Arvas, Şaban Er).

Atıf, İskilipli Mehmet (2019), *Frenk Mukallitliği ve Şapka* (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Feridun Dinçer).

Austin, John Langshaw (2017), *Söylemek ve Yapmak* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. R. Levent Aysever).

Baker, Ulus (2020), *Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslam’da Huzur, Söylem ve Kanaat* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Onur Eylül Kara).

Berk, Bekir (1972), *Hakkın Zaferi İçin* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları).

Benslama, Fethi (2014), *İslam’ın Psikanalizi* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Işık Ergüden).

Bora, Tanıl (2018), *Zamanın Kelimeleri: Yeni Türkiye’nin Siyasi Dili* (İstanbul: Birikim Yayınları).

Bouthoul, Gaston (1975). *Zihniyetler* (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları) (Çev. Selmin Evrim).

Candan, Abdulcelil (2022), *Ulemanın Gücü* (Ankara: DiB Yayınları).

Chartier, Roger (1998), *Yeniden Geçmiş* (Ankara: Dost Kitabevi) (Çev. Lale Arslan).

Coward, Rosalind ve John Ellis (1985), *Dil ve Maddecilik* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Esen Tarım).

Çınar, Menderes (2005), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* (Ankara: Dipnot Yayınları).

Çınar, Menderes ve Ipek Gencel Sezgin (2013), “Islamist Political Engagement in the Early Years of Multi-Party Politics in Turkey: 1945–60”, *Turkish Studies*, 14 (2): 329–345.

Danişmend, İsmail Hami (1951), “Medeni Kanun derdi”, *Sebilürreşad*, 5 (112): 192.

Dittmer, Lowell (1977), “Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis.” *World Politics*, 29 (4): 552–583.

Doğan, D. Mehmet (2007), *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu* (Ebabil: Yazar Yayınları).

Doğan, D. Mehmet (2008), *Batılılaşma İhaneti* (İstanbul: Yazar Yayınları).

Eagleton, Terry (1996), *İdeoloji* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Muttalip Özcan).

Eco, Umberto (1998), *Beş Ahlak Yazısı* (İstanbul: Can Yayınları) (Çev. Kemal Atakay).

Edip, Eşref (1948), “Allah’ın İnayetiyle Sebilürreşad’a Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, 1 (1): 2-3.

Edip, Eşref (1950a), “Dini Siyasete Alet Edenler”, *Sebilürreşad*, 4 (77): 18-20.

Edip, Edip (1950b), “Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi”, *Sebilürreşad*, 4 (80): 66-72.

Edip, Edip (1950c), “Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica”, *Sebilürreşad*, 4 (91): 242-245.

Edip, Eşref (1950d), “Partilerin Din Siyaseti”, *Sebilürreşad*, 4 (76): 4.

Edip, Eşref (2012), *Kara Kitap* (İstanbul: Beyan Yayınları).

Foucault, Michel (1999), *Bilginin Arkeolojisi* (İstanbul: Birey Yayınları) (Çev. Veli Urhan).

Garrioch, David (2021), “On Sekizinci Yüzyılda Paris’te Sözlü Hakaret”, Burke, Peter ve Roy Porter (Der.), *Dilin Toplumsal Tarihi* (İstanbul: Isık Yayınları) (Çev. Kadriye Göksel): 171-192.

Kara, İsmail (2017), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 1 (İstanbul: Dergâh Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (1949), “İktidar ve Komünist”, *Büyük Doğu*, 4 (11): 2.

Kısakürek, Necip Fazıl (1946), “C.H.P.’ye Hitap”, *Büyük Doğu*, 1 (38): 8-9

Kısakürek, Necip Fazıl (1950a), “Hadiselerin Muhasebesi”, *Büyük Doğu*, 5 (22): 8-9.

Kısakürek, Necip Fazıl (1950b), “Allah Hizbi, Günün Gelmiştir!”, *Büyük Doğu*, 5 (30): 2.

Kısakürek, Necip Fazıl (1950c), “Sıçanı Gebertiniz”, *Büyük Doğu*, 5 (38): 2.

Kısakürek, Necip Fazıl (2003), *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2005), *Hücum ve Polemik* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2009), *Türkiye’nin Manzarası* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2011), *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2012), *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2013), *Başmakalelerim 1* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2014a), *Çöle İnen Nur* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2014b), *Hadiselerin Muhasebesi 2* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2014c), *Büyük Doğu Cemiyeti* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2016abcdef), *Çerçeve 1-2-3-4-5-6* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2017a), *ideolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2017b), *Dünya Bir İnkılap Bekliyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2017c), *Vesikalar Konuşuyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2019), *Put Adam* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2021a), *Sahte Kahramanlar* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2021b), *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Klemperer, Victor (2021), *LTI Nasyonal Sosyalizmin Dili* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Tanıl Bora).

Koselleck, Reinhart (2009), *Kavramlar Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Atilla Dirim).

Macit, Nadim (2003), “Bilginin İmkânı Bağlamında ‘Dini Otorite’”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4): 1-16.

Makdisi, George (1997), “İslam Toplumunda Otorite” (Çev. İsmet Kayaoğlu), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7: 109-121.

Mannheim, Karl (2002), *ideoloji ve Ütopya* (İstanbul: Epos Yayınları) (Çev. Mehmet Okyayuz).

Mardin, Şerif (1995a), *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Mardin, Şerif (1995b), *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Meeker, Michael E. (1991), “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”, *Tapper, Richard L. (Der.), İslam, in Modern Turkey* (London: I. B. Tauris): 189-219

Meşe, Ertuğrul (2018), “Sözleşme Dergisi, İslâmcı Aydınlar ve Özdüşünümsellik: ‘Zarurettten Demokrasi’nin Sınırları”, *Birikim*, 352: 51-65.

Meşe, Ertuğrul (2023), *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Metiner, Mehmet (1997), “İslam dininde çoğulculuk anlayışı”, Sözleşme, 1: 31-35.

Metiner, Mehmet (2016), “Yalnız değilsin büyük Reis, arkanda millet var!”, Star, (29.10. 2016)

Mısıroğlu, Kadir (1965/1992), Lozan Zafer mi? Hezimet mi?, Cilt 1, 3 (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (1976), “Başlarken”, Sebil, 1: 3.

Mısıroğlu, Kadir (1992a), Osmanlı'nın Dramı (İstanbul: Sebil Yayınevi).

Mısıroğlu, Kadir (1992b), Sarıklı Mücâhidler (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2004), Gurbet içinde Gurbet (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2010), Tahrif Hareketleri 1 (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2011), Bir Mazlum Padişah: Sultan Vahideddin (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2015), İslamcı Gençliğin El Kitabı (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2016a), Üstad Necip Fazıl'a Dair (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2016b), “28.05.2016 tarihli Cumartesi Sohbeti”, <https://www.dailymotion.com/video/x5twyqw> (27.01.2025).

Mısıroğlu, Kadir (2017), Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid Han (İstanbul: Sebil Yayınları).

Muchielli, Alex (1991), Zihniyetler (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Ahmet Kotil).

Müftüoğlu, Mustafa (1975), Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1 (İstanbul: Çile Yayınları).

Müftüoğlu, Mustafa (1979), Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2 (İstanbul: Çile Yayınları).

Müftüoğlu, Mustafa (19769, Yalan Söyleyen Tarih Utansın 3 (İstanbul: Çile Yayınları).

Müftüoğlu, Mustafa (1985), Tarihin Hükmü Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamid (İstanbul: Çile Yayınları).

- Nursi, Said (2014a), Emirdağ Lahikası (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014b), Hanımlar Rehberi (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014c), Kastamonu Lahikası (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014d), Mektubat (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014e), Şualar (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014f), Tarihçe-i Hayat (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2016), Sırr-ı İnnâ A'tayna Risalesi (İstanbul: Derin Tarih Kültür Yayınları).
- Ong, Walter J. (1995), Sözlü ve Yazılı Kültür (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Sema Postacıoğlu Banon).
- Öztürk, Mustafa (2024), İslam Kültürünün Yumuşak Karnı Kadın (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları).
- Purvis, Trevor ve Alan Hunt (2014), Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji ...” (Çev. Simten Coşar), Moment Dergi, 1 (1): 9-36.
- Sabri, Mustafa (2018a), Dini Müceddidler (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018b), Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018c), Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018d), İslam’da Tartışılan Meseleler (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018e), Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018f), Kemalistlerin Din Düşmanlığı (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2019), Kadın Meselesine Bakışım (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Çev. Mahmut Petek).
- Searle, John R. (2005), Toplumsal Gerçekliğin İnşası (İstanbul: Litera Yayınları) (Çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı).

Searle, John R. (2006), *Zihin Dil ve Toplum* (İstanbul: Litera Yayınları) (Çev. Alaattin Tural).

Serdengeçti, Osman Yüksel (1949), “Gülünç Hakikatler”, *Serdengeçti*, 7: 14.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1950a), “Genç Arkadaşlar!”, *Serdengeçti*, 10: 11.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1950b), “Bundan Sonra Serdengeçti”, *Serdengeçti*, 11: 3, 15.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1952), “Ocak Söndürenler Ocak Yakamazlar”, *Serdengeçti*, 14: 12.

Serdengeçti, Osman Yüksel (2008ab), *Bütün Eserleri 1-2* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları).

Serdengeçti, Osman Yüksel (2016), *Kara Kitap: Bir Devrin Yüz Karası* (İstanbul: Berikan Yayınları).

Sertkaya, İbrahim (2007), *Demokrasi Yolunda Bir Hayat Adnan Menderes* (İstanbul: Yağmur Yayınları).

Therborn, Göran (1989), *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev: İrfan Cüre).

Toprak, Binnaz (1981), *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill).

Tunaya, Tarık Zafer (2003), *İslamcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).

Tunç, Cihat (2006), “Nasslar Işığında Dini Otorite”, Yavuz, Yusuf Şevki (Der.), *Dini Otorite* (İstanbul: Ensar Neşriyat): 133-141.

Van Dijk, Teun A (2002), “The Interdisciplinary Study of News as Discours”, Jensen, Klaus Bruhn ve Nicholas W. Jankowski (Der.), *A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research* (London: Published by Routledge): 108-120.

Vesika (1976), “Medeni Kanun’un Medeni Cibilliyeti”, *Vesika*, 11: 10-12.

Yavuz, Yusuf Şevki (2006), “Kur’an-ı Kerim’de Dini Otorite”, Yavuz, Yusuf Şevki (Der.), *Dini Otorite* (İstanbul: Ensar Neşriyat): 25-34.