



Asef Bayat'ın Post- İslamcılık Kavramsallaştırması ve Türkiye'de Post-İslamcılık Tartışmaları

Elifnur ÖZTÜRK* İhsan TOKER**

Özet

Asef Bayat, İslamcılıkla ya da siyasal İslam'la ilgili araştırma yapan Olivier Roy ve Gilles Kepel gibi, İslam Devrimi sonrası süreçte önce İran'da, sonra diğer İslam coğrafyasında yaşanmaya başlanan -reform yanlısı yeni siyasi aktörler ve söylemlerin yaygınlaşması, dinin yorumlanmasında farklı yaklaşımlar ortaya koyan düşünürlerin görünür olmaya başlaması ve özgürlük, eşitlik kavramlarını öne çıkaran toplumsal hareketlerin etkisini artırması gibi- bazı siyasi, entelektüel ve sosyal değişimleri gözlemlemektedir. Ancak Bayat, Roy ve Kepel'den farklı olarak siyasal İslam'ın sonu teorisini kabul etmekten ziyade İslamcılıktaki yeni süreci tanımlamak adına post-İslamcılık kavramsallaştırmasını geliştirmektedir. Post-İslamcılık kavramsallaştırması zaman içerisinde, bu makalede Türkiye örneğine değinildiği üzere, çeşitli tartışmalara yol açmaktadır. Bu çalışmada Türkiye'de post-İslamcılığa dair tartışmaları görünür kılmak amacıyla literatür taraması yapılmakta, çeşitli düşünürlerin ve araştırmacıların gazete yazıları, makaleleri ve kitapları analiz edilerek görüşleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Araştırma sonucunda Türkiye'de post-İslamcılığa dair tartışmalarda bir çeşitlenmenin olduğu görülmektedir. Bu çeşitlenme, özette, kavramı reddedenler, kabul edenler ve olumsuz anlam yükleyerek kavramı değerlendirenler olmak üzere üç temel kategoride ele alınabilmektedir. Post-İslamcılık üzerine yapılan tartışmaların varlığını önemli görmekle birlikte, bu kavramın refleksif alandan çıkarılarak çok daha detaylı ve incelikli analizler eşliğinde kritik edilerek açıklanması gerekliliği güncelliğini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Post-İslamcılık, Asef Bayat, Türkiye.

Asef Bayat's Conceptualization of Post-Islamism and the Perspectives on Post-Islamism in Türkiye

Abstract

Asef Bayat observes some political, intellectual, and social changes, such as the spread of new reformist political actors and discourses, the emergence of thinkers who put forward different approaches to interpretation of religion, and the increasing influence of social movements that emphasize the concepts of freedom and equality, that began to take place in Iran and other Islamic geography after the Islamic Revolution. Bayat develops the conceptualization of post-Islamism to describe this new process in Islamism. In this study, a literature review has been conducted to indicate the perspectives on post-Islamism in Türkiye, attempts are made to reveal the opinions of various thinkers and researchers by analyzing their columns, articles, and books. As a result of this research, it is seen that there is a diversification in the perspectives on post-Islamism in Türkiye. This diversification can be briefly addressed in three basic categories: those who reject the concept, those who accept it, and those who evaluate it by attaching a negative meaning. While we accept that the existence of these perspectives is important, the necessity of taking this concept out of the reflexive field and explaining it critically with much more detailed and nuanced analyses remains up to date.

Keywords: Post-Islamism, Asef Bayat, Türkiye.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye, elifnurztrk@gmail.com

ORCID : 0000-0001-6185-9474

** Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye, iitoker@gmail.com

ORCID : 0000-0001-9033-9910

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz / To cite this article (APA):

Öztürk, E. & Toker, İ. (2025). Asef Bayat'ın Post-İslamcılık Kavramsallaştırması ve Türkiye'de Post-İslamcılık Tartışmaları *Küllüye*, 6(1), 41-60. DOI: 10.48139/aybukulluye.1581036

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
7 Kasım 2024	24 Şubat 2025	Araştırma Makalesi	41-60
7 November 2024	24 February 2025	Research Article	

Extended Abstract

Unlike Olivier Roy and Gilles Kepel, who advocate the theory of the end of political Islam, Asef Bayat accept the concept of post-Islamism which roots back to Islamism and does not indicate a rupture but a renewal and change in Islamism. For him, both Islamism and post-Islamism can make themselves visible in the same surroundings and even individual. Bayat finds the essence of post-Islamism in the change of religious interpretations, the strengthening of social movements, the prominence of the desire for democratization, and the spread of discourses such as justice and equality. He states that the discussions on the relationship between Islam and democracy should be read as a struggle for power. Therefore, post-Islamists are trying to create space for themselves in the political arena by using the idea that Islam is an inseparable with democracy. However, accordingly Bayat, the outcome of this struggle depends on which side aligns with the power of knowledge. Herein he evaluates that the contributions of intellectuals to the post-Islamist discourse is also important. Another significant point to consider in the post-Islamism debate is the power of civil movements. The strengthening of civil movements inevitably create change in political life and intellectual discourse (Bayat, 2015b).

It is seen that several academic studies have been written to evaluate the concept of post-Islamism in Türkiye. Almost all these studies, like Yusuf Evirgen (2021), Zeynep İrem Atalay-Üstün (2023) and Ali Haydar Beşer (2020)'s theses, Ali Kaya (2023) and Sümeyye Sakarya (2023)'s articles, refer to post-Islamism and critique its visibility in Türkiye in one way or another (political, social or intellectual). Unlike these studies, this article attempted to analyse the issue of how the diversified perspectives can be read and categorized. To demonstrate that a literature review was conducted, and a descriptive analysis was attempted to be presented based on researchers' and thinkers' columns, articles and books.

Yasin Aktay (2000) does not accept the idea of 'the end of political Islam'. According to him, the change on attitude or discourse of Islamism does not indicate a breaking off but shows its structure that makes it normal to speak out sensitivities (Aktay, 2013; 2014). Sümeyye Sakarya (2023) rejects the discourse of the end of political Islam and 'the conceptualization of post-Islamism'. According to her, if there is an end, it should also be valid for post-Islamism, and this represents that it should be argued that a 'post-post-Islamist' era has been started (Sakarya, 2024). Nilüfer Göle (2000; 2012) observes that there has been a change in Islamism in the political and public sphere and admits and utilises the concept of post-Islamism to explain this change. And she states that the AK Party demonstrates the change in Islamism in Türkiye and reveals the existence of an 'Islamist bourgeoisie' formed with the AK Party. But for her, this bourgeoisie has taken on a structure that transcends politics and even separates from it (Göle, 2013). It is seen that Nuray Mert (2011; 2020) emphasizes that the concept of post-Islamism should be approached critically because it originates from the West and is coming from a limited perspective such as the transfer of Islamism from the political sphere to the social sphere. Ercan Yıldırım (2016) highlights the concept of 'neoliberal Islamism' to represent the

political and social changes in Islamism and attributes a negative meaning to this change. Therewithal, it is seen that he accepts and uses the concept of post-Islamism by attaching a negative meaning to devalue Islamism (Yıldırım, 2019). Atasoy Müftüoğlu (2017) argues that there is a change in Islamism that can be perceived negatively, and this change is based on individualization, individual religiosity, intellectual dilemmas, secularization and capitalism. He also acknowledges the existence of the concept of post-Islamism by filling it with negative content such as the suppression of Islamism, passivity and sectarianism (Müftüoğlu, 2016).

Consequently, as seen above, there is a diversification in the perspectives on post-Islamism in Türkiye. However, it is possible to analyse this diversification in three categories: those who reject the concept (Aktay, Sakarya), accept it (Göle) and evaluate the concept by giving it a negative meaning (Mert, Yıldırım, Müftüoğlu). Beşer states that the concept of post-Islamism in Türkiye is mostly rejected or critically addressed on the grounds that the concept is shaped through the thesis of the end of Islamism (2020, p. 124). When these three categories are examined, it is seen that rejecting the concept and critical approach toward it are the majority. This situation necessitates the re-analysis of Asef Bayat's studies on post-Islamism.

Giriş

Post-İslamcılık, başta İran olmak üzere İslam coğrafyasında yaşanan siyasi (reform yanlısı yeni siyasi aktörler ve söylemlerin yaygınlaşması), entelektüel (dinin yorumlanmasında farklı yaklaşımlar ortaya koyan düşünürlerin daha görünür olmaya başlaması) ve sosyal (özgürlük, eşitlik gibi söylemleri öne çıkaran toplumsal hareketlerin etkisini artırması) değişimleri vurgulamak için ortaya konan bir kavramdır. Post-İslamcılık kavramının tezahürlerini İslamcılık üzerine yürütülen tartışmalarda bulmak mümkündür. Bu sebeple post-İslamcılığın anlaşılabilmesi adına öncelikle İslamcılık kavramının ve onda yaşanan değişimlerin ilgili yazarlar olan Olivier Roy, Farhad Khosrokhavar, Gilles Kepel ve Asef Bayat tarafından nasıl algılandığını ortaya koymak gerekir.

Olivier Roy, 1992 yılında Fransızca olarak kaleme aldığı “L’Echec de l’Islam politique” (Siyasal İslam’ın İflası) adlı eserinde siyasal İslam’ı ve siyasal İslam’ın karşılaştığı başarısızlıkları ortaya koymaya çalışmıştır. O, İslamcılığı özellikle ‘öze dönüş söylemi’ çerçevesinde, Hasan El Benna ve Ebul Ala Mevdudi’nin önderliğinde “*İslam’ı siyasal bir sistem olarak tanımlamaya çalışan yeni bir düşünce hareketi*” olarak nitelemiştir (Roy, 2005, ss. 10-11). ‘Modern İslamcı hareket’ İslam’ı hem din hem ideoloji olarak temel alması hem de eylemliliğe sahip olması dolayısıyla geleneksel İslamcı hareketten ayrılmış, “*Batı’ya ve Orta Doğu’daki rejimlere karşı muhalefeti alevlendirme*” görevini üstlenen bir hareket olarak algılanmıştır (Roy, 2005, s. 9). İslami hareket zamanla çeşitli başarısızlıklarla karşılaşmıştır. İslamcılığın siyasal anlamda köklü değişimlere yol açacak yeni bir söylem ve eylem geliştirememesi bu başarısızlığın bir nedenini oluşturmuştur. Elbette İslamcılık siyaset sahnesinde tamamen yok olmamıştır ancak yönetimlerle bütünleşmiş ve sıradanlaşmıştır. “*İslamcılık, yeni siyasal biçimler*

yaratamadan, yalnızca İslami hukuku, şeriatı yeniden kurmaya çalışan bir yeni-fundamentalizme dönüş”müştür (Roy, 2005, s. 12).

İslamcı hareketin bir diğer başarısızlığı özgün bir ekonomik söylem oluşturamamasından kaynaklanmıştır. ‘İslami ekonomi’ doktrini “... *sosyalizasyon ve üçüncü dünyacı bir devletçiliği (Humeyni dönemindeki İran) ya da üretimden çok spekülasyona yönelik bir ekonomik liberalizmi allayıp pullayan bir hamasetten başka bir şey*” ortaya koymamıştır (Roy, 2005, s. 12). Roy’a göre İslamcılık düşünsel anlamda da bir başarısızlık yaşamıştır. Roy bu başarısızlığın sebebini siyaset ve erdem arasındaki ilişkide aramıştır. Siyasetin sadece ahlaki bir unsur olarak görülmesi bu hareketleri geleneksel olanla benzer kılmış yani fikir olarak gelenekselin bir tekrarını yansıtmıştır. Tarihsel bağlamda siyasal İslam ne yeni bir toplum inşasını gerçekleştirebilme ne de ekonomik anlamda yeni bir tavır ortaya koyabilme noktasında başarılı olabilmıştır. Siyasal İslam artık küresel bir güç olmaktan çıkarak toplumsal bir alana sıkışıp kalmıştır (Roy, 2005, ss. 12-13). Roy’a göre bu başarısızlıklar ‘siyasal İslam’ın iflas’ ettiğini göstermiştir.

Olivier Roy, Farhad Khosrokhavar ile kaleme aldıkları “İran Bir Devrimin Tükenişi”nde 2000 yılında İran’da yapılan seçimleri değişimin bir ifadesi olarak okumaktadır. Ona göre seçimlerde İslami söylemin egale edilmesi ya da İslami söylemlerde bulunan kimselerin seçilmeyerek siyasetten uzaklaştırılması demokratik bir sekülerizasyon döneminden geçildiğini ortaya koymaktadır. Ruhban sınıfı içinde meydana gelen parçalanmalar sonucunda gelenekçiler artık demokrasinin ‘ideolojik bir İslam’ ile bir arada yürüyemeyeceği fikrini benimsemektedirler (Khosrokhavar & Roy, 2013, ss. 7-8). Khosrokhavar ve Roy’a göre siyasal İslam’daki yumuşama ve demokratikleşme ile el ele giden süreci anlatan post-İslamcılık, yeni sosyo-ekonomik yol alışla derinleşme imkânı bulabilmektedir. Bunların yanında post-İslamcılık, onlara göre, sivil toplumla ve entelektüellerle ilişkili, demokrasi, bireysel dindarlık, sekülerizasyon temalarıyla doğrudan bağlantılı bir kavram olarak değerlendirilmelidir (Khosrokhavar & Roy, 2013, ss. 15-16).

Roy’a göre İslamcı hareket ‘ana akım sağ muhafazakâr hareketlere’ dönüşmekte, bu sebeple siyasal İslamcılar marjinal gruplar haline gelmekte ve fazlaca güç kaybetmektedirler. Ona göre, post-İslamcılığın Türkiye’deki örneğini AK Parti oluşturmaktadır. AK Parti hem İslam’ın demokratikleşmesine yol açmakta hem de Türkiye’de demokrasinin iyice yerleşmiş olması nedeniyle varlığını devam ettirebilmektedir (Roy, 2004). AK Parti’nin seçmen kitlesinin de sekülerleştiğini savunan Roy (2020), İslam’a ilişkin yaşanan tartışmaların azaldığını söylemekte ve bunun nedenlerini İslamcı entelektüellerin geri çekilmesine, Türk toplumunun açık bir toplum olmasına ve AK Parti’nin İslamcı hareket ve cemaatlerle bağlantıların zayıflamasına dayandırmaktadır. Ona göre siyasal İslamcılığın sonu yeni neslin eski neslin söylemlerini kabul etmemesi ve davranış kalıplarını tatbik etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunun bir örneğini ise Arap Baharı oluşturmaktadır. Özellikle Arap Baharında gözlemlenen ideolojik yoksunluk ve öncü bir liderin olmaması gibi durumlar ona göre siyasal İslam’ın iflasını kanıtlamakta ve yeni bir döneme geçişi göstermektedir (Roy, 2020). Tekrar

vurgulamak gerekirse ona göre günümüzde de siyasal İslam'ın iflası teorisi geçerliliğini korumaktadır. Geçmişte bu iflas İslamcı hareketteki yenilik getirmeyen söylem ve adımlarda aranabilirken günümüzde İslamcılıkta ve İslamcılarda gözlenen siyasal ve entelektüel değişimlerde ve Arap Baharı gibi toplumsal süreçlerde bulunabilmektedir.

Gilles Kepel, siyasal İslam'ın Kur'an ve sünnet temelli bir siyasi sistem kurma hedefinin olduğunu ifade etmektedir. İslami devlet, hukuk sistemini şeriat üzerinden kurmayı amaçlamaktadır (Kepel, 2018). İslamcı hareket ilk olarak ideologlar eliyle şekillendirilmekte, 1970'lerden itibaren ise toplumlarda yankı uyandırmaya başlamaktadır. 1979 Devrimi ile iki zıt İslamcı akım ortaya çıkmaktadır; İran'daki radikal İslam ve Suudi Arabistan'daki muhafazakâr (geleneksel) İslam (Kepel, 2001, s. 14). Tabilerine 'Asr-ı Saadete' dönme sözü veren İslamcılık, otoriterleşen, yolsuzluğa boğulan 'aşınmış rejimlere' karşı çıkmasıyla güç toplamakta ve toplumları mobilize etme imkanına kavuşmaktadır. Ona göre İslamcı hareketteki değişim Afganistan Savaşı ile belirgin hale gelmektedir. Bu savaşta 'hem radikal, hem ılımlı bütün militanlar' bir araya gelmekte, bu yönleriyle millet odaklılıktan İslamcılığa geçişi simgelemektedirler. Bu İslamcı hareket sadece Müslüman coğrafyayla sınırlı kalmamakta Batı'ya da uzanmaktadır (Kepel, 2001, ss. 15-17). Bunun yanında İslamcı hareket Doğu Bloku'nun yıkılması ile Orta Asya ve Kafkasya'ya doğru da bir yayılım göstermektedir. Ancak son kertede 1990'lı yıllarda İslamcılık isteneni vermemekte, bu hareket içinde olanlar birbiri içinde bir mücadeleye girerek güç kaybetmeye başlamaktadırlar. Özellikle 1997 ve sonrası dönem "*İslamcı koalisyonun birçok toplumsal aktörünün*" bu koalisyondan ayrılmak için çabaladığı bir süreci yansıtmaktadır (Kepel, 2001, s. 20).

1990'lardan itibaren Müslüman coğrafya artık Batı ile kaynaşarak modernleşmektedir. İslamcılığın bu düşüşü ile 'müslüman demokrasiye' geçiş yaşanmaktadır (Kepel, 2001, ss. 13-14). Sonuç olarak Kepel'e göre günümüzde tek bir siyasal İslam'dan bahsetmek mümkün olmamaktadır. Siyasal İslam'ın biri radikalliğe diğeri ise çoğulculuğa kayan ve birbirine uymayan iki farklı eğilimi bulunmakta ve bu da siyasal İslam'ın gerilemesine yol açmaktadır (Kepel, 2018). Ona göre siyasal İslam üç evreden oluşmaktadır; 1997 yılında Afganistan'da başarısızlıkla sonuçlanan cihatçı hareketler evresi, 11 Eylül saldırılarının gerçekleşmesine yol açan ve yine başarısızlıkla sonuçlanan 'düşmanla uzaktan savaşma evresi' ve yine başarısızlığa doğru yaklaşan 'Avrupa merkezli, Avrupa ile Ortadoğu arasında gidip gelen ve tepeden değil tabandan gelen cihatçı hareket evresi'. Arap Baharı ile ivme kazanacağı düşünülen siyasal İslam'ın bekleneni verememesi ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin modernleşme yanlısı adımları da siyasal İslam'da bir çatırdamanın olduğunu göstermektedir (Kepel, 2018).

Asef Bayat'a göre ise İslamcılık yani siyasal İslam 1970'lerde etkisini arttırmaktadır. "*Bayat'a göre İslamcılığın temel amacı toplumsal kalkınmadan ziyade İslami bir devlet kurmak, bu devleti İslami yasalar ile yönetmek ve 'ideolojik bir cemaat' oluşturmaktır*" (2015, s. 40). Ona göre 1979 İslam Devrimi ile İran'da tepeden inmececi bir 'İslamcılaştırma' süreci yürütülmeye başlanmıştır (Bayat, 1996, s. 43). Köklerini Şii On İki İmamlığından alan 'Velayet-i Fakih' doktrininin anayasaya entegre edilmesi, İslam hukukunun üstünlüğünün vurgulanması, parlamentonun oluşturulması ve yasaların

kabulü noktasında Fakih tarafından belirlenmiş on iki kişiden oluşan 'Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin' gücünün devrim sonrası siyasette etkili olması, yeni İran İslamcılığının hüviyetini oluşturmuştur. Kadın haklarının geri bırakılması, eğitim sisteminin İslamileştirilmesi, gündelik hayatın giyim-kuşam, yeme-içme alışkanlıklarından tutun filmler, diziler, televizyon programları, tatillere varıncaya kadar düzenlenmesi bu İslamcılaştırma sürecinin ana noktalarını ortaya koymuştur (Bayat, 1996, s. 44). İslamcılık adına atılan tüm bu adımlar bir süre sonra ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır.

Olivier Roy'un 'siyasal İslam'ın iflasi' olarak tanımladığı süreci merkeze alarak Bayat, aslında İslami aktivizmin ve söylemin sona ermediğini ifade etmektedir. İslam coğrafyasında din, siyaset üzerindeki etkisini sürdürmektedir (Bayat, 1996, s. 43). Ancak İslamcı ekonominin başarısızlıkları, İran-İrak Savaşı süreci ve sonrası toplumsal memnuniyetsizliklerin artması ve Humeyni sonrası ideolojik boşlukların meydana gelmesi İslamcılığın sürdürülebilirliğini zedelemektedir. Bu da post-İslamcı bir geçişe yol açmaktadır (Bayat, 1996, ss. 44-45). Ona göre sistematikleştirme gayretinde olduğu post-İslamcılık kavramının geleceği, ki bu kavram daha muhafazakâr kesimlerce eleştiriye tabi tutulmaktadır, siyasal ve toplumsal değişim ele alındığında başta İran olmak üzere İslam coğrafyası için yeni bir dönemin başlangıcına işaret edebilmesi açısından önem arz etmektedir (Bayat, 1996, s. 52).

Türkiye'de post-İslamcılığın mahiyeti üzerine değerlendirme yapma noktasında çeşitli akademik çalışmaların kaleme alındığı görülmektedir. Yusuf Evirgen'in "The AK Party's Ideological Shift: From 'Post-Islamism' to 'Muslim Nationalism'" (AK Parti'nin İdeolojik Kayması: Post-İslamcılıktan Müslüman Milliyetçiliğine, 2021) başlıklı yüksek lisans tezi ve Zeynep İrem Atalay-Üstün'ün "Post-Islamist Political Parties as Agents of Democratization in Muslim-Majority Countries" (Çoğunluğun Müslüman Olduğu Ülkelerde Demokratikleşme Aracı Olarak Post-İslamcı Siyasi Partiler, 2023) isimli doktora çalışması siyaset ve siyasal partiler üzerinden post-İslamcılığı değerlendirmeye gayret etmektedir. Bu tezlerin yanında Ali Haydar Beşer, "1990 Sonrası İslâmcıların Siyasal Söylem Farklılığı" başlıklı doktora tezinde bazı araştırmacılara (İhsan Dağı, Akif Emre, Mustafa Bölükbaşı gibi) atıf yaparak post-İslamcılığın Türkiye'de nasıl algılandığını ortaya koymaktadır. Ali Kaya 2023 yılında yayımlanan "Türkiye'de İslamcılığın Dönüşümü: Post-İslamcılık ve Sınırlılıkları" adlı makalesinde, Nilüfer Göle, İhsan Dağı, Menderes Çınar gibi araştırmacıların post-İslamcılık kavramsallaştırmasını nasıl kullandıklarını ifade etmektedir. Ona göre, bu araştırmacılar AK Parti'nin merkez sağa yaklaşarak post-İslamcı bir yapıya büründüğünü kabul etmektedirler. Kaya araştırmacıların bu kabulünün İslamcılıktan kopuş olarak açıklanabileceğini de vurgulamaktadır. Sümeyye Sakarya ise "Bir Unutuluş Serüveni: İslamcılık, Post-İslamcılık ve Siyasal Üzerine Notlar" makalesinde hem post-İslamcılık kavramını hem de siyasal İslam'ın sonu söylemini eleştirmektedir.

Bu çalışmaların hepsi neredeyse bir yönüyle post-İslamcılığa ve onun Türkiye'deki görünürlüğüne atıf yapmaktadır. Ancak bu çalışmalarda çoğunlukla Türkiye'de post-İslamcılığa dair farklı perspektiflere yer verme geri planda bırakılmaktadır. Bu makalede

Türkiye’de post-İslamcılık üzerine yürütülen tartışmaların araştırmacılar tarafından nasıl yorumlandığı analiz edilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada çeşitlenen yorumların ve analizlerin nasıl kategorize edilebileceği hususu da değerlendirmeye alınmaktadır. Bu çalışmada Türkiye’de post-İslamcılık tartışmalarının kategorizasyonu araştırmacıların ya da akademisyenlerin gazete yazıları, makaleleri ve kitapları kullanılarak bu kavrama yükledikleri anlamlar ışığında ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Bu makalede Türkiye’de post-İslamcılığa ilişkin tartışmaların nasıl ilerlediğini ortaya koyabilmek adına literatür taraması yapılarak betimsel bir analiz sunulma gayretinde bulunulmuştur. Ancak bu analizden önce post-İslamcılık kavramını sistematik bir şekilde tanımlama gayretinde olan Asef Bayat’ın fikirleri kendi metinleri temel alınarak belirtilmiştir. Asef Bayat’ın bu kavramı sistematik olarak tanımlama gayretinin yanında post-İslamcılık kavramını İslamcılığın sonu tezinden ziyade yeniden farklı bir dille başlangıcı olarak açıklaması onun fikirlerine öncelik verilmesini gerekli kılmıştır. Bu açıdan kendisinin içerisinden çıktığı İslam coğrafyasında yaşanan değişimlere farklı bir okuma sunduğu düşünülmüş ve fikirleri öne çıkarılmıştır.

Asef Bayat’ın Post-İslamcılık Kavramsallaştırması

Asef Bayat, post-İslamcılığı 1990’ların ikinci yarısından itibaren İran’da belirmeye başlayan ve İslamcılığın hem içsel hem de dışsal etkilerle değişen yüzünü gösteren bir unsur olarak değerlendirir (2015b, s. 42). Bayat’a göre post-İslamcılık İran’da kendisini üç şekilde görünür kılar: Tahran’daki modern şehirleşme projesi, Abdülkerim Süruş gibi entelektüellerin içinde bulunduğu reform yanlısı ‘alternatif düşünce hareketlerinin’ ortaya çıkışı ve ‘İslami feminizmin’ yükselmesi (1996, ss. 46-49). İslamcılar yönetici konumuna geçtiklerinde kendi iktidarlarını meşrulaştırma, gerekçelendirme ve kurumsallaştırma sürecinde kendi sistemlerine içkin olan bazı sıkıntılarla ve yetersizliklerle karşı karşıya gelirler. Bunları düzeltme noktasında attıkları adımlar sonucunda da eleştirilere maruz kalmaya başlarlar. Bu sebeple İslamcı elitler hem kendi iç sıkıntıları ve yetersizlikleri hem de toplumsal bazı istekler dolayısıyla kendilerini yenilemeye, dönüştürmeye çalışırlar ve bu yenilenme çabası İslamcılık üzerinde bir dizi niteliksel değişime yol açar (Bayat, 2015b, s. 42). “*İran ve Irak arasındaki savaşın sona ermesi (1988), Ayetullah Humeyni’nin ölümü (1989) ve İran’daki Cumhurbaşkanı Rafsancani’nin yönetiminde savaş sonrası yeniden yapılanma programı*” gibi adımlar onun post-İslamcılık kavramının temelini oluşturur (Bayat, 2020).

Bayat (2020), post-İslamcılık kavramını yalnızca değişimin nedenlerini göstermek maksadıyla değil, bunun yanında “*sosyal, politik, entelektüel alanlarda İslamcılığın ötesine geçmenin gerekçesini ve yöntemlerini kavramsallaştırmak ve strateji geliştirmek için bilinçli bir proje*” olarak açıklamaktadır. Bayat’ın bir değişimi göstermek amacıyla sistematikleştirme gayretinde olduğu bu kavram, İslam karşıtı, gayri İslami ya da laiklik yanlısı bir proje olarak okunmaktan ziyade “*dinselliği ve hakları, inanç ve özgürlüğü, İslam’ı ve özgürlüğü (dindâri ve âzâdi) birleştirme çabası*” olarak algılanmalıdır (2015b, s. 44). Bayat ileri sürdüğü post-İslamcılığın bireysellik, demokrasi, özgürlük ve modernlikle ilişkilendirilmiş yeni bir İslami söylem olarak anlaşılması gerektiğini

savunmaktadır. Bir diğer ifadeyle ona göre, İslamcılığın geleneksel kodlarında yer alan görev bilinci, otoriteye bağlılık, kutsal metinler ve geçmiş bilinci yerini, post-İslamcılıkla birlikte hak kavramına, çoğulculuk düşüncesine, tarihselliğe ve gelecek bilincine devretmektedir (Bayat, 2020).

Bayat, İslamcılık ve post-İslamcılığın bir değişimi ve farkı ortaya koyan iki ayrı ideoloji olarak tanımlandığını ifade etse de bunların birbirini tamamen dışlayan ve yok sayan süreçler olarak okunamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre “... *gerçek dünyada birçok Müslüman her iki söylemin veçhelerine eklektik ve eş zamanlı bir biçimde bağlı*” olabilmektedir (Bayat, 2015b, s. 47). Buradan yola çıkarak post-İslamcılığın bir zihniyet yapısı olarak ortaya çıkması ve yayılmasının İslamcılığın sonunun geldiği anlamını taşımayacağını altını çizmektedir. Aksine “*eş zamanlı İslamlaşma ve post-İslamlaşma süreçlerine tanık*” olmanın mümkün olduğunu göstermektedir (Bayat, 2015b, s. 47).

Bayat'a göre post-İslamcılığın genişlemesi için arkasında güçlü bir toplumsal hareketi getirmesi gerekmektedir. Bir diğer ifade ile post-İslamcılığın yayılması Müslüman toplumların demokratikleşmesinin önünü açacak güçlü ve yönetimi ele geçirme kabiliyeti olan bir sivil topluma sahip olmasına bağlı olmaktadır (Bayat, 2015b, ss. 47-48). Bu çerçevede post-İslamcılık sadece siyasi alanda yaşanan değişimleri tanımlamak amacıyla kullanılmamakta, aynı zamanda toplumsal bir hareketi açıklamak maksadıyla da dolaşıma sokulmaktadır. Arap Baharı bunun bir örneğini oluşturur görünmektedir. Arap Baharını deneyimleyen bölgelerde bir yandan toplumda bir dinamizm -okuma yazma oranındaki, kent nüfusundaki, genç nüfustaki artış, neo-liberal ekonomik politikalarla sınıf farklılıklarının derinleşmesi ve küreselleşme ile gelen farklılaşma- söz konusuysen siyasi alanda her geçen gün daha da otoriterleşen ve toplum üzerindeki baskısını artıran bir yönetim söz konusu olmaktadır. Toplumda meydana gelen değişimler otoriter rejimleri sorgulamaya başlayan siyasi aktörlerin ortaya çıkmasına yol açmakta, bu da değişimi körükleyen ana etmen haline dönüşmektedir (Bayat, 2011).

Bayat, post-İslamcılık kavramını geliştirme sebebinin İslam'ın demokrasi ile uyumunu tartışmak olmadığını aksine esas amacının Müslümanların İslam'ı hangi gerekçelerle, demokratik değerlerle nasıl hercümerç ettiğini ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmektedir (2015a, s. 119). Bunu da dini özgüçülük vurgusu çerçevesinde değerlendirmelerde bulunarak ortaya koymaktadır. Dini özgüçülüğün derinleşmesine yol açan üç temel unsur bulunmaktadır. Bunların başında oryantalist düşüncenin Müslüman toplumları açıklama noktasında baskın olarak kullanılmaya devam etmesi sonucunda oluşan tepkiler gelmektedir. Bunun yanında yerel otoriter rejimlerin ABD ve Batılı devletlerce desteklenmesi ve muhafazakâr ve demokratik olmayan toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ve yaygınlığı da bu düşüncüyü ciddi bir şekilde beslemektedir (Bayat, 2015b, s. 32). Bayat'a göre İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı tartışması dini özgüçülük ile ortaya çıkan esas mesele olarak belirlemektedir.

Bayat'a göre İslam doğası gereği demokratiktir gibi bir söylem, İslami iktidar düşüncesini demokratik kılmaya yönelik bir siyasi mücadele alanı olarak belirir ve böyle

bir söylemin genellikle entelektüel bir çabanın ürünü olarak okunması gerekir. Ona göre asıl “*zorlu iş demokratik yorumlara maddi güç kazandırmak, bunları popüler bilinç ile bir araya getirmektir*” (Bayat, 2015b, s. 37). Bayat’a göre sadece söylemin güçlü ve doğru olması yetmez. Çoğunluğun ve gücün nerede ve kimde olduğu bilginin ve söylemin gücünün kimin elinde bulunduğunu gösterir niteliktedir. “*İslâm ile demokrasinin uyumu ya da uyumsuzluğu... demokratik bir din isteyenlerle bunun otoriter bir biçimi peşinde koşanlar arasındaki güç dengesidir. İslamcılık ve post-İslamcılık bu iki toplumsal gücün hikâyesini anlatır*” (Bayat, 2015b, s. 37).

Bayat, post-İslamcı düşünün şekillenmesinde ve halk tabanına, çeşitli zümrelere (kadınlar, gençler vs.) yayılmasında da etkili olan en temel sınıfın dini entelektüel sınıf olduğunun altını çizmektedir (2015b, s. 151). Bu entelektüellerin temel amacı dini metinleri yeniden bir okumaya tabi tutarak siyasaya karşı yeni bir söylem geliştirmektir. Ancak bu yeni söylem dilinin bir sekülerleşme isteğinden ziyade “*bir dizi din adamı ve dinî fikirli entelektüelin asli dini siyasal tahakküm aracı olarak kullanılmış olan bir toplumda dinin kutsallığını ve devletin rasyonelliğini sağlamak üzere bir girişim*” olarak okunması gerekmektedir (Bayat, 2015b, s. 152). Bununla birlikte böyle bir entelektüel hareketin bir İslam reform hareketi olarak ele alınabileceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda post-İslamcı söylemin esas aldığı meseleler “*teoloji, içtihat bilimi, dinî kurumlar ve din ile devletin birleşmesi*” temelinde gerçekleşmektedir (Bayat, 2015b, s. 152). İslam reformu olarak değerlendirilebilecek post-İslamcı söylem hem bizzat İslamcılığın içinden hem de egemen söylemin ana eksenini dışından kaynağını almaktadır.

Bayat, Türkiye’de post-İslamcılığa ilişkin olarak da bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Ona göre Türkiye’de İslamcılık ve İslamcılardaki değişim çok köklü olmamıştır. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti’nde İslamcılar hiçbir zaman İslami devlet kurmayı amaçlamamıştır. Türkiye’de İslamcıların temel amacı çoğunlukla katı Kemalist rejim karşıtı söylem geliştirmek olmuştur. Onlar bu rejime karşı ‘laikliği derinleştirme, çoğulculuk ve sekülerleşme’ vurgusu yapmışlardır (Bayat, 2013, s. 10). Bu nedenle olmalıdır ki Bayat, Türkiye’de siyasi yaşamda süregiden post-İslamcı bir söylem ve tavır olduğunu ifade etmiştir. “*Türkiye tipik İslâmcı siyaseti hemen hemen hiç tecrübe etmedi; onun yerine ana dinî partileri (Refah, Fazilet ve özellikle Adalet ve Kalkınma partileri) büyük ölçüde seküler demokratik bir devlette dindar bir toplumu savunan post-İslâmcı bir yönelim sergilediler*” (Bayat, 2015b, s. 310).

Bayat, post-İslamcılık kavramına karşı getirilen bazı eleştirilere de değinmektedir. Bu eleştirilerin temelinde post-İslamcılığın Avrupalı araştırmacılar tarafından üretildiği ve kullanıldığı, siyasal İslamcılık olarak değerlendirilen bir İslamcılık türünde gerçekleşen değişim merkeze alınarak oluşturulduğu fikri yatmaktadır. Bu eleştiriye yönelenlere göre dönüşüme uğrayan temel unsur, post-İslamcılık söylemine dahil edilen ve değişimin öncü faktörü olarak sayılan siyasal İslam değil onun ‘sadece belirli bir radikal devrimci versiyonunu’ içermektedir (Bayat, 2020). Bir diğer söyleyişle bu kavramın kapsayıcılığına ilişkin şüpheler bulunmaktadır. Bu karşı çıkışı geliştirenlere göre post-İslamcılık kavramı ile değerlendirilen dönüşüm olgusu sadece ‘İslamcı siyasetin bir varyantına’ işaret etmektedir. Bu bağlamda Asef Bayat geliştirmiş olduğu

bu kavramın bir nevi yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre post-İslamcılık kavramı “...analitik bir kategoriden ziyade ampirik bir kategori olarak sunuldu ve algılandı” (Bayat, 2020). Oysa bu kavram “hem bir durumu hem de ana bir hareketin... içinde somutlaşan bir proje”yi anlatmaktadır (Bayat, 2020).

Türkiye’de Post-İslamcılık Tartışmaları

Bayat'ın post-İslamcılık kavramsallaştırmasını aktardıktan sonra Türkiye’de bu kavram üzerine tartışmanın nasıl şekillendiği ele alınabilir. Ancak bundan önce Sinem Arslan'ın İslamcı söylemin değişik evrelerde dönüşüm geçirdiğini ifade ettiği fikrini ortaya koymak, aslında İslamcılıkta yaşanan değişimlerin sadece bugün değil tarihin belirli dönemlerinde de bazen aşırılaşarak bazen ise daha yumuşayarak yaşandığını bir kez daha vurgulamak açısından gereklidir. Bu özet aynı zamanda İslamcılık evresinden post-İslamcılık evresine geçişi görebilmek açısından da önemlidir.

Sinem Arslan’a göre İslamcı söylemi değiştiren kırılmalardan biri Soğuk Savaş ve sonrası dönemde olmuştur. Soğuk Savaş döneminde radikal bir İslami söylem oluşmuş ve İslamcılık siyasal mücadele alanına taşınmıştır. “*Böylece 19. yüzyılda İslamcı söyleme hâkim olan devleti kurtarma fikri, yerini 20. yüzyılda devlet kurma fikrine bırakmıştır*” (Arslan, 2022). İslamcı söylemde büyük dönüşüme yol açan bir diğer etken İran’da gerçekleşen 1979 Devrimi olmuştur. Uzun zamandan beri siyasi alandan uzak kalmış olan İslamcılık kendisini yeniden gösterme imkânı bulmuş hatta bir devlet yapılanması haline gelmiştir. İslamcı söylemde bir diğer önemli değişim 1990 sonrası dönemde olmuştur. Bu dönemde radikallik ya da uzlaşmazlık yerine daha ılımlı bir yaklaşım ve söylem inşa etme fikri öne çıkmıştır. Yeni İslamcı söylem “*toplumu aşağıdan yukarıya İslamileştirmeye çalışan ve devlet yerine sivil topluma vurgu yapan yeni bir anlayışa kavuş*”maya imkân sağlamıştır (Arslan, 2022). 2011 yılında Tunus’ta başlayan Arap Baharı, 1990lı yıllarda yeniden geri plana atılma gayreti içerisinde olunan İslamcılığın, söylem değiştirerek de olsa, yeniden siyasal arenada yer bulabilmesini sağlayan bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Arap Baharı İslam coğrafyasında varolan ahlaki açıdan yozlaşmış rejimlerin eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Yaşanan meşruiyet sorunları ve yapısal sıkıntılar “*İslamcı hareketlerin gündemlerini önemli ölçüde*” değiştirmiş ve iktidarda bulunan İslamcı çevreleri “*iyi yönetim, ekonominin iyileştirilmesi ve istikrarın sağlanması gibi somut hedeflere*” yöneltmiştir (Arslan, 2022).

Yasin Aktay, ‘siyasal İslam’ın sonu’ tartışmalarına katılan bir isimdir. O, siyasal İslam’ın sonunun geldiğini varsayabilmek için öncelikle ‘siyasal İslam’ kavramının geçerliliğini kabul etmek gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu kavramın kabulü ise onun bazı negatif unsurları da içinde barındırdığını tasdik etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kavramın kabulü ‘kültürel İslam veya geleneksel İslam’ kategorizasyonunun da onaylanmasını sağlamaktadır. Ona göre bu tür yorumların bir ucunda aşırı siyasallaşmış hatta bunun için silah gücüne başvurmuş İslamcı otoriteler bulunmaktayken (siyasal İslam) diğer bir ucunda dünya gelişmelerine kendisini kapamış, gelenekselliğe, kültüre önemli atıflar yapan muhafazakâr bir İslam ve İslamcılık (kültürel İslam) vurgusu bulunmaktadır (Aktay, 2000, ss. 103-104). Bu ayrımlar üzerinden

inceleme ve analiz çabaları İslamcılığı ve İslamcılarını anlamaya ket vurmakta ve bazı indirgemeci çıkarımlara yol açmaktadır.

Aktay'a göre Olivier Roy'un sistematize ettiği 'siyasal İslam'ın iflası' tezi farklı ülkelerden, oldukça farklı hareketlerin, duruşların, söylemlerin üzerinde durmaktadır. Roy'un bunu yapmaktaki amacı tüm bu farklılıklara rağmen "*her birinin başladığı noktadan ne kadar uzaklaşmış olduğunu*" ortaya çıkarmak isteğinde yatmaktadır (Aktay, 2000, s. 105). Bu hareketlerin başladıkları noktadan uzaklaşmış olmalarının Roy'da ifadesini bulan sebepleri ise hareketlerdeki tutarsızlıklar ve "*reel-politik duvarına ilk çarptığında kendini dönüştürme ihtiyacı hissedecek kadar hazırlıksız ve donanımsız*" olduğundan kaynaklanmaktadır (Aktay, 2000, s. 105). Ancak ona göre siyasal İslam'ın sonunun geldiğini savunanlar aceleci bir tavır sergilemektedir. Özellikle 1980'lerin sonundan itibaren baskı rejimlerinin İslamcılarını sessizleştirme gayreti içerisinde olduğunu ve bunda da başarılı olduklarını kabul etmektedir. Ancak İslamcılardaki bu sessizlik İslamcılığın sonundan ziyade bu 'son' söylemini savunanların anti-demokratik rejimleri kabul ettiklerini göstermektedir (Aktay, 2013, s. 111).

Aktay, Roy'un 2011'de kaleme almış olduğu "Post-İslami Devrim" başlıklı yazısına atıfta bulunarak Arap Baharı devrimlerini gerçekleştiren gençlerden yola çıkarak İslamcılarının yok olmadığını ancak siyasal anlamda İslamcılığın iddialarını ortadan kaldıracak bir yöne doğru evrildiklerini ifade ettiğini açıklamaktadır. Aktay'a göre daha dindarlaşmış halklar söz konusu iken söylem olarak İslami bir jargonun oluşturulmamış olması Roy'u böyle düşünmeye sevk etmektedir (2014, s. 38). Aktay, aynı zamanda Gilles Kepel'in Orta Doğu'daki gelişmeler üzerine yaptığı konuşmasına da değinmektedir. Ona göre Kepel, Arap Baharında tabanın İslami liderlik ve içerikten azade olmuş söyleme sahip olduğundan yola çıkarak "*...bu durumunsa radikal İslam'ın can çekişmesi anlamına gelmesi dolayısıyla olağanüstü bir öneme sahip olduğunu ve bu halleriyle radikal İslam'ın sonu*"nu kanıtladıklarını söylediğini ifade etmektedir (Aktay, 2014, s. 41). Aktay, onların bu fikirlerini eleştirmek adına, İslamcılığın toplumla bizzat ilişki içerisinde olarak söylemini yenileyebileceğini savunmaktadır. "*...İslamcılarının diktatörlüğe karşı halkın iradesini, yönetimde yozlaşmaya karşı şeffaflık ve hesap verebilirliği savunması bağlamsal olarak bizatihi İslamcılıktır... Çünkü İslamcılık bir bakıma da mümkün olanın siyasetidir*" vurgusuyla bu kavramların kullanılmasının ve halkın bu isteklerde bulunmasının bağlamsal olarak İslam'a ve İslamcılığa uyduğunu ifade etmektedir (Aktay, 2014, s. 44).

Aktay'a göre, İran İslam Devrimi İslamcılar için İslamcılığın modern köklerini anlamak noktasında önem arz etmektedir. Çünkü devrim sayesinde İslamcı hareket, İslam devleti kurma, demokrasi ortamı oluşturma gibi olgular üzerine ortaya koyduğu fikirlerini yenileme ve yeni stratejiler belirleme imkanına erişmektedir (Aktay, 2013, s. 113). Bu doğrultuda Aktay, İslam'ın statik bir olgu olarak anlaşılmasına karşı çıkmakta ve zamanın ruhuna uygun olarak yenilenebileceğini savunmaktadır. Ancak İslam coğrafyası bugün yorum çıkmazı içerisinde. Bunun temel nedeni ise günceli takip eden bir 'âlim sınıfına' sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar âlimin yeri 'aydın din adamı' tarafından doldurulmaya çalışılsa da bu yeterli olmamaktadır (Aktay, 2010, s. 267).

Ancak ona göre yeni yorumların kim tarafından ortaya konacağı ve nasıl uygulanacağı ya da böyle bir değişime neden ihtiyaç duyulduğu sorunsalından daha önemli sorun bu yenilenme sürecinin bir 'protestanlaşma' süreci olarak sunulmasında yatmaktadır (Aktay, 2010, s. 265). Çünkü Protestanlık hem bağlamsal hem söylemsel hem tarihsel hem de teolojik olarak İslam'la bir benzerlik taşımamaktadır. Bunun yanında kullanılan 'protestan İslam' kavramsallaştırması "*tekrar hayatiyet kazanmaya başlamış Müslüman varlığına karşı bir memnuniyetsizliğin, bir muhalefetin dili*"nin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Aktay, 2010, s. 267). Tüm bu düşünceleri değerlendirildiğinde Aktay'ın siyasal İslam'ın sonu düşüncesini kabul etmediği görülmektedir. Ona göre İslamcılığın tavır ya da söylem değiştirmesi bir kopuşu değil onun bağlamsal ve duyarlılıklara ses çıkarmayı olağan kılan yapısını göstermektedir. Bu son söylemlerinin otoriter rejimleri destekleme anlamında anlaşılabilirliğini, İslam'da yenileşme söylemini protestanlaşma olarak ele almanın da değişime ket vurucu bir etkisinin olabileceğini ve bu protestanlaşma söyleminin İslamcılığın yeniden güç kazanmaya başlamasına karşı çıkanlar tarafından geliştirildiğini ifade etmektedir.

Sümeyye Sakarya'ya göre post-İslamcılık, İslamcılık fikrine sahip insanların onun gerektirdiği halleri yerine getirmediği her düzlemde kullanılan bir okuma olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada Arap Baharı post-İslamcılık açısından önemli bir atıf merkezi haline gelebilmektedir. Çünkü göstericilerin ve İslamcı aktörlerin Arap Baharı ve sonrası süreçte ümmet yerine kendi halkları için insan haklarına vurgu yapmaları ve özgürlük istemeleri, İslam devleti, teokratik yönetimler yerine cumhuriyeti, seçimleri ve demokrasiyi savunmaları, şeriat yerine hukuk kurallarını öncelik haline getirmek istemeleri İslamcılığın sonunu göstermektedir (Sakarya, 2023, s. 255). Ancak Sakarya'ya göre siyasal İslam'ın sonu, post-İslamcılık gibi kavramlar Arap Baharı sonrası süreçleri tanımlamak için de kullanılmakta, Türkiye'de AK Parti'nin seçim başarısızlıkları buna örnek olarak gösterilmektedir. Sakarya (2024) "*eğer İslamcılar 1990'larda ölüp post-İslamcıya dönüştülerse, Arap Baharında ölenlerin veya seçimlerde başarısız olanların İslamcılar değil post-İslamcılar olması*" ve bunun sonucunda 'post-post-İslamcı' yeni bir dönemin başlaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ifadelerinden yola çıkıldığında Sakarya'nın siyasal İslam'ın sonu söylemini ve post-İslamcılık kavramsallaştırmasını reddettiği, eğer bir son varsa bunun post-İslamcılık için de geçerli olması ve post-post-İslamcı bir evreye geçildiğinin savunulması gerektiğini ifade ettiği görülmektedir.

Ali Haydar Beşer'e göre Türkiye'de 1990'lar İslamcılığın en hızlı tırmandığı dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemden itibaren İslamcılık bir ideoloji olmaktan çok daha öteye geçirilerek yalnızca siyaseti değil toplumu, sanatı, kültürü, eğitimi ve ekonomiyi de etkisi altına alacak şekilde genişletilmektedir (Beşer, 2019, s.3). 28 Şubat'la birlikte İslamcılarda İslami Devlet doktrini terk edilmekte, İslami dönüşümün 'aşağıdan yukarıya doğru' gerçekleşmesi gerektiği fikri öne çıkmaya başlamaktadır (Beşer, 2019, s.6). Bu da İslamcılığın siyasetten ziyade toplumsal hareketler düzlemine kayması olarak ortaya konmaktadır. İslamcılıktaki bu yaklaşım kaymasının teorik temellere oturtulması açısından öne çıkarılan kavram ise 'yeni İslamcılık' olmaktadır (Beşer, 2019, s.7). Bunun yanında Beşer, İslamcı söylemin değişimini göstermek için

kullanılan bir diğer kavramın ‘post-İslamcılık’ olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda Beşer ‘post-İslamcı’ olarak nitelenen kesimin bazı özelliklerine değinildiğini vurgulamaktadır. Türkiye’de post-İslamcı kesimin İslami kaynaklardan ziyade Batılı kaynaklara yönelerek literatürlerini şekillendirdikleri ve fikirlerini bu şekilde genişlettiklerinin altı çizilmektedir. Post-İslamcılar dillerini Kemalist rejimi eleştirmek üzerine kurmuş olsalar da onu tamamıyla reddetmemekte, iyi yönlerini kabul edip katı yönlerinin törpülenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Ancak onların bu savunularının İslami siyasal bir rejim kurma düşüncesinden ziyade gündelik hayatın yeniden oluşturulması üzerinden analiz edilmesi gerekliliği de vurgulanmaktadır (Beşer, 2020, s. 124). Beşer’in İslamcılıkta bir değişimin yaşandığını, bu değişimin ortaya çıkarılması için yeni İslamcılık, post-İslamcılık gibi kavramların kullanılabilirliğini kabul ettiği görülmektedir.

Ali Kaya’ya göre Nilüfer Göle Türkiye’de İslamcılığın AK Parti ile “*önemli bir değişim geçirerek merkez sağa yaklaştığı*” fikrini savunmakta ve Göle’nin bu savunusunun İslamcılıkta radikal bir kopuş yaşandığını ileri sürdüğü şeklinde yorumlanabileceğini vurgulamaktadır (2023, s. 43). Kaya, bu kopuş fikrinin ise “*Türkiye’deki İslamcılığın siyasal talebini devlet eliyle kamusal alanının dönüşümüne indirgemesi*” sorununa yol açtığını belirtmektedir (2023, s. 43). Bu noktada Göle’nin İslamcılık, İslamcı aktörler ve kamusal alanda İslamcılarının görünümüne ilişkin fikirlerine değinmekte yarar bulunmaktadır. Nilüfer Göle’ye göre İslamcılığı ve ondaki değişimi anlamak adına İslam modernite ile uyumlu mudur sorusunun yanında hem İslam hem de modernizm birbirini nasıl etkilemektedir ve dönüştürmektedir sorularının da sorulması gerekmektedir (2000, s. 94). Göle, son yirmi yılda modern İslami harekette ciddi değişimin olduğunu ifade etmektedir. İslamcı aktörler giderek çeşitlenmekte, İslami söylemin ve değerlerin üretimi ve değişimine katkı sunmaktadırlar (Göle, 2000, s. 93). İslamcılık yeni orta sınıfları içine katan, kendi entelektüel, siyasi elitlerini oluşturan ve bu sayede toplumsal görünürlüğünü artıran bir yapıya kavuşmaktadır. İslamcılık politik ve devrimci hüviyetini yitirirken sosyal ve kültürel gündelik hayat pratiklerinde kendini daha görünür kılmaktadır. Bu da post-İslamcı geçişi göstermektedir (Göle, 2000, s. 94).

Nilüfer Göle’nin bu bağlamda özellikle kamusal alana atıf yaptığı görülmektedir. Kamusal alan özgürlüklerin ortaya çıktığı, farklılıkların karşılaştığı ve ‘sosyal farkındalığın’ olduğu bir alandır. Toplumsal hareketler kamusal alanın belirlenmesi ve kullanılması açısından önemli görülmekte; kamusal alanda kendiliğini ortaya koyabilmek önemli bir vatandaşlık adımı olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupa’da yaşanan başörtüsü sorunları, camilerin yapılması ve yeme alışkanlıklarında helal gıdaların aranması Müslümanların kendilerini kamusal alanda gösterme çabalarının bir uzantısı olarak okunmalıdır (Göle, 2020). Göle, Türkiye’de ise bunun görünürlüğünü AK Parti ile İslamcı kimlikli yeni bir burjuva sınıfının oluşmasında bulmaktadır. Bu sınıf ‘mazlumluk, dışlanmışlık, batı karşıtlığı’ dilinden vazgeçerek dışa açılmakta “*kendi yaşam biçimleri, tüketim alışkanlıkları*” ile var olma gayretinde bulunmaktadır (Göle, 2013, s. 4). Bu çerçevede İslamcı burjuva sınıfı sadece İslamcı kimliği ile değil hatta daha da önemlisi burjuva kimliği ile öne çıkmaktadır. Göle, AK Parti’nin Türkiye’de İslamcılıkta yaşanan

değişimi gösterdiğini belirtmekte, AK Parti ile oluşan bir İslamcı burjuvazinin varlığını gözler önüne sermekte ancak bu burjuvazinin siyaseti aşan hatta ondan ayrılan bir yapıya büründüğünü ifade etmektedir. Göle, siyasal ve kamusal alanda İslamcılıkta bir değişim yaşandığını gözlemlemekte, bu değişimi açıklamak adına da post-İslamcılık kavramını kabul ederek kullanmaktadır.

Nuray Mert “Siyasal İslam’ın Kaçınıcı Ölümü...” (2020) başlıklı yazısında yapılan post-İslamcılık tanımları üzerinden post-İslamcılığa eleştiriler sunmaktadır. Post-İslamcılığın İslamcı hareketlerin siyasal alandan çekilerek yönünü toplumsal alana çevirdiği tanımından yola çıkarak yapılan eleştirilere katılmaktadır. O, “*İslamcılarının tepeden İslam devleti kurma hayalinden vazgeçip, toplumsal alanda örgütlenmeyi öne çıkarmasının siyasetten uzak bir yöneliş olmadığı şeklinde*” yapılan eleştirileri desteklemektedir (Mert, 2020). Mert’e göre post-İslamcılık okumasında İslam’ın toplumsallaşması ve demokratikleşme yolunda önemli bir adım olarak görülmektedir. Ancak bu sefer de başka bir problemle karşılaşma söz konusu olmaktadır; o da İslamcılığın hem iktidarı ele geçirme amacı ve bu minvalde izlenen yol hem de İslamcı ideolojinin demokrasi, bireysel haklar gibi meselelere yaklaşımı yani siyasal boyutları tartışmanın dışına itilmiş olmaktadır. Bu da post-İslamcılık yorumlarının İslami demokrasi güzellemesine yol açmaktadır (Mert, 2020). Mert’e göre post-İslamcılık liberal demokratların sandığı gibi bir demokrasi savunusunda bulunmamaktadır. “*Post-İslamcı denilen hareketler veya çevrelerin, iddiası, ..., kendi algıladıkları çerçevede İslami kuralları dayatan ve sadece siyasal iktidarın seçimle belirlendiği İslami demokrasilerdir*” (Mert, 2011). Bu sebeple bu kavramın büyük değişiklikler getirici bir söylem içerdiğini düşünmemek gerekmektedir.

Bunun yanında Mert tarafından, post-İslamcılık kavramı, Batı’nın İslam ülkelerine karşı geliştirdiği bir dış siyaset aracı olmaya elverişli bir kavram olarak değerlendirilir. Amerika ve Batı 1990’larda Soğuk Savaş ile ivme kazanan radikal İslamcılık ve İran’dan gelebilecek yeni bir tehdide karşı önlem alma noktasında yeni siyaset arayışına girer. Bu arayış sırasında buldukları çözüm ‘radikal’ ve ‘ılımlı’ İslam ayrımı yapmak ve ılımlı İslamcılarını desteklemektir (Mert, 2020). Bu devletlere göre ılımlı İslamcılarla ilişki içerisinde olmak onlara bazı imkanlar sağlayacaktır. Bu imkanlardan birisi ılımlı İslamcılarının radikalizmin önlenmesi noktasında işlevsel bir araç olacağı düşüncesidir. Bunun yanında Müslüman coğrafyada önemini yitirmeye başlayan seküler rejimlerin yerine gelebilecek en makul rejimlerin ılımlı İslamcılar tarafından oluşturulabileceğinin kabul görmesi de ılımlı İslamcılara olan yönelimi artırır (Mert, 2020). Mert’in Batı kaynaklı olmasından ve İslamcılığın siyasal alandan sosyal alana taşınması gibi kısıtlı bir perspektiften ele alınmasından dolayı post-İslamcılık kavramına eleştirel yaklaşılması gerektiğini vurguladığı görülmektedir.

Ercan Yıldırım 1980’lerden itibaren İslamcılığın değişim içerisinde olduğunu ifade etmektedir (2016, s. 7). İslamcılık hareketi dünya sistemi ile ilişki kurarak kendisini yenileyip dönüştürmektedir. İslamcılık artık İslam Devleti görüşünden, İslam’ı hayatın bütününde var etme çabasından koparak Müslümanların kamusal alanda görünürlüğünü sağlamak üzerine dil kuran, Batı’ya eleştiriler getirmek yerine Batı ile hatta piyasa

ekonomisi ile kaynaşan, İslami kaynaklara yönelerek oluşturulan ‘tecdid, ihya, ıslah’ gibi kavramların geri bırakılarak Müslümanların kamusal alanda görünürlüklerini artıracak ‘barış, çoğulculuk, çokkültürlülük, hoşgörü’ gibi kavramları kullanan bir hareket halini almaktadır. Ona göre siyasi anlamda bu yeni İslamcılığın temellerini Refah Partisinde aramak doğru değildir. Çünkü “*RP’ye yapılan eleştirilerin başında “Niçin İslami siyaset uygulamıyorsun” değil, “Neden 90’ların tezlerini, çoğulculuk, çokkültürlülük, bir arada yaşamayı hızlandırmıyorsun?”* gelmektedir (Yıldırım, 2016, s. 12). Yeni siyaset dilinin yanında İslami bir burjuvanın ortaya çıkması ve “*her sahada Müslümanların da bulunması*” anlayışı, İslami bankacılık sisteminin oluşturulması, katılım bankalarının kurulması, İslami tatil ihtiyaçları, İslami moda arayışları da bu yeni İslamcılığı görünür kılmaktadır (Yıldırım, 2016, s 13). Bu değişen İslamcılığı Yıldırım ‘neoliberal İslamcılık’ olarak tanımlamaktadır. Ona göre neoliberal İslamcılığın üç evresi bulunmaktadır: ‘adaptasyon’ (1980ler), ‘tartışma’ (1990lar), ‘sahiplenme ve uygulama’ (2000ler) (Yıldırım, 2016, s. 14). Yıldırım, bu analizleri yaparken günümüzde cevaplanması gereken en önemli soruların başında İslamcılarının düşüncelerini ne kadar İslam merkezli olarak oluşturdukları ya da oluşturmadıklarının geldiğini ifade etmektedir (2016, s. 15).

Bu kavramının yanında Yıldırım (2019), İslamcılıkta yaşanan değişimleri ‘post-İslamcılık evresine geçiş’ olarak da okumaktadır. Ona göre post ön eki ‘İslamcılık sonrası’ olarak değil ‘İslam’ın değersizleştirilmesi’ ya da ‘etkisizleştirilmesi’ olarak anlaşılmalıdır. İslamcılığın bu şekilde değerlendirilmesi post-truth çağının getirdiklerinden kaynaklanmaktadır. Bu çağda her problemin nedeni İslamcılık olarak algılanmaktadır. Çoğunlukla işlenen her suç, yapılan her hata İslamcılar ve İslamcılığa yıkıldığı için bu değersizleştirme ya da etkisizleştirme çabaları başarılı bir şekilde yürümektedir. Bu noktada gençlerin deizme yönelmesi, kadına karşı şiddetin yaygınlığı, başörtüsü sorunları, tarikat ve cemaatlerin yaptıkları usulsüzlükler üzerine yürütülen tartışmalar Türkiye’de “*post-İslamcılık için, İslamcılığı kötümek, değersizleştirmek*” maksadıyla malzeme olarak kullanılmaktadır (Yıldırım, 2019). Yıldırım İslamcılıktaki siyasal ve toplumsal değişimleri göstermek adına neoliberal İslamcılık kavramını öne çıkarmakta ve bu değişime olumsuz bir anlam yüklemektedir. Aynı zamanda İslamcılığı değersizleştirmek ve etkisizleştirmek şeklinde negatif anlam yükleyerek post-İslamcılık kavramını değerlendirdiği görülmektedir.

Atasoy Müftüoğlu, İslam Devrimi’ni İslamcılığı yeni bir seviyeye taşıması açısından önemli gördüğünü ancak Şii perspektife takıldığından ve millileştiğinden dolayı evrensel bir siyasal sistem kurma ya da söylem geliştirme, İslam toplumlarına yeni bir alan açma noktasında başarısız olduğunu ifade etmektedir. Müftüoğlu bunun yanında İslam coğrafyasında ciddi yapısal sorunların varlığına, bu sorunların kaynağını dışarıdan değil bizzat içeriden aldığına değinmektedir. O, bu sorunlara çözüm bulma noktasında ne düşünsel ne de kültürel anlamda bir yol haritasının da oluşturulmadığını savunmaktadır. Bunun sebebi ise İslam’ın felsefeye, içtihadı kapalı tutulmasından ve gelenekçiliğe gömülmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da evrensel bir İslami gelecekte söz edilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Ona göre güncel sorunları tartışacak ona çözümler sunacak İslamcı entelektüel bir zümre bulunmamakta, bu da büyük açmazlara neden

olmakta, bizi daha da bireyselleşmeye itmektedir. Bu bireysel dindarlık ise kendimizi daha çok neoliberalizme bırakmamıza, kapitalizme entegre olmamıza ve sekülerleşmemize yol açmaktadır (Müftüoğlu, 2017).

Müftüoğlu İslamcılığın 'post-İslamcı çevreler' tarafından baskı altına alındığını ifade etmektedir. Ona göre post-İslamcılar muhafazakâr, gelenekçi, sağcı, mezhepçi ve milliyetçi bir damara sahip olmaları hasebiyle “*İslami bütünü gerçekliğe dönüştürme bilincine/hassasiyetine/kaygısına/ufkuna sahip*” değillerdir (Müftüoğlu, 2016). Müftüoğlu'nun düşüncesinde kültürel bir İslam'la yoğrulan, İslam'ın tek bir yorumuna biat ettikleri için post-İslamcıların giriştikleri mücadele İslam için değil milliyetçilik ve mezhepçilik adına olmaktadır. Bu da toplumsal, siyasal alanda 'taşralılık ve köylülüğün' varlığını göstermektedir. “*Toplumlarımız, ... taşralılıkla malul bulunmamış olsalardı, post-İslamcı (muhafazakâr- edilgen) bir bağlamı- konumu seçmeyecek, emperyalist-ideolojik projeler tarafından aşağılanarak araçsallaştırılmayı reddeden bir direniş bilincine, kültürüne sahip bulunacaktır*” (Müftüoğlu, 2016). Müftüoğlu aslında evrensel hüviyete sahip olabilecek İslamcılığı yeniden canlandırmak ve Batı emperyalizminden koparak ona karşı ses çıkarmak için yapılması gerekenin 'tarihsel-varoluşsal-ontolojik farkındalık' yaratmakta yattığını vurgulamaktadır. Bu ise ancak “*düşünmekle, öğrenmekle, hatırlamakla, tanıklık etmekle, hakikatin ifadesi olmakla*” mümkün olmaktadır (Müftüoğlu, 2020). Müftüoğlu İslamcılıkta olumsuz olarak algılanabilecek bir değişimin yaşandığını ve bu değişimin bireysel dindarlık, entelektüel açmazlar, sekülerleşme ve kapitalizme dayandığını savunmaktadır. Post-İslamcılık kavramının varlığını içerisini İslamcılığın baskı altına alınması, edilgenlik, mezhepçilik gibi olumsuz var bir içeriklerle doldurarak kabul etmektedir.

Sonuç

Siyasal İslam, siyasal İslam'ın sonu, post-İslamcılık gibi kavramlar ve teoriler İslam coğrafyasındaki değişimleri göstermek adına öne sürülmektedir. İslamcılık genel olarak hem Olivier Roy'da hem Gilles Kepel'de hem de Asef Bayat'ta dinin siyaset üzerindeki belirleyiciliği olarak değerlendirilmekte, şeriat kurallarının siyasete ve topluma hakim olmasına dayandırılmakta ve 'siyasal İslam' olarak adlandırılmaktadır. 'Siyasal İslam'ın sonu' tezi ise Roy'da ve Kepel'de hem Batı'ya hem de geleneksel İslamcılığa karşı yeni bir söylem, siyaset ve ekonomi politikası ortaya koyamaması nedeniyle İslamcılığın yok oluşunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak 'post-İslamcılık' kavramını sistematik hale getiren kişi olarak bilinen Asef Bayat'a göre kökleri İslamcılıktan çıkan post-İslamcılık kavramı bir kopuşu değil İslamcılıkta bir yenilenmenin, değişimin olduğunu göstermektedir. Çünkü Bayat'a göre hem İslamcılık hem de post-İslamcılık aynı ortamda hatta aynı bireyde kendisini görünür kılabilir.

İran İslam Devrimi'nin yarattığı düş kırıklıkları üzerinden değerlendirmelerde bulunan Bayat, post-İslamcılığın özünü genel itibariyle dini yorumların değişmesinde, toplumsal hareketlerin kuvvetlenmesinde, demokratikleşme isteğinin ön plana çıkmasında, adalet ve eşitlik gibi söylemlerin yayılmasında bulmaktadır. Bayat, İslam'ın demokrasi ile ilişkisi üzerine tartışmalar yürütmenin aslında bir iktidar mücadelesi olarak

okunması gerektiğini, post-İslamcıların İslam'ın demokrasi ile ayrılmaz bir bütün olduğu fikrini kullanarak kendilerine siyaset arenasında alan açmaya çalıştığını ifade etmektedir. Ancak Bayat'a göre siyasi güç gibi bilginin gücünün de kimin yanında olduğu bu mücadelenin sonucunu belirlemektedir. Bu noktada entelektüellerin de post-İslamcı söyleme katkılarının önemli olduğunu değerlendirmektedir.

Fakat post-İslamcılık tartışmalarında önemszenmesi gereken önemli noktalardan bir diğeri sivil hareketlerin gücünde yatmaktadır. Bir ülkede sivil toplum ne kadar güçlü ise değişim istekleri o kadar kolay kabul edilebilmektedir. Sivil hareketlerin güçlenmesinin siyasi hayatta, entelektüel söylemlerde değişim yaratması kaçınılmaz olmaktadır. Halkın taleplerine kapalı bir siyasi gündem etkisini koruyamamakta, halkı etkilemeyen bir fikir yaşamını devam ettirememektedir. Bu doğrultuda sağlam bir sivil toplum gücü elinde bulunduran taraf olmaktadır. Bayat'a göre bunun günümüzdeki önemli göstergelerinden biri Arap Baharı olarak değerlendirilebilmektedir. Arap Baharındaki kitle hareketlerinin söylemi genelde özgürlük, eşitlik, siyasaların seçimle belirlenmesi, ekonomik refah isteme üzerinden şekillenmektedir. Ancak bizce Arap Baharı sonrası yaşanan olaylar halkın bu söyleminin siyasi alanda ne kadar yankı bulduğunu tartışmalı hale getirmektedir.

Asef Bayat (2020) geliştirdiği kavramın eleştirilere tabi tutulduğunu ve bunun nedeninin kavramın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre post-İslamcılık kavramı istediğinin aksine ampirik olarak anlaşılmakta ve aktarılmaktadır. Ancak Bayat, bu kavramı analitik bir kavram olarak sunmaya çalıştığını vurgulamakta, özellikle bir durum ya da hareketin içinde görünür olan bir projeyi açıklamak için kullandığının altını çizmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye'de post-İslamcılık kavramına ilişkin tasavvurlarda bir çeşitlenmenin söz konusu olduğu görülmektedir. Kimileri post-İslamcılık ya da Roy'un ifadesiyle siyasal İslam'ın iflası fikrini tamamen reddederken (Aktay, Sakarya) kimileri siyasal, kamusal ve entelektüel alanda değişimleri ortaya koymak adına post-İslamcılık kavramının kullanılabileceğini kabul etmektedirler (Beşer, Göle). Bazıları post-İslamcılık kavramına Batı kaynaklı olması ve indirgemeci değerlendirme içermesinden dolayı eleştirel yaklaşılması gerektiğini düşünmekte (Mert), diğer bazı araştırmacılar bu kavramı olumsuz bir içerik olarak kabul etmekte (Yıldırım), diğer bazıları ise günümüz İslamcılığını ve İslamcılarını eleştirmek adına post-İslamcılık kavramına değinmektedirler (Müftüoğlu). Bu çeşitlenmeyi özet itibarıyla üç kategoride analiz etmek mümkün olmaktadır: 'kavramı reddedenler' (Aktay, Sakarya), 'kabul edenler' (Göle) ve 'olumsuz anlam yükleyerek kavramı değerlendirenler' (Mert, Yıldırım, Müftüoğlu).

Beşer, Türkiye'de post-İslamcılık kavramının, çoğunlukla kavramın İslamcılığın sonu tezi üzerinden şekillendiğinden yola çıkılarak reddedildiğini ya da eleştirel bir şekilde ele alındığını ifade etmektedir (2020, s.124). Türkiye'de post-İslamcılık tartışmaları başlığı altındaki detaylı değerlendirmelere veya özet itibarıyla oluşturulan üç kategoriye bakıldığında da bu kavrama ilişkin reddedici ve eleştirel yaklaşımın çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durum ise özellikle kavramı sistematik hale getiren

Asef Bayat'ın post-İslamcılık üzerine yürüttüğü çalışmalarının tekrar tekrar analiz edilmesi gerekliliğini doğurmaktadır. Türkiye'de post-İslamcılık kavramı üzerinde çeşitli tartışmaların varlığını önemli görmekle birlikte bu kavramın, Yasin Aktay'ın da siyasal İslam'ın sonu tartışmaları için ifade ettiği gibi (2000, s. 103), refleksif alandan çıkarılarak çok daha detaylı ve incelikli analizler eşliğinde kritik edilerek açıklanması gerekliliği güncelliğini korumaktadır.

Kaynakça

- Aktay, Y. (2000). Siyasal İslam Anlatısının Sonu. *Tezkire Dergisi*, 9(17), 101-120. https://isamveri.org/pdfdrgr/D01353/2000_17/2000_17_AKTAYY.pdf
- Aktay, Y. (2010). *Korku ve İktidar*. (1. Basım). Pınar Yayınları.
- Aktay, Y. (2013). The “Ends” of Islamism: Rethinking the Meaning of Islam and the Political. *Insight Turkey*, 15(1), 111-125. <https://www.insightturkey.com/articles/the-ends-of-islamism-rethinking-the-meaning-of-islam-and-the-political>
- Aktay, Y. (2014). İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri. *Tezkire*, 48, 36-83. <https://avesis.aybu.edu.tr/yayin/3100b5d1-2ab2-4d09-8a3c-1414baeade85/islamci-siyasetin-yeni-halleri-ve-soylemleri>
- Arslan, S. (2022, 9 Aralık). Arap Baharı Sonrası İslamcı Hareketlerin Değişen Gündemi. *İlke Analiz*. <https://www.ilkeanaliz.net/2022/12/09/arap-bahari-sonrasi-islamci-hareketlerin-degisen-gundemi/> adresinden 10 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.
- Atalay-Üstün, Z. İ. (2023). *Post-Islamist political parties as agents of democratization in Muslim-majority countries*. (Yayın No. 832637) [Doktora tezi, Sabancı Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Bayat, A. (1996). The coming of a post-Islamist Society. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5(9), 43-52. <http://dx.doi.org/10.1080/10669929608720091>
- Bayat, A. (2011, 13 Ağustos). *Asef Bayat'la Ortadoğu'nun yeni isyanı, yeni proleteriyası ve siyasal İslam üzerine*. (D. Yıldırım, Söyleşi ve Çev.). sendika.org. <https://sendika.org/2011/08/asef-bayatla-ortadogunun-yeni-isyani-yeni-proletaryasi-ve-siyasal-islam-uzerine-56740> adresinden 12 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.
- Bayat, A. (Ed.). (2013). *Post- Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Bayat, A. (2015a). İki Yörüngenin Hikayesi. (D. Özalpat, Çev.), *Sosyoloji Dergisi*, 31, 119-121. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/593940>
- Bayat, A. (2015b). *İslâm'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmî Dönüş* (1. Baskı). (Ö. Gökmen, Çev.), İletişim Yayınları.
- Bayat, A. (2020, 23 Aralık). *Post-İslamcılık Nedir?*. (M. A. Kuplay, Çev.). sosyalbilimler.org. <https://www.sosyalbilimler.org/post-islamcilik-nedir/> adresinden 8 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.

- Beşer, A. H. (2019). Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde “Yeni İslamcılık” Tartışmaları. “*Bir Başka Hayata Karşı*”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler içinde. <https://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/1665.pdf>
- Beşer, A. H. (2020). *1990 Sonrası İslâmcıların Siyasal Söylem Farklılığı*. (Yayın No. 610485) [Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=Lz7xRjGQeKFuZaPPId39g&no=OTi8oMKZOC7cC6ii8nq2wA>
- Evirgen, Y. (2021). *The AK Party's Ideological Shift: from 'Post-Islamism' to 'Muslim Nationalism'* (Yayın No. 705944) [Yüksek lisans tezi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Göle, N. (2000). Snapshots of Islamic modernities. *Daedalus*, 129(1), 91-117. <https://europublicislam.hypotheses.org/files/2012/11/2000-Snashops-of-Islamic-Modernities.pdf>
- Göle, N. (2013, 25 Kasım). *Ak Parti'nin gücü güçsüzlük haline geldi*, Nilüfer Göle ile Söyleşi. (Ç. A. Morin, Söyleşi) Hürriyet. <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/96/files/2012/11/GOLE-Hurriyet-soylesi-25-KASIM-2013.pdf>
- Göle, N. (2020, 21 Kasım). *Prof. Dr. Nilüfer Göle: “Kamusal alana erişim olmadan toplum olmak mümkün değil”*. <https://haberler.bogazici.edu.tr/tr/haber/prof-dr-nilufer-gole-kamusal-alana-erisim-olmadan-toplum-olmak-mumkun-degil>
- Kaya, A. (2023). Türkiye’de İslamcılığın Dönüşümü: Post-İslamcılık ve Sınırlılıkları. *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(1), 37-56. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2972479>
- Kepel, G. (2001). *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*. (2. Baskı). (H. Bayrı, Çev.), Doğan Kitap.
- Kepel, G. (2018, 14 Haziran). *Gilles Kepel: “Siyasal İslam’ın Üçüncü Dalgasının Sonuna Geldik. Şayet dördüncü dalga olursa birçok çelişkisi olacağı çok açık”*. (G. Kırnalı ve İ. Kocael, Söyleşi ve Çev.) <https://medyascope.tv/2018/06/14/gilles-kepel-siyasal-islam-in-ucuncu-dalgasinin-sonuna-geldik-sayet-dorduncu-dalga-olursa-bircok-celiskisi-olacagi-cok-acik/>
- Khosrokhavar, F. & Roy, O. (2013). *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. (2. Baskı). (İ. Yerguz, Çev.), Metis Yayınları.
- Mert, N. (2011, 4 Şubat). Demokrasi Hayalleri ve Post-İslamizm. *Milliyet*. <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/nuray-mert/demokrasi-hayalleri-ve-post-islamizm-1347932>
- Mert, N. (2020, 8 Ağustos). Siyasal İslamın Bu Kaçınıcı Ölümü.... *T24*. <https://teststage.t24.com.tr/k24/yazi/siyasal-islam-in-bu-kacinci-olumu,2798>

- Müftüoğlu, A. (2016, 13 Ocak). Zihinsel Kölelik-Ahlaki Kölelik. *İslami Analiz*.
<https://islamianaliz.com/makale/7477254/atasoy-muftuoglu/zihinsel-kolelik-ahlaki-kolelik>
- Müftüoğlu, A. (2017, 3 Nisan). *Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi: Türkiye'de ve dünyada İslamcılık*. (R. Çakır, Söyleşi). <https://medyascope.tv/2017/04/03/atasoy-muftuoglu-ile-soylesi-turkiyede-ve-dunyada-islamcilik/>
- Müftüoğlu, A. (2020, 3 Mart). Tarihsel, Varoluşsal, Ontolojik Farkındalık. *İktibas*.
<https://iktibasdergisi.com/2020/03/03/atasoy-muftuoglundan-siyasal-islam-yorumu/>
- Roy, O. (2004, 24 Ocak). *Olivier Roy: AKP Hristiyan demokratlarla aynı*. Hürriyet
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/olivier-roy-akp-hristiyan-demokratlarla-ayni-38560836>
- Roy, O. (2005). *Siyasal İslamın İflası*. (3. Baskı). (C. Akalın, Çev.), Metis Yayınları.
- Roy, O. (2020, 27 Eylül). *Prof. Olivier Roy: Erdoğan zihinleri İslamleştiremediği için taşları İslamleştiriyor*. (E. Başaran, Söyleşi ve Çev.). Gazete Duvar.
<https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2020/07/21/prof-olivier-roy-erdogan-zihinleri-islamlestiremediği-icin-taslari-islamlestiriyor>
- Sakarya, S. (2023). Bir Unutuluş Serüveni: İslamcılık, Post-İslamcılık ve Siyasal Üzerine Notlar. *İnsan&Toplum*, 13(1), 254-280. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3039877>
- Sakarya, S. (2024, 23 Temmuz). İslamcılar Aslında Yok mu?. *Tezkire*.
<https://www.tezkire.net/gundem/islamcilar-aslinda-yok-mu>
- Yıldırım, E. (2016). *Neoliberal İslamcılık 1980-2015: İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu*. (1. Baskı). Pınar Yayınları.
- Yıldırım, E. (2019, 3 Aralık). Post İslamcılık Sürecinde Enkazdan Çıkmak. *ercanyldrm.com*.
<https://ercanyldrm.com/post-islamcilik-surecinde-enkazdan-cikmak/> adresinden 27 Mayıs 2024 tarihinde alınmıştır.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.