

**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

DERYA KAHRAMAN

**İRAN İSLAM DEVRİMİ'NİN TÜRKİYE'DEKİ SİYASAL İSLAM
DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Alper MUMYAKMAZ

YOZGAT - 2021

**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

DERYA KAHRAMAN

**İRAN İSLAM DEVRİMİ'NİN TÜRKİYE'DEKİ SİYASAL İSLAM
DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Alper MUMYAKMAZ

YOZGAT - 2021

TEZ BEYANI

Tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, tezin içerdiği yenilik ve sonuçların başka bir yerden alınmadığını, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

DERYA KAHRAMAN

7 Temmuz 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİNDE İRAN'IN SİYASAL VE SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

1.1. TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE İRAN	5
1.1.1. İslamiyet'ten Önce İran	5
1.1.2. İslamiyet'ten Sonra İran	7
1.1.2.1. Safevi Dönemi (1501-1722)	9
1.1.2.2. Kaçar Dönemi (1796-1925)	10
1.1.2.3. Meşrutiyet Devrimi (1906-1911)	11
1.1.2.2.4. Meşrutiyet Devriminin Toplumsal Boyutları	15
1.2. İRAN İSLAM DEVRİMİ VE DEVRİME GİDEN SÜREÇ	16
1.2.1. Pehlevi Dönemi	16
1.2.1.2. Musaddık Dönemi	20
1.2.1.3. Ak Devrim	21
1.2.2. Devrimi Hazırlayan Faktörler	24
1.2.2.1. Siyasal Faktörler	25
1.2.2.2. Ekonomik Faktörler	26
1.2.2.3. Toplumsal Faktörler	27
1.2.2.4. Dini Faktörler	29
1.2.2.4.1. Şiilik	29
1.2.2.4.2. Ayetullah Humeyni	31
1.2.3. 1979 İran İslam Devrimi	35
1.2.3.1. İran'da Devrim Süreci	37
1.2.3.2. Devrim Sonrası İran	40

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

2.1. DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ	44
2.2. İDEOLOJİ EKSENİNDE İSLAM.....	46
2.2.1. İslamcılık	49
2.2.2. Siyasal İslam	53
2.2.2.1. Siyasal İslamcı Hareketlerin Gelişimi	59
2.3. TÜRKİYE’DE İSLAMCI HAREKETLERİN SİYASAL ALANDAKİ YÜKSELİŞİ.....	63
2.3.1. Milli Görüş Hareketi (MNP-MSP) ve İslamcılık	65
2.3.2. Refah Partisi ile Yükselen İslamcılık	67
2.3.3. Siyasal İslam’ın Muhafazakârlığa Evrimi	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRAN İSLAM DEVRİMİ VE TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

3.1. TÜRKİYE İRAN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL ARKA PLANI	88
3.2. İRAN İSLAM DEVRİMİNİN TÜRKİYE’YE YANSIMALARI.....	90
3.2.1. Türkiye’de İslamcılık ve Laiklik Kutuplaşması	96
3.2.2. Laiklik ve Şeriat Tartışması.....	104
3.2.3. 28 Şubat Süreci ve Türkiye’de Siyasal İslam’ın Krizleri	110
3.3. SİYASAL İSLAM’IN İKİ FARKLI YÜZÜ İRAN VE TÜRKİYE.....	121
SONUÇ	129
KAYNAKÇA.....	136
ÖZGEÇMİŞ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İRAN İSLAM DEVRİMİ’NİN TÜRKİYE’DEKİ SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Derya KAHRAMAN

**YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

Danışman: Doç. Dr. Alper MUMYAKMAZ

İran İslam Devrimi’nin Türkiye’deki Siyasal İslam düşüncesi üzerindeki etkilerini siyasal ve sosyolojik yönleriyle ortaya koymayı amaçlayan bu tez, iki ülke arasındaki siyasal ve sosyolojik yapıyı ilgili literatür taranarak karşılaştırmalı analiz yöntemiyle incelemeye çalışmıştır. Ortaya çıkan siyasal gelişmeler ise tarihsel bir çerçeve içerisinde sosyal koşullar ve değişim süreçleri dikkate alınarak yorumlanmıştır. Bu çerçevede Türkiye’deki Siyasal İslam’ın fikirsel altyapısı ve buna bağlı olarak faaliyetlerinin 1980’li yıllardan itibaren küresel ekonomi politikalarıyla bulunduğu ve zaman içerisinde sisteme entegre olduğu görülmektedir. Sisteme giderek eklemlenen Siyasal İslam; ekonomik, sosyal, kültürel ve politik alanlarda İslam’ı referans aldığı kadar, çağın gerekliliklerini de dikkate alan bir yaklaşımla faaliyetlerini sürdürmeye çalışmıştır. Buna bağlı olarak Türkiye’de Siyasal İslam düşüncesi demokrasi, çoğulculuk, küreselleşme ve modernleşme süreçleriyle barışık bir yaklaşımı benimserken; İran ise Şiiliğe dayalı, dışa kapalı, radikal bir İslami söylem ve faaliyetleri içeren İslam Devleti modeliyle farklı bir yapı ve yaklaşımı benimsemiştir. Sonuç olarak İran İslam Devrimi İslam ülkeleri için siyasal, toplumsal, ekonomik, hukuksal ve dinsel anlamda ihtiyaç duyulan bir rejim modeli olamamış, Türkiye’deki Siyasal İslamcılar açısından ise bir ütopyadan ibaret kalmıştır. Çünkü Türkiye’deki toplumsal yapı ve değişimin parametreleri sosyolojik ve siyasal anlamda farklı dinamiklere dayanmaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Siyasal İslam, İran İslam Devrimi, Refah Partisi.

ABSTRACT

MASTER THESIS

THE IMPACT OF THE IRAN ISLAMIC REVOLUTION ON POLITICAL ISLAMIC THOUGHT IN TURKEY

Derya KAHRAMAN

**YOZGAT BOZOK UNIVERSITY
SCHOOL OF GRADUATE STUDIES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

SUPERVISOR: Assoc. Prof. Dr. Alper MUMYAKMAZ

This thesis, which aims to reveal the political and sociological aspects of the effects of the Iranian Islamic Revolution on the Political Islamic Thought in Turkey, has tried to examine the political and sociological structure between the two countries with the comparative analysis method by reviewing the relevant literature. The resulting political developments have been interpreted within a historical framework, taking into account the social conditions and processes of change. In this framework, it is seen that the intellectual foundation of Political Islam in Turkey and its activities accordingly have met with global economic policies since the 1980s and have been integrated into the system over time. Political Islam, increasingly attached to the system, has tried to continue its activities with an approach that takes Islam as a reference in economic, social, cultural, and political fields as well as taking into account the requirements of the age. Accordingly, while the thought of Political Islam in Turkey adopts an approach that is at peace with democracy, pluralism, globalization, and modernization processes; Iran, on the other hand, has adopted a different structure and approach with the Islamic State model, which is based on Shiism, closed to the outside world, including radical Islamic discourse and activities. As a result, the Islamic Revolution of Iran could not become a needed regime model for Islamic countries in political, social, economic, legal, and religious terms, and remained a utopia for political Islamists in Turkey. Because the parameters of social structure and change in Turkey are based on different dynamics in sociological and political terms.

KEYWORDS: Political Islam, Iran Islamic Revolution, The Welfare Party

KISALTMALAR

Kısaltmalar	Açıklama
AIOC	:Anglo-Iranian Oil Company
AKP	:Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	:Anavatan Partisi
DP	:Demokrat Parti
DYP	:Doğru Yol Partisi
FP	:Fazilet Partisi
MNP	:Milli Nizam Partisi
MSP	:Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	:Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
SAVAK	: <i>Saziman-ı İttılât ve Emniyet-i Keşver</i> , Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü

ÖNSÖZ

Bu tez toplumsal, siyasal ve dinsel değişimin toplumların sosyolojik yapılarına bağlı olduğunu ileri süren bir yaklaşımı savunmaktadır. Değişim, sürekliliği sağlamada önemli bir yere sahiptir. Ancak değişimin hangi yönde olduğu ve toplumsal yapıyla uyumu daha da büyük bir önem taşımaktadır. Bu kapsamda farklı bir toplumsal ve siyasal yapıya sahip bir proje olarak ortaya çıkan ve büyük bir değişim amacı güden İran İslam Devrimi'nin Türkiye'deki Siyasal İslam düşüncesine olan etkisi incelenmiş, okur ve araştırmacılara bu anlamda bir yön kazandırmak hedeflenmiştir.

Bu tezin ortaya çıkmasında akademinin entelektüel dünyasını zenginleştirecek olan temel unsurun, öğrencilerinin fikir dünyasına dokunmak olduğuna inanan ve akademisyen olmanın ötesinde derin bilgi ve tecrübeleriyle bana yol gösteren, çalışmamın her anında her zaman açık tuttuğu kapısıyla beni yönlendiren değerli danışman hocam Sayın Doç. Dr. Alper MUMYAKMAZ'a teşekkür ederim. Minnetimi bununla sınırlandırmayıp ayrıca akademik dünyaya adım atmamda bana tüm gayret ve çabasıyla destek olması, düşünce dünyama ışık tutması, kazandırmış olduğu disiplin, güven ve özveri dolayısıyla da en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamaya yapıcı eleştirileriyle katkı sağlayan değerli jüri üyeleri Sayın Prof. Dr. Şenol DURGUN ve Sayın Doç. Dr. Ejder ÇELİK'e en içten duygularımla teşekkür ederim. Akademik anlamda engin tecrübesiyle güvenerek bana fırsatlar tanıyan Prof. Dr. ŞENOL DURGUN hocama ayrıca teşekkürü borç bilirim. Çalışmamı yürütmemde bana destek olan ve güven kazandıran ve hoca olmanın yanı sıra kişiliğiyle de örnek aldığım hocam Sayın Doç. Dr. Semra BOĞA'ya tüm samimiyetimle teşekkür ederim. Çalışmamın her aşamasına şahitlik eden, varlığıyla güç kazandığım ve hayatımdaki en değerli varlıklarım olan aileme en çok annem ve babama gösterdikleri sabırdan dolayı teşekkür ederim.

GİRİŞ

Din, insan yaşamıyla beraber ortaya çıkmış, insan ve toplum ilişkilerinde etkin rol oynayan bir unsur olarak varlığını devam ettirmektedir. Din, bireyin ruhsal ihtiyaçlarını karşılama işlevinin yanı sıra birey ve toplum ilişkilerine yön vermesiyle sosyal ve siyasal işlevlere de sahip olmaktadır. Bu bakımdan dinin, insan ve toplum ilişkilerinde etkin bir role sahip olduğu söylenebilir. Şerif Mardin, dinin bir semboller sistemi olduğunu ve insanda uzun süreli geniş kapsamlı güçlü güdüler oluşturmaya çalıştığını belirtmektedir.¹ Bu anlamda din, insan yaşamı ve toplumsal ilişkilerde belirleyici bir faktördür.

Dinin toplumsal yaşamdaki rolüne dayalı olarak siyasal alanda da etki gücüne rastlanmaktadır. Tek Tanrı inancına dayalı bir din olarak İslam, doğuşundan bu yana toplumsal, kültürel ve siyasal yaşam pratiklerine yön veren ve bu öğelere bağlı olarak toplumsal yaşama nüfuz eden bir din olmuştur. İslamiyet'in hayatın her alanında etkin olma özelliğine bağlı olarak toplumsal düzeni sağlamada da etkin bir role sahip olduğu gözlemlenmektedir. Ancak İslamiyet'in Batı'da gelişen sanayileşme sonrası kapitalist sistemle birlikte bu etki alanının daraldığı, Batı Avrupa'da ortaya çıkan küresel kapitalist sistemin İslam'ın önünde büyük bir tehdit unsuru olduğu fikirleri ortaya çıkmıştır.

Küresel kapitalist sistemin ortaya çıkmasıyla birlikte Batı'nın emperyal ve sömürgeci yaklaşımı, İslam açısından birçok problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslamiyet de bizzat bu sömürgeciliğin hedefi haline gelmiştir. Bu problemlerin çözümü olarak İslam'ı yeniden hayatın her alanında hakim kılmaya çalışan düşünce ve hareketler ortaya çıkmıştır. Bu düşünce ve hareketler "İslamcılık" olarak adlandırılmaktadır. İslamcılık, fikri özelliklerini 19. yüzyıl ortalarında almış, 1870'lerden itibaren Osmanlı İmparatorluğunun merkezine yerleşerek gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine dönüşmüştür.² Dolayısıyla İslamcılık ideolojik bir çıkış olarak din değil, dini yaşayan Müslümanların İslam adına belirli bir amaç doğrultusunda örgütlenen düşüncesini ifade etmektedir. İslamcı ideolojinin Batılılaşmaya karşı

¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1993, s. 37.

² Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1993, s. 11.

geliştirmiş olduğu muhalif yaklaşım ve yeni bir düzen inşa etme çabası bu düşünceye politik bir anlam kazandırmakta ve İslamcılığın siyasal boyutunu ortaya çıkarmaktadır.³ Bu anlamda Siyasal İslam, İslamcılık düşüncesinin bir alt kategorisidir. İslamcılık fikri içerisinde sosyal, hukuksal, kültürel, birçok öğeyi barındırmaktır. Bu çok yönlü fikrîsel yapı içinde bu tez İslamcı düşüncenin siyasal yönünü ele alacaktır. İslamcılık ve Siyasal İslam birçok araştırmacı tarafından aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu araştırmada da İslamcı düşünce içerisinde Siyasal İslam kavramı yer yer aynı anlamda da kullanılacaktır.

Bu noktada bir Siyasal İslamcı hareket olma özelliğiyle “İran İslam Devrimi” araştırmanın bir diğer temel kavramıdır. İslam Devrimi uluslararası bir özelliğe sahip olması dolayısıyla ve çıkış noktasını İslam’a dayandırmasıyla diğer birçok Müslüman toplumları etkilemiştir. Bununla birlikte İslam Devrimi’nin İran toplumsal yapısı ekseninde ortaya çıkması Siyasal İslam düşüncesine ayrı bir boyut kazandırmış ve düşüncenin gelişiminde farklı bir rol oynamıştır. Bir İslam ülkesi olarak Türkiye’de de hareketin etkileri gözlemlenmiş, dönemin İslamcı partisi olan Refah Partisi ve İslamcı gruplar İslam Devrimi’nin sonuçlarından etkilenmiştir. Ancak her iki ülkede de Siyasal İslam düşüncesi farklı bir seyirde ilerlemiştir.

Bu bağlamda Ali Bulaç “devrimci, ihtilalci, demokratik, uzlaşmacı” olmak üzere Siyasal İslam’ın dört versiyonu olduğundan bahsetmektedir. Bu kapsamda İran’da Siyasal İslamcı harekete en yoğun bir şekilde etki eden İran İslam Devrimi’ni Siyasal İslam’ın devrimci versiyonu kategorisine, Türkiye’de ise Siyasal İslam’ı temsil etmiş Refah Partisi’ni demokratik versiyon kategorisine yerleştirmektedir.⁴ Bu anlamda iki ülkede de Siyasal İslam düşüncesi farklı versiyonlara sahiptir. Bu ayrışma farklı alt yapılara dayanan bir sistemi barındırmış ve her iki toplumda da farklı değişim modellerini ortaya çıkarmıştır. Ancak İran İslam Devrimi’nin ihraç politikasına dayalı olarak Türkiye’deki Siyasal İslam düşüncesine yansması ve etki etmesi kaçınılmaz olmuştur.

³ Nur Vergin, Camilerin Dolup Taşması Bir Hareket Teşkil Etmez, *Yeni Zemin Dergisi*, Kasım 1993, Sayı: 11 s. 15.

⁴ Ali Bulaç, *Nuh’un Gemisine Binmek*, İstanbul 1992, s. 84.

Buna bağılı olarak bu tez, İran İslam Devrimi'nin Türkiye'deki Siyasal İslam düşüncesine yönelik siyasal ve sosyolojik anlamda etkisini araştırmayı amaçlamaktadır. Araştırma, siyasal bir hedef taşıyarak siyasal yapıları dönüştürücü bir iddiayla ortaya çıkan İran İslam Devrimi'nin İslam ülkelerine yönelik amaçları kapsamında Türk Siyasal İslamcılığında, siyasal ve toplumsal yapısında bir etki yaratıp yaratmadığını tespit etmesi açısından önem kazanmaktadır. Bu araştırmanın konusu ise siyasal bir hareket olarak İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye siyasal alanda olmanın yanı sıra sosyolojik anlamda da etkisinin araştırılmak istenmesi ve bu konuda literatürde henüz kapsamlı bir çalışmanın yer almaması doğrultusunda belirlenmiştir.

Literatür incelendiğinde mevcut konuda yapılmış olan tez araştırmalarının büyük bir oranı İslam Devrimi'nin Türkiye'ye etkisini İran-Türkiye ilişkileri bağlamında ve Uluslararası İlişkiler kapsamında değerlendirmiştir. Bununla birlikte Kara (2020), Roy (1994), Bulaç (1992), Aktay (2008), Karpas (2019), Türköne (1991) ve Akdoğan (1999) çalışmalarında Siyasal İslam düşüncesinin gelişimini ve değişimini modernite ekseninde ele alarak değerlendirmiş, İslamcı düşüncenin Batılılaşma ve onun getirisi olan modernleşmenin etkisiyle şekillendiğini belirtmişlerdir. Bu noktada bu tez ise İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye etkisini değişimin dinamiği olan Batılılaşma ve modernite ekseninde açıklayarak çalışmaya sosyolojik bir kapsam kazandırması dolayısıyla özgünlük kazanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bu çalışma İran İslam Devrimi'nin değişim ve dönüşümü içeren yapısıyla Türkiye'ye olan etkisini siyasal veya Uluslararası İlişkiler alanında olmanın yanı sıra sosyolojik bir bağlamda değerlendirmesiyle farklılık kazanmaktadır.

Bu kapsamda Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısına karşı oldukça büyük bir farklılığa sahip olan İran İslam Devrimi'nin Türkiye'deki Siyasal İslam düşüncesine hangi yönde etki ettiğini saptamak, çalışmanın problemini oluşturmaktadır. Bu problemin çözümü ise "İran İslam Devrimi Türkiye'deki İslamcı düşünce, parti ve gruplara ne şekilde etki etti?" sorusunun çözülmesine bağlanmıştır. Elde edilen veriler ilgili literatür taranarak karşılaştırmalı analiz yöntemiyle incelemeye çalışılmıştır. Araştırma, henüz kapsamlı bir şekilde incelenmemiş bir konuyu analiz etmesi nedeniyle önem taşımakta ve literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Çalışmada Türkiye’deki Siyasal İslam düşüncesinin gelişimi ve değişimi İran İslam Devrimi’nin etkisi özelinde açıklanmaktadır. Bu etki süreci ise İran İslam Devrimi’nin ortaya çıktığı 1979 yılı ile 2000’li yılları kapsayan bir süreci barındırmaktadır. Çalışmada aynı zamanda İran İslam Devrimi’nin bırakmış olduğu etkiler dolayısıyla 2000’li yıllar itibariyle Türk Siyasal İslamcılığında ortaya çıkan dönüşüm modeline de değinilmiştir.

Buna bağlı olarak tez, kendi içerisinde belirli alt başlıkları da içeren üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmanın ana temasına kaynaklık edecek belirli açıklamalar, diğer bölümlerde anlaşılması güç olabilecek yardımcı öğeler yer almıştır. Bu kapsamda birinci bölüm, İran İslam Devrimi’ne giden toplumsal ve siyasal sürecin açıklanması ve onu ortaya çıkaran temel dinamiklerin ele alınmasını içermektedir.

İkinci bölüm ise çalışmanın ana temasına kaynaklık edecek kavramları ve açıklamaları içermektedir. Bu anlamda ikinci bölümde Türkiye’de Siyasal İslam düşüncesinin tarihsel gelişim süreci ele alınmış, bu süreç içerisinde düşüncenin gelişimine etki eden faktörler incelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde İran İslam Devrimi’nin Türk siyasal yapısına ve Siyasal İslam hareketlerine yansımaları ele alınmıştır. Bununla birlikte üçüncü bölümde İran İslam Devrimi’nin Türkiye üzerindeki etkileri ve neden Türkiye’de gerçekleşmediği İran ve Türkiye’nin siyasal ve sosyolojik yapısının karşılaştırmalı analiziyle araştırılmaya çalışılmış, sonuç bölümünde ise devrimin Türkiye’de yaratmış olduğu sonuçlar belirtilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİNDE İRAN'IN SİYASAL VE SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

1.1. TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE İRAN

1.1.1. İslamiyet'ten Önce İran

İran, tarihsel süreç içerisinde bulunduğu toprak parçası üzerinde büyük imparatorluklara ev sahipliği yapmış bir ülkedir. Köklü bir devlet geleneği ve zengin bir kültürel geçmişe sahip olan İran, gerek petrol gerekse doğal gaz rezervleri bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Sahip olduğu özelliklerin daha anlaşılır kılınabilmesi açısından tarihsel bir perspektif dikkate alınarak anlaşılmalı ve bu sayede günümüzde sahip olduğu kurumsal ve stratejik konumunun temelleri açığa çıkarılmalıdır. Buna bağlı olarak İran, büyük bir değişime neden olan din unsuru göz önüne alınarak İslamiyet öncesi ve sonrası olarak iki ayrı başlık altında incelenmiştir. Dolayısıyla İslam, İran tarihinde farklılıkların başlangıcını oluşturmuş ve günümüzde Müslüman ülkeler arasında farklı bir kategoride yer almasında etkili olmuştur.

İran'da İslam'dan önce şekillenen siyasal yapı daha çok kabile veya basit yerel hükümetlerle sınırlı kalmıştır. Ancak bu hükümetler zamanla büyük güçlere dönüşerek imparatorluk haline gelebilmiştir. Bunlardan birisi olan Med İmparatorluğu bu topraklarda etkili olmuş başlıca devletlerden birisidir. Eski İran tarihi incelendiğinde Med Krallığı'nın, Asur ve Pers Krallıklarını birbirine bağlayan bir köprü olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Yaklaşık 60 yıllık bir egemenlik sürdürdükten sonra Medler aynı soydan geldikleri ileri sürülen Persler'e yenilerek iktidarı kaybetmişlerdir.⁵ Antik Pers dönemi Ahameniş Hanedanlığı ile başlamış, M.Ö. 559-330 yılları arasında büyük bir uygarlık haline gelmiş, yönetim tek bir kişinin elinde bulunan krallık sistemi ile sürdürülmüştür. Toplumda mevcut dini inanca bağlı olacak şekilde kral, gücünü

⁵ Ekrem, Memiş, *Eski İran Tarihi (Medler, Persler, Partlar)*. Bursa 2018, s. 12.

Tanrı'dan almış ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilmiştir.⁶ Böylece imparatorluk, din ve devlet işlerinin iç içe geçtiği bir yapısal özelliğe sahip olmuştur. Ancak Ahameniş İmparatorluğu da Büyük İskender'in zaferiyle birlikte son bulmuştur.

İran topraklarında yeniden büyük bir devletin ortaya çıkışı Sasaniler döneminde olmuştur. Sasaniler iktidarını sağlamlaştırarak ve İran Platosunun büyük bir alanına yayılarak bu topraklarda 400 yıl boyunca hüküm sürmüştür. Sasani İmparatorluğu'nun önemi, ülkede İslam dininin kabul edilmesine kadar hüküm sürmüş olmasıdır. Devleti önemli kılan bir başka özellik ise Zerdüştlük dinine verdikleri önem ve resmiyet olmuştur.⁷ Bu din kuralları Sasani devletinin temel dayanağı olmuş ve toplumda var olan diğer dinler yasaklanmıştır. Bununla birlikte Sasani devletinin yıkılışı da diğer devletlerin yıkılış serüveniyle aynı hikâyeyi paylaşmış ve taht kavgaları Sasani devletinde de baş gösterdikten sonra devlet yıkılmaya yüz tutmuştur. İmparatorluğun yıkılmasına neden olan en önemli unsur ise Müslüman Arap topluluklarının günden güne güçlenmesi ve topraklarını genişletme çabaları olmuştur. Böylelikle Sasani devletinin yıkılışı ile birlikte hem İslam öncesi döneme ait son büyük imparatorluk yıkılmış hem de İslam öncesi dönem son bulmuştur. Böylelikle Sasani İmparatorluğunun üzerinde durulmasının nedeni de bu özellikleri taşımış olmasından kaynaklanmıştır.⁸

İran'da İslam öncesi dönemde öne çıkan en büyük özelliklerden biri, bu topraklarda İslam dininin kabulünden önce de farklı dinlerin toplum ve özellikle de devlet üzerinde etkinliğini sağlamış olmasıdır. Bununla birlikte imparatorlukların temel gayesi devletin sürekliliğini korumak olmuş ve aynı zamanda din ile devlet ilişkisinin birleşimiyle bu süreklilik sağlanmaya çalışılmıştır.

⁶ Masoumeh, Esmaeili M. "İran İslam Devrimi ve İran'da Kurulan İslam Devletinin Kuruluş Felsefesi ve Temel Kurumları", *Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, s.6

⁷ Zerdüştlük 3500 yıl önce Zerdüşt tarafından İran'da kurulan 3 Büyük Pers İmparatorluğunun dini olan dünyanın en eski tek tanrıcı vahiy dini olarak açıklanmaktadır. Hala İran'da bu dine mensup kişiler yaşamaktadır.

⁸ Alireza Mokhtarpour, İran Devlet Modeli, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2012 ss. 14-15.

1.1.2. İslamiyet'ten Sonra İran

Her büyük imparatorluk ve toplumlar da olduğu gibi İran toplumunun da mensup olduğu dinden ve dini değerlerden vazgeçmeleri daha açık bir ifadeyle İslamiyet'i kabul etmeleri bir anda gerçekleşmemiş, belirli mücadelelere ve sürece yayılmıştır. Arap toplumları İslamiyet'i yaymak ve sahip oldukları toprakların sınırlarını genişletmek amacıyla İran topraklarına karşı bir mücadele gerçekleştirmiş ve bu mücadelesinde Sasani İmparatorluğu'nu yenerek İran'da hâkimiyetini sağlamıştır. Bu hâkimiyetin sağlanması ile birlikte İran'da toplumsal değerler üzerinde bir değişim süreci de zaman içerisinde şekillenmeye başlamıştır.⁹

Araplar çıkarları doğrultusunda belirli kararlar alarak yeni fethettikleri topraklar üzerinde hâkimiyeti sağlamaya çalışmış, bunun için de halkı dini temelleri doğrultusunda sınıflandırmıştır. Bunun yanında Ortadoğu halkı da Arap toplumunun kültürel değerlerine ve İslamiyet'e uygun bir biçimde yaşamak zorunda kalmıştır. Böylelikle bulunduğu topraklarda 400 yıl varlığını korumuş olan Sasani İmparatorluğu artık Arap istilasına uğramış bir topluluktan ibaret kalmıştır. Bu dönemde artık İran'da eskinin yerine yeni bir toplumsal, siyasal, dinsel ve hatta kültürel düzen oluşmaya başlamıştır. Arapların bu toprakları ele geçirmesi ile birlikte Müslümanlar bu topraklarda yayılmış, bölgede yaşayan insanlar İslam dinini kabul etmiş ve Arapça da halkın kabul ettiği dil haline gelmiştir.¹⁰

İran'da ortaya çıkan değişimler bununla sınırlı kalmamış, dinin siyaset ile ilişkisi bağlamında çeşitli değişiklikler ortaya çıkmıştır. İslamiyet'in yayılmaya başladığı ilk zamanlarda Araplar yönetimi ve ordunun kontrolünü kendi elinde bulundurmuşlar ve buna bağlı olarak da yönetim içerisinde çeşitli anlaşmazlık ve uyuşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu uyumsuzluk zamanla din konusunda da yaşanmaya başlamıştır. İlk Halife Hz. Osman'ın vefatından sonra dini anlamda belirli ayrılıklar ortaya çıkmış, yerine Hz. Ali halife olarak yönetimi devam ettirmeye çalışmıştır. Bu dönemden itibaren Hz. Ali'nin halifeliğini savunanlar, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Ali'nin halifeliği

⁹ Ceylan, Üzümler, İran "İslam Devriminin" Politik-Ontolojik Bir Analizi, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 7.

¹⁰ Gene R. Garthwaite, İran Tarihi (Pers İmparatorluğundan Günümüze...), İstanbul 2019, s.112

devam ettirmesi gerektiğini savunmuşlar ve buna bağlı olarak da halifelik tartışmaları İran'da Şiiliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹¹ Bu noktada “Ben kimin efendisiysem, Ali de onun efendisidir.” hadisine dayanarak ve halifenin ‘ehl-i beyt’e mensup olmasını öne sürerek Hz. Ali’nin halife olması gerektiğine inananlar önce Hz. Ebubekir’in halife seçilmesine karşı çıkmışlar, daha sonra da Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın halife seçilmelerinde aynı tepkiyi göstermişlerdir. Hz. Osman’ın vefatının ardından halife seçilen Hz. Ali tartışmaların odak noktası olmuştur. Müslümanlar arasında ayrılıklar ve anlaşmazlıklar yeniden ortaya çıkmış, Hz. Ali ile Muaviye arasında çıkan halifelik savaşında Muaviye’nin halife ilan edilmesiyle Hariciler Hz. Ali’yi bu durumdan sorumlu tutmuş ve Hz. Ali öldürmüşlerdir. Bu olay sonrası İslam toplumunda Muaviye yanlıları, Hariciler ve Şiiler olmak üzere üç grup ortaya çıkmıştır. Şiiler, yoğun bir Hz. Ali ilgisi ve sevgisine sahip olan ve başından bu yana Hz. Ali’nin halife olmasını savunan kesimdir.¹² Bununla birlikte Şiilik İran Devrim süreci incelemelerinde daha detaylı bir şekilde analiz edilecektir.

Ülkenin bu noktadan sonraki siyasal düzeninde de belirli değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Siyasal anlamda önce Emeviler daha sonra Abbasilerin yönetimiyle yerel yönetimler ortaya çıkmıştır. Emevi devleti 750 yılında İranlıların da yardımıyla Abbasiler tarafından yıkılmış, Abbasi dönemi başlamıştır. Bu durumun sonucu olarak İran, M.S. 11. yüzyıla kadar tamamen İslamileşmiş ve böylelikle İran’da Emevi ve Abbasi döneminde toplumun Müslümanlaşması hızlanmıştır. Arap hâkimiyeti sürecinde ise İran’a yerleştirilen çok sayıda Arap kabilesi İran’ın Müslümanlaşmasında etkili olmuş ve Araplar da İran kültürünü tanımıştır.¹³ Bu süreçten sonra Şiilik İran’da büyük değişimleri yaratan İslamcı bir hareket olarak varlığını devam ettirmiştir.

Dolayısıyla siyasal, kültürel ve dinsel anlamda İran İslamiyet’ten sonra, yeni bir süreci yaşamaya başlamıştır. İslamiyet’ten sonra İran toplumunda değişim yaratan en büyük etken şüphesiz ki İslam dini olmuştur. Farklı bir dinin toplum tarafından kabul edilişi İran’da yalnızca dini bir değişimi değil, kültürel bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bunun yanında İran’da İslam dininin yayılışı ile birlikte siyasal alanda da

¹¹ A.g.e., s.113.

¹² Ercan Çitlioğlu, İran’ı Anlamak, *Başkent Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Bürosu*. Ankara 2015, ss. 14-15.

¹³ Üzümlü, *İran İslam Devriminin Politik-Ontolojik Bir Analizi*, s.8

çekişmeler yaşanmıştır. İran, belirli kabileler ve hanedanlıklar tarafından yönetilmiş ancak yönetim konusunda istikrarsızlık ve anlaşmazlıklardan dolayı bu yönetimler varlığını sürdürememiştir. Son olarak İslamiyet sonrası dönemde Şiiliğin ortaya çıkışı İran’da bir dönüm noktası olmuştur. Buna bağlı olarak da İslamiyet, İran’da Şiiliğin etkisiyle birlikte diğer Müslüman ülkelerden farklı bir modelin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1.1.2.1. Safevi Dönemi (1501-1722)

İran’da Safevi dönemine kadar birçok yerel yönetimler etkili olmuş ancak Safevi döneminde siyasi birlik yeniden ortaya çıkmış ve merkezi yönetim yapısı hâkim olmuştur. Bunun yanında Safevi döneminin bir diğer ayırıcı ve önemli özelliği ise Şiiliğin bu dönemde resmi devlet dini haline getirilmesidir. Şah İsmail 1501 yılında yönetime geçerek Şiiliğe önem vermiş ve toplumun mezhebin ilkelerine önem vermesini sağlamıştır. Safeviler, yine devlet başkanının Tanrı tarafından görevlendirildiği ve Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olduğuna inanmıştır. Bu konuda devletin en fazla önem verdiği konu ise devlet otoritesinin meşruiyet kazanması olmuştur.¹⁴ Buna bağlı olarak Safevi devleti otoritesinin meşruiyetini toplumla uyum sağlayarak, Şiiliğin gerekliliklerine uyum sağlayarak başarmıştır. Kendilerini 12 İmam¹⁵ anlayışına bağlayarak, onların temsilcileri olarak göstermeye çalışmışlardır. Ancak her ne kadar kendilerini ulemaya yakınlaştırmış olsalar da Safevi devletinin ontolojik temelini İslamiyet’i kendine has bir anlayışla şekillendiren “Kızılbaş” adı verilen müridler oluşturmuştur.¹⁶

Safeviler din işlerinin yürütülmesi amacıyla güçlü din adamları tarafından “Sadr” adı verilen bir kurum oluşturmuşlar ve zamanla yönetme gücünü elinde bulundurmaya çalışmışlardır. Ulema adı verilen bu sınıf, zamanla ülkede toplumsal ve siyasi alanda etkili olmuştur. Bununla birlikte Şah İsmail’in ölümünden sonra oğlu tahta geçmiştir. Bu durumda hükümet, otoritesinin meşruiyet kazanması için belirli

¹⁴ Mokhtarpour, İran Devlet Modeli, s. 21.

¹⁵ İmamet anlayışı ile Şia mezhebinde İslam dininin rehberliği, liderliğini ve yöneticiliğini üstlenen 12 İmam kastedilir. 12 İmamların ilki Hz. Alidir. Hz. Ali’den sonra ise onun soyu ile devam eder. Hz. Mehdi 12. ve aynı zamanda son imamdır. Şii inancına göre halifelik velayet gereği 12 İmam’a aittir. https://tr.wikipedia.org/wiki/On_%C4%B0ki_%C4%B0mam Erişim Tarihi: 16.01.2021.

¹⁶ Mokhtarpour, İran Devlet Modeli, s. 21.

çabalar içerisinde girmiştir. Yeni Şah Şii toplumu için önemli olan Kerbela ve Necef şehirlerinin Osmanlı hakimiyetine girmesi ile birlikte kaygı içerisinde düşmüş ve Safevi ulemasına daha çok destek vermiştir. Şahın ulema ile olan bu yakınlığı İran'da ulemanın toplumsal yaşamda daha görünür olmasını sağlamıştır.¹⁷

Bununla beraber Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb'ın da ölümüyle beraber Kızılbaşların İran üzerindeki hâkimiyeti büyük oranda kırılmıştır. Daha sonraları tahta gelen Şah Abbas ile birlikte ise yönetim tam anlamıyla kontrol altına alınmış, Şah Abbas İran erken modern tarih döneminin başlangıcını oluşturmuştur.¹⁸ Böylece İran, Safevi döneminde devletin sürekliliği ve otoritesini halkın desteğine bağlayarak sağlamış ve Şah'ın kimi zaman despot yönetimi söz konusu olsa da halkın desteğini kazanmaya çalışmıştır.

1.1.2.2. Kaçar Dönemi (1796-1925)

İran coğrafyasına göç ederek bazı devletler kuran Türk boyları bu coğrafyada uzun bir süre kalarak belirli devletler kurmuşlardır. Bunlardan biri olan Kaçar Türkleri yönetimi ele geçirerek Kaçar Hanedanlığı'nı veya Kaçar Devleti'ni kurmuşlardır.¹⁹ Kaçarlar Safevi devleti döneminde çeşitli görevler alarak kendilerini yetiştirmiş ve devletin yıkılması ile birlikte yönetimi ele geçirmişlerdir.²⁰

Kaçar hanedanlığının öne çıkan en büyük özelliği merkezi bir yönetim anlayışına sahip olmasıdır. Safevi döneminde ulemanın toplumsal alandaki görünürlüğü ile birlikte Kaçarlar'ın temel hedefi bu etkenliği kırarak mutlak monarşiyi oluşturmak olmuştur. Bu dönemde idare, şiddet, vergilendirme ve yargılama araçları Şah'ın tekelinde yürütülmüştür.²¹ Bununla beraber Kaçar dönemi modernleşmenin gündeme getirildiği Batılılaşma hareketinin başladığı, ekonomik, toplumsal ve siyasal anlamda yenileşmenin gerekliliği üzerinde durulduğu bir süreç olmuştur.

¹⁷ A.g.e., s. 22.

¹⁸ Garthwaite, *İran Tarihi*, s. 160

¹⁹ Karadeniz, Y. (2004). Kaçar Hanedanı (1795-1925). (Doktora Tezi), *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Malatya, 2004 s. 32.

²⁰ A.g.e., s. 40.

²¹ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, İstanbul 2019,s.12.

Ancak Batılılaşma eksenli girişimlerden istenilen sonuca ulaşamamıştır. Bu durumun en büyük nedeni devlet bürokrasisinin yetersizliği ve toplumun belirli kesiminin bu girişimlere karşı olumsuz düşünceleri olmuştur. Safevi Devleti döneminde kurulan Sadr Kurumu din işlerini yönetirken Kaçarlar döneminde bu kurum saraya bağlanmıştır. Bu durumda Şah, ulemanın devlet işlerine dahil olmasına karşı bir duruş sergilemiştir. Bunun yanında Kaçar hanedanlığı döneminde Batı'yla farklı ekonomik ilişkiler kurulmuştur. Şah'ın Batı'ya karşı olan tütün imtiyazı konusu önemli bir husus olarak ortaya çıkmıştır. Yönetimi elinde bulunduran Nasıreddin Şah, ülkenin tütün gelirlerini İngiliz şirketine devretmiş ve halk bu duruma karşı büyük tepki göstermiştir. Bir süre sonra ise bu tepkilerin karşılığı alınmıştır. “Tütün Ayaklanması” adı verilen bu başkaldırının başarıya ulaşmasında ulema sınıfının büyük katkısı olmuştur. Ayaklanmadan sonra ulema sınıfının toplumsal olaylara liderlik edebileceği gözlemlenmiş ve bu olay Meşrutiyet Devrimi'nin başlangıcını oluşturmuştur.²²

1.1.2.3. Meşrutiyet Devrimi (1906-1911)

İran tarihinde batılı anlamda şehir kültürünün olmaması sebebiyle yapılan tüm siyasi itirazlar “isyan, başkaldırı ve hareket” şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak endüstrileşme çağının İran'ı da kendi içerisine alması ile birlikte bir şehir kültürü oluşmuş, köylü yaşam karşısında şehir kültürü gelişmeye başlamıştır. Bu gelişmelerin sonucunda yeni oluşan şehirli sınıfın talepleri doğrultusunda meşrutiyet devrimi sosyo-ekonomik boyutlarıyla büyük sonuçlar ortaya çıkarmıştır.²³

Devrim, İran'da yeni sürecin başlangıcı olmuş, Kaçar hanedanı ile birlikte ülke içerisinde yavaş yavaş etkisini hissettiren Batı, toplumsal ve siyasal alanı etkilemiştir. İngiltere ve Rusya'nın İran üzerindeki baskıları ülkeyi zor durumlara sürüklemiştir. İngiltere ve Rusya karşısında alınan yenilgilerle İran, taviz ve imtiyazlara dayalı bir yaklaşımı benimsemiş ve bu durum iki ülkenin İran'ın dış ticaretine hâkim olmasına neden olmuştur.²⁴ Son olarak verilen tütün imtiyazı fitili ateşleyen bir olay olmuştur. Fetva ilan etme yetkisine sahip olan Ayetullah Şirazi'nin tütün fetvasını okuması ile

²² Makhtarpour, İran Devlet Modeli, s.25.

²³ Abdullah Yeğin, *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Ankara 2013, ss.21-22

²⁴ Mümin Semercioğlu, *Osmanlı-Türk Basımında İran Meşrutiyet Devrimi*, Yüksek Lisans Tezi, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2017, s. 8

birlikte halkın Şah'a karşı bakış açısı değişmiş, daha sonraları ise devlet içerisindeki yolsuzluklar, devletin dış borçlanmaları, ülkede yabancı nüfuzu ve etkisinin artırılması ile Şah'a karşı çıkışlar daha da artmıştır. Nasıreddin Şah, Batı ülkelerine siyasal ve ekonomik alanda olmak üzere, 1888 yılında Lianazoff'a, Hazar Denizi'ndeki balık yataklarının imtiyazını, İngiliz Lynch Brothers şirketine ise Karun Nehri'ni ticaret yapılacak hale getirme imkânını vermiştir. Dönemin ulema ve meşrutiyetçi entelektüel aydınları Şah'ın izlediği politikalara karşı çıkmaya başlamış ve dönem için önemli bir ismi oluşturan Cemalettin Afgani, sadece İran'ın değil, bütün Ortadoğu'nun Batı emperyalizmine karşı koyması ve Ortadoğu devletlerinin yetersizliği, yolsuzluğu ve devletin topluma karşı olan sorumluluklarını yerine getirememesine bağlı olarak siyasal ve sosyal reformların yapılmasını gerekli görmüştür.²⁵ Afgani'nin İran toplumu üzerindeki etkisi oldukça büyüktür. Toplumu İran siyasal ve sosyal düzeninin sorunlarına karşı uyandıran Afgani'nin gücü İran'da daha sonraları gerçekleşecek olan İslam Devrimi döneminde Humeyni'nin gücüne benzetilmiştir. Bunun yanında Cemalettin Afgani, İslamcı düşünce içerisinde Siyasal İslam hareketini başlatan önemli isim olarak da kabul edilmektedir.²⁶

Meşrutiyet hareketini güçlendiren bir başka olay ise mevcut dönemde Kaçar hanedanının dördüncü güçlü Şah'ı olan Nasıreddin Şah'ın öldürülmesi olmuştur. Nasıreddin Şah'ın öldürülmesinin ardından tahta Muzaffereddin Şah geçmiştir. Ancak bu dönemde ülkenin içinde bulunduğu bunalım daha da artmış, dış borçlanma ve siyasal alanda büyük problemler ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Rusya'da 1905 yılında gerçekleştirilen İnkılap hareketi Meşrutiyet hareketinin oluşmasında etkili olan bir başka önemli unsur olmuştur. Kafkaslar üzerinden İran'a ulaşan bu fikir akımları ulema sınıfında yer alan Meşrutiyetçileri oldukça etkilemiş, Demokrat ve Sosyal Demokrat fikirlere sahip olan ülkenin gençleri bu fikirlerden etkilenip radikalleşerek gruplar kurmaya başlamışlardır.²⁷ Meşrutî devrim Aralık 1905'te Tahran'da büyük bir kalabalıkla birlikte ulema, reformcular ve çarşı esnafının hareketin başında yer aldığı hükümet karşıtı bir protesto hareketi ile ortaya çıkmıştır. Meşrutiyet hareketinin temel amaçları, İran egemenliğini yabancı devletlerin müdahalelerine karşı korumak,

²⁵ Garthwaite, *İran Tarihi*, ss.189-190.

²⁶ Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, s. 82.

²⁷ Kaan Dilek, İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri. *Akademik Orta Doğu*, 2(1), 2007, s. 55.

demokratik bir devlet kurmak, Şah'ın siyasal ve toplumsal alandaki yetkisini azaltmak ve Milli Meclisin açılmasını sağlamak olmuştur.²⁸

Bu gelişmeler karşısında hükümet, protestocular karşısında yenik düşerek istekleri kabul etmiş ve bir temsilciler meclisinin kurulmasıyla hareket, 1906'da sona ermiştir. Bu meclis şehzadeler, ulema, soylular, esnaf, tüccar ve toprak sahiplerinden oluşmuş ve bu topluluktan oluşan mecliste halkın yararına olan kararlar alınıp Şah'a iletilmiştir. Bu karar Şah'ın onayından geçtikten sonra yürürlüğe girmiştir.²⁹

Meclisin açılışından sonra İran'da siyasal yapıyı etkileyen iki önemli yasa çıkarılmıştır. Bunlardan birincisi devletin borçlanma, imtiyaz, anlaşma ve bütçeye yönelik yetkisinin meclise devredilmesi, diğeri ise Şiiliğin devletin resmi dini olduğu ve oluşturulan yeni yasaların şeriata uygunluğunun doğrulanmasına yönelik bir komisyonun kurulmasıydı.³⁰ Bu gelişmeyle birlikte ulema sınıfının galibiyeti söz konusu olmuş ve İran toplumundaki yeri, önemi ve gücü artmıştır. Fakat bu yasalara rağmen halk yeni düzeni yetersiz görmeye devam etmiş ve yeniden ayaklanmaya giderek milletvekillerinden oluşan Milli Meclis'in kurulmasını ve anayasanın oluşturulmasını istemiştir.

Meşrutiyet mücadeleleri hızla devam ederken Şah olanlara seyirci kalmamış ve 1908 yılında Rusların da desteğini alarak meclise karşı bir darbe gerçekleştirmiş ve meclisi bombalamıştır. Bu olaydan sonra ülkede sıkı bir yönetim modeli izlenmiş, meşrutiyetçiler üzerinde yoğun bir baskı uygulanmış ve birçoğu idam edilmiştir. Bu arada İngiltere ve Rusya'nın İran üzerindeki hedefleri de anlaşmalarla devam etmiştir. 1907'de yapılan bu anlaşma Rus sömürgeciliğinin artmasını hedeflemiştir. Rusya ve İngiltere, İran'ın doğal kaynaklarına yönelik olan bu hedefleriyle dünyaya İran'da İran devleti adında bir devletin olmadığını ve İranlılara da İran milleti diye bir milletin olmadığını hissettirmeye çalışmıştır.³¹

²⁸ Bijan Cezani, *İran Meşrutiyet Devrimi: Güçler ve Amaçlar (1906–1911)*, Ramin Cabbarlı Türkan Urmulu (Çev.), İstanbul 2014, s. 254.

²⁹ Mokhtarpour, *İran Devlet Modeli*, s. 29

³⁰ William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, Mehmet Harmancı (Çev.), İstanbul 2008, ss. 163-164.

³¹ Cezani, *İran Meşrutiyet Devrimi*, s. 99

Tüm baskılara rağmen İran halkı ve aydınları amaçlarını gerçekleştirmek için mücadele etmişler ve Şah 1909 yılında Rusya'ya kaçmıştır. Fakat 1911 yılında Rus ve İngiliz askerlerinin ülke üzerindeki hedeflerini gerçekleştirmek için İran topraklarına girmesiyle birlikte Meşrutiyet devrimi sona ermiştir. Ülkenin dış güçlere karşı savunmasız kalmasının temel nedeni yönetimde yer alan ayrılıkçı düşüncelerin ortaya çıkması olmuştur. İran, aynı dönemde yaşanan Osmanlı Meşrutiyeti kadar büyük bir değişim yaşamamış olsa da devleti iç çöküş ve dış saldırılardan korumayı hedefleyen bir devrim yaşamıştır. Ancak hareketi gerçekleştirenler devrimden beklentileri konusunda ayrı düşüncelere sahip olmuşlardır. Ulema ve çarşı esnafı devrim sonucunda yeni düzenin Batı'nın siyasal ekonomik ve kültürel anlamda ülkeye etki etmesini engelleyeceğini ve toplumda daha güçlü bir yer edineceklerini umarken, ülke içerisindeki yenilikçiler Avrupa'yı daha çok gözlemleyerek laik bir siyasal yapının ve yasaların oluşacağı umudu içerisinde olmuşlardır. Böylece ülkede koalisyon güçlerinin hâkim olması ayrı seslerin oluşmasına ve yönetimde söz birliğine varılamamasına neden olmuştur. Dolayısıyla devrim kısa sürede sonlanmıştır.³²

Bunlara bağlı olarak İran Meşrutiyet Devrimi İran için önemli bir siyasi ve toplumsal olay olmuş ve İran tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Yeni süreç ülkede yeni bir düzenin oluşmasını sağlamış ve meşrutiyetçiler halkın desteğinin yanında militan bir İslamcılıktan da faydalanmışlardır. İran bu süreçte Ulusçuluk, İslamcılık ve Sosyalizm fikirlerinden etkilenecek sosyal demokrat bir anlayışın gücünden beslenmiştir.³³

Burada belirtmek gerekir ki 20. yüzyılda Türkiye ve hatta Mısır da dâhil olmak üzere İslam ülkeleri olarak bu ülkeler modernleşme ile ilişki kurabilmişken İran bu ilişkiyi kurmakta gecikmiş ve bu konuya daha az önem vermiştir. Bunun temel sebebi İran'da İslami kanunlara sözde hâkim olan akılcılığın, din adamlarının modernitenin bilimsel anlamdaki önemini anlamalarını engellemesidir. Çünkü din adamları meşruti bir düzenin kurulmasını isterken moderniteyi dışlamıştır. Bu dönemde İran'da azınlıkta bulunan Sünni ulema ekonomik açıdan hükümete bağlıyken, İran'da Şii ulema tüccara ve esnafa yani halka bağlıydı. Bu bağlılık dışı açılımı engellemiştir. Bu nedenle ulemanın meşrutiyete yönelik akılcılığı sınırlı kalmış, modernite yeteri kadar

³² Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, ss.165-166.

³³ Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, Emine Ayhan (Çev.), İstanbul 2008. ss.100-102

algılanamamış ve meşrutiyetçi aydınlarla aynı çizgide hareket edilmemiştir. Bundan dolayı hareket kısa sürede son bulmuştur. İlerleyen zamanlarda ise 1979 İran İslam Devrimi bu hareketin bir devamı niteliğinde ortaya çıkacaktır.³⁴

1.1.2.2.4. Meşrutiyet Devriminin Toplumsal Boyutları

Meşrutiyet devriminin amaçları incelendiğinde İran aydınları ve dini ulemanın yanı sıra halkın da devrimden beklentileri ve devrime karşı verdiği mücadele önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. İran'da halkın büyük bir çoğunluğu devrim yanlısıdır. Çünkü halkın, dış ülkelerin özellikle Rusya ve İngiltere'nin ülke üzerindeki sömürgeci yaklaşımlarına olan tepkilerinin yoğunluğu devrimin gerçekleşmesine büyük katkı sağlamıştır. Dini âlimler mücadele boyunca İran halkına yön veren önemli isimler olmuşlardır. Hareketin temel gücü halkın birleşiminin verdiği mücadelede saklıdır. Toplumun Şah'a karşı güçlenmesini sağlayan şey, ülkenin içerisinde bulunduğu ekonomik bunalıma bağlı olarak halkın temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak duruma gelmesi olmuştur.

Halk da meşrutiyetçilerle aynı düşünceyi paylaşarak yeni bir anayasanın çıkarılmasını istemiştir.³⁵ Dini âlimlerin halkı yönlendirmesinin yanı sıra aydınların rolü de oldukça büyük olmuştur. Halk, aydınların kitleleri harekete geçirecek konuşmalarından etkilenerek mücadeleyi sürdürmüşlerdir. Katılım yalnızca erkeklerden ibaret olmamış, anayasanın oluşturulması talebinde bulunmak üzere yüzü kapalı, bir şekilde peçe ve başörtüleriyle beraber kadınlar da mecliste yer almışlardır.³⁶ Bu süreçte muhafazakârlığın sembolü olan kadınlar dâhil değişim için büyük çaba sarf etmişlerdir.

Feodalitenin hâkim olduğu bu dönemde köylü halkı ise zaten dönemin büyük sorunu olan eğitim ve kültür yoksunluğundan daha çok etkilenen sınıf olarak bu eksikliğe bağlı bir şekilde meşrutiyeti destekleyecek veya desteklemeyecek bir fikre sahip olamamışlardır. Köylülerin kimi zaman vergi ödememe, Şah'ın isteklerini yerine getirmeme gibi durumları söz konusu olmasına rağmen bu sınıfın harekete destek

³⁴ Amir Ahmad Fekri, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, İstanbul, 2011, s. 116.

³⁵ Cezani, *İran Meşrutiyet Devrimi*, s. 127.

³⁶ A.g.e., s. 135.

olamayışı meşrutiyetin ülkede varlığını sürdürememesine neden olan bir konu olmuştur.³⁷

Tüm bunların yanında ulema ve halkın meşrutiyetin gerçekleşmesini sağlaması, her ne kadar meşrutiyetin içeriği ve getireceği sonuçlar hakkında yeterli bilgiye sahip olamasalar da mevcut düzene karşı değişimi savunduklarını ele vermektedir. Toplumu oluşturan, aydınlar, dini âlimler ve yerli halk ayrı ayrı çıkar arayışına giderek ortak bir noktada buluşmayı başarmışlardır. Ancak bu ortaklığın kısa sürmesiyle birlikte aslında meşrutiyetin İngiltere başta olmak üzere dış güçlerin bir oyunu olduğu da düşünülmektedir.

1.2. İRAN İSLAM DEVRİMİ VE DEVRİME GİDEN SÜREÇ

1.2.1. Pehlevi Dönemi

Meşrutiyet Devrimi ülkede büyük değişimleri ortaya çıkarmıştır. Devrimle birlikte Şah'ın ülke yönetimi konusundaki kontrolü sınırlandırılmış ve ülkede dış güçlerin müdahaleleri artmıştır. Ülkede mevcut olan iç karışıklık ve dış müdahalelere bağlı olarak yeni bir hükümet kurulması ihtiyacı doğmuştur. Buna bağlı olarak 1921 yılında Şah'ın desteklediği Kazak Tugayı komutanı olan Rıza Han önderliğinde askeri darbe olmuş ve sıkıyönetim ilan edilmiştir. Darbenin oluşmasında büyük rol oynamış olan Rıza Han, halka merkezi bir hükümet kurma amacını hissettirmiştir.³⁸ Rıza Han, halkın düzene karşı memnuniyetsizliğini kullanarak harekete geçerek yönetimi ele geçirecek girişimlerde bulunmuştur. Buna bağlı olarak 1926 yılında elli üç yıl sürecek olan Pehlevi hanedanlığının iktidarı başlamıştır.

Rıza Han, İran'a öncelikli olarak büyük bir değişim modelini getirmeyi hedeflemiştir. Bu değişim eskisinden oldukça farklı bir düzeni getirecek modele sahipti. Siyasal, ekonomik ve sosyal alanda ülkenin daha önce yabancısı olduğu reform hareketleri oluşmaya başlamıştır. Şah Rıza'nın İran üzerindeki yenileşme politikaları Atatürk'ün Türkiye'ye yönelik gerçekleştirmiş olduğu reform hareketleri ile

³⁷ A.g.e., s. 146.

³⁸ Mokhtarpour, *İran Devlet Modeli*, s.45

benzeşmekteydi. Gerçekten de Şah Rıza, ülke üzerindeki hedeflerinin çoğunu Kemalist deneyimden almıştır.³⁹ Türkiye’de gerçekleştirilen modernleşme hareketleri yeni Şah’ı oldukça etkilemiş ve bu değişimin İran’da da gerçekleşmesi için büyük bir çaba sarf etmiştir. Şah’ın ülke üzerinde gerçekleştirdiği öncelikli iş, başta siyaset olmak üzere hemen hemen her alanda kontrolü ele geçirmek olmuştur. Çoğu zaman anayasaya uygun olmasa da kişisel konumunu kullanarak kararlar almaya çalışmış, İran’da Batılılaştırma ve merkezileştirme çabaları içerisinde reformlar yapmaya çalışmıştır.⁴⁰

Rıza Şah da Türkiye’de olduğu gibi laikliği yeni oluşturulan sistemin merkezi olarak görmüştür. Devlet kurumları Şah’ın girişimleriyle laikleştirilmiştir. Özellikle ulemanın 1907’de verdiği mücadele ile ortaya çıkarılan ve şeriata aykırı olan yasaların çıkarılmaması esasına dayanan Ek Temel Yasalar Şah tarafından görmezden gelinmiştir. Bunun yanında Şah, ulemanın halk tarafındaki yerini ve önemini azaltmak amacıyla etkin olduğu alanlardan ulemayı uzaklaştırmıştır. Devlet mahkemelerinde yargıç olarak ulema yerine laik devlet memurları yerleştirilmiş, bunun yanında din kurumunun mali gücü de ele geçirilmiştir. 1939’da ise vakıf arazilerinin gelirleri hükümet tarafından ele geçirilerek ulema sahadan tamamen uzaklaştırılmıştır.⁴¹

Şah, ülkede yalnızca Batılılaşma ve laik bir düzen inşa etme hedefini gerçekleştirilmemiş aynı zamanda yönetim gücünü tek elde toplamaya çalışmıştır. Bu bakımdan ulema, bu tehdidi taşıyan bir niteliğe sahip olduğundan Şah, bu yapılanma üzerinde özellikle durmuştur. Başta kendi meşruiyetini sağlamak adına ulema ile karşılıklı siyasi işbirliğine girmişse de zamanla ulemayı geri planda bırakacak şekilde ilerlemiştir. Çünkü ulemanın, gücüne ortak olabilecek bir girişimde bulunabileceğini düşünmüştür. Bu noktada ulema siyaset ilişkisi üzerinde durulduğunda ulema üzerinde oluşturulan bu baskıların nasıl olur da din adamlarını bir başkaldırı ya da protesto hareketine sürüklediği sorusu akıllara gelmektedir. Gerçekten de ulemanın siyasal protesto hareketlerine etkin bir şekilde başlaması 1960’lara kadar gerçekleşmemiştir. Oysa ki ulemanın hem toplumsal hem de siyasal alandaki otoritesini kısıtlayan en radikal politikalar Şah Rıza’nın iktidar sürecinde gerçekleştirilmiştir. Şah’ın oğlu

³⁹ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 209.

⁴⁰ A.g.e., ss. 209-210.

⁴¹ A.g.e., ss. 210-211

Muhammed Rıza ise bu politikaların yalnızca devamı niteliğini taşıyacak yenilikleri getirmiştir.⁴²

James Bill, 16. yüzyıldan bu yana İran'da laik siyasal otorite ile yasaların denetimini üstlenen din adamları arasında sürekli bir gerilim olduğunu ancak iki ayrı sınıfın da hiçbir zaman birbirinin varlığına müdahale edecek girişimlerde bulunmadığını belirtir. Özellikle Batılılaşma alanında girişilen eylemlerin bu dengeye zarar vermediğini, 1970'lerde başlayan büyük tepkilerin Batılılaşma hareketlerine yönelik olmayıp doğrudan ulemanın varlık alanına nüfuz edecek girişimlerden kaynaklandığını belirtmektedir. Buna bağlı olarak dinsel ayaklanmanın 1970'lerde patlak vermesinin nedeni din adamlarının ontolojik temelini savunma çabasından kaynaklanmıştır.⁴³

Bu dönemde Rıza Şah tarafından gerçekleştirilen Batılılaşma hareketi yalnızca dini ve siyasal hayatla sınırlı kalmamış, aynı zamanda sosyal hayat üzerinde de halkı değişime sürükleyecek büyük atılımlar gerçekleştirmiştir. Şah, 1928'de kılık kıyafet kanununu getirmiş ve erkeklerin Batılı tarzda giyinmelerini istemiştir. 1935'te ise şapka takma zorunluluğu getirilmiştir. Değişim bununla da sınırlı kalmamış dinsel giysilerin giyilmesi ve kadınların başörtüsü takması da yasaklanmış Batılı tarzda elbiseler ve şapkalar takılması istenmiştir. Bu değişimler Türkiye'de yaşanan modernleşme hareketleriyle paralellik göstermektedir. Ancak İran'daki Batılılaşma hareketi Türkiye'de gerçekleştirilen reformlardan daha keskin bir içeriğe sahip olmuştur ki kadınların peçe ve baş örtüsü takmaları yasaklanmıştır. Bununla birlikte Rıza Şah'ın hükümdarlığı döneminde eğitim alanında da büyük ilerlemelerin gerçekleştirildiği gözlemlenmiş, ilkökul ve orta öğretimde okuyan öğrenci sayısı artmıştır. Şah, her ne kadar Batılılaşmaya dönük bir dönüşüm hareketinin yaşanması için çalışmalar gerçekleştirdiyse de ülkede özellikle gençler üzerinde milliyetçi duyguları uyandırmaya çalıştığı da gözlemlenmiştir.⁴⁴

Şah değişim hareketini daha çok şehirler üzerinde yoğunlaştırmışken kırsal alanlara yeterli ilgiyi göstermediği de göze çarpmaktadır. Çünkü İran'da bu dönemde

⁴² Serpil Üşür, *Din Siyaset ve Kadın (İran Devrimi)*, İstanbul 1991, s. 54.

⁴³ James, A. Bill, "Power and Religion in Revolutionary Iran", *Middle East Journal*, 36/1, (Winter,1982) s.24-27.

⁴⁴ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*. ss. 211-212

köylü hayatının kalitesi bir hayli düşmüştür. Şah Rıza'nın yenileşme politikaları dikkatle değerlendirildiğinde halkın refahını sağlayan, sosyal anlamda halkın yaşam kalitesini arttıran bir gelişimin yaşandığı söylenememektedir. Burada Şah'ın toplumsal anlamda yalnızca görünümle sınırlı kalan yenilikler gerçekleştirildiğini ifade etmek gerekir. Çünkü reformların birçoğu özellikle sosyal hayatı içeren yenilik hareketleri halkın henüz hazır olmadığı bir dönüşüme denk gelmektedir. Dolayısıyla bu süreç içerisinde özellikle sosyal alanda istenilen yenileşme seviyesine ulaşılabildiği söylenemez. Şah, her şeye rağmen bu değişimlerin gerçekleşmesini istemiş ve bunun için baskı yolunu seçmiştir. Buna bağlı olarak Şah Rıza iktidarı boyunca İran'da milliyetçi, anti-komünist ve seküler bir yönetim tarzı hâkim olmuştur.⁴⁵ Bu tutumlara bağlı olarak diktatör ve tepeden inmeci bir yaklaşımı benimseyen Şah, zamanla halkın desteğini kaybetmeye başlamıştır.

II. Dünya Savaşı'nın da başlamasıyla birlikte İran, savaşa yönelik tarafsızlığını ilan etmiş ancak Almanya ile olan ekonomik anlaşmalarına dayalı olarak Alman yanlısı bir siyaset izlemiştir. Buna karşılık 1941'de İngilizler ve Sovyetler Birliği İran'ı işgal etmiş, bu işgal üzerine ordu çökmüştür. Halkın desteğinin kesilmesiyle birlikte daha fazla yönetimini sürdüremeyen Şah'ın yerine ise oğlu Muhammed Rıza Pehlevi gelmiştir.

Muhammed Rıza'nın iktidar döneminde ise yönetime karşı çıkan güçlerin seslerinin giderek daha da yükseldiği görülmektedir. Babası Rıza Şah'ın baskıcı tutumlarından dolayı halk ve ulema bu baskıya yönelik tepkilerini koymuş ve Şah'ın yönetimden çekilmesinin yanında dönemin başbakanının da yönetimden uzaklaştırılmasını istemişlerdir. Bunun sonucunda ulemanın elinden alınan gücü, meşrutiyetçilerin istenilen sonuca ulaşamama düşüncesi ve bu dönemde ortaya çıkan siyasi partiler, dönemin başbakanını daha fazla yönetimde istememiş ve akabinde bir darbe gerçekleşmiştir. Darbe sonucunda ise başbakan görevden uzaklaştırılmıştır.

Ülkede hâkim olan dış güçlerin özellikle de ABD ve Sovyetler Birliği'nin politikalara olan müdahaleleri toplumda büyük sıkıntıların oluşmasına neden olmuş ve yönetimde istikrarsızlık baş göstermiştir. Bunun yanında Şah Muhammed Rıza'nın

⁴⁵ Ahmet Cülük, İran İslam Devrimi ve Ulemanın Zaferi. *Güvenlik Çalışmaları Dergisi*, 20(1), s. 89

hükümdarlığı sırasındaki tecrübesiz yaklaşımları ve birçok konudaki kararsız tutumları halkın Şah'a olan desteğinin kırılmasına neden olmuştur.

1.2.1.2. Musaddık Dönemi

Muhammed Musaddık Şah Rıza yönetiminin gerçekleştirmiş olduğu reformlarına karşı tepki gösteren muhalefetin başında yer alan isimdir. Onun muhalif yönü Şah'ın ekonomik alanda gerçekleştirmeye çalıştığı reformlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Dış güçlerin İran üzerindeki etkisini azaltmak amacıyla girişimlerde bulunmuştur. Bu bakımdan Musaddık İran siyasetinde iz bırakan isimlerden biridir.⁴⁶

Şah Rıza'nın 1933'te imzalamış olduğu Petrol Anlaşması ülkede büyük bir etki yaratmıştır. Anlaşmaya göre 60 yıl boyunca ülke petrollerini bir İngiliz şirketi işletecekti. Bu ve bunun gibi daha birçok dış güçlerin müdahalesini içeren durumlar İran ekonomisinin dış ülkelerin eline geçmesinin yolunu açtı. Ülkede hâkim olan bu hegemonik yapıya en büyük tepki şüphesiz halk tarafından gelmiş ve verilen imtiyazlara, Avrupa'nın sömürgeci yaklaşımına ve Şah'ın tüm bunlar karşısında çözüm üretmiyor olmasına sonuna kadar tepki göstermişlerdir. Bu süreçte siyasetçi Muhammed Musaddık bu tepkileri dile getiren muhalif bir vekil olmuştur. Musaddık'ın tepkisinin temelini ise İran petrol sanayisinin millileştirilmesi oluşturmuştur. İngiliz petrol devi Anglo-Iranian Petrol Company (AIOC) İran'da dünyanın en büyük petrol rafinerisine sahipti. Ham petrol ihracatı ve dönemin büyük ve zengin petrol rezervini elinde bulunduran AIOC'un yıllık karının %75'ini ise bu petrolden elde ettiği gelirler oluşturuyordu ve bu kârın büyük bir kısmı ise İngiltere'ye aktarılıyordu. İngiltere bu kârı daha da arttırmak adına Şah'a belirli anlaşmalar sunmuş, Şah'ın bu anlaşmalara olan olumlu tavrı ise halkı ve siyasetçileri bir araya getirmiştir. Bu tepkilerin en büyüğü ise Muhammed Musaddık'tan gelmiş ve Musaddık bu tepkisiyle birçok kesimin desteğini almıştır.⁴⁷

Buna bağlı olarak dönemin milletvekili Muhammed Musaddık halkın sesi olmuş ve onlarla aynı fikri paylaşarak siyasal alanda bu tepkileri dile getiren bir siyasal figür

⁴⁶ Alptuğ Kuduoglu, İran'da Musaddık Dönemi: 1951-1953. *İran Çalışmaları Dergisi*, 2(2), 2018, s. 40.

⁴⁷ A.g.e., ss. 41-42

haline gelmiştir. Şah'ı endişelendiren bu durum zamanla Musaddık'ın lehine sonuçlanarak halk, Musaddık'ın başbakan olmasını istemiştir. Bunun sonucunda Musaddık mevcut dönemin başbakanı seçilerek döneme damgasını vurmuştur. Halkın desteği ve izlediği politikalara bağlı olarak giderek güçlenen Musaddık, dış güçler tarafından sevilmemiş ve izlediği politikalar büyük tepkilere neden olmuştur. Bu tepkilerin en büyüğü ise güçlü Batılı ülkelerin İran petrollerinden ellerini çekmesi olmuştur. Bu durum Musaddık ve partisini ekonomik ve siyasal açıdan zor bir durumla karşı karşıya bırakmıştır. Şah, başından bu yana Musaddık'ı tehlikeli bir rakip olarak gördüğünden görevden alma gibi girişimlerde bulunmuştur ancak başarılı olamayınca yurt dışına çıkmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte Musaddık'ın karşısında duran ve Şah yanlısı bir grup ise darbe yaparak onu koltuğundan etmiş ve Şah'ın geri dönmesini sağlayarak ona yeniden eski gücünü elde edebileceği bir siyasal ortam hazırlamıştır.⁴⁸

1.2.1.3. Ak Devrim

1953'te gerçekleştirilen darbe sonrasında Şah yeniden yönetimin başına geçerek ülke üzerinde kontrolü sağlamaya çalıştı. Öncelikli hedeflerinden biri ise Batı ile ilişkileri düzeltmek oldu. Bu çaba ekonomik anlaşmalara dayalı ilişkileri kapsamış ve belirli imtiyazları da içermiştir. ABD Şah'a askeri destek sağlamış, Şah bu güçlere dayanarak halka karşı sıkı bir yönetim ve baskı uygulamıştır. Öncelikle Musaddık'ın lideri olduğu Tudeh Partisini kapatmakla işe koyulan Şah Muhammed Rıza, ardından otoritesine zarar vereceğini düşündüğü her türlü (gerek toplumsal gerekse siyasal alanda gerçekleşecek olan) başkaldırıyı öngörebilmek için SAVAK adı verilen gizli polis teşkilatını kurmuştur. Bu girişim muhalefet üzerine de yöneltilmiş bir baskı anlamına gelmekteydi. Şah monarşiyi yeniden getirmiş ancak yalnızca görünümle sınırlı kalmış demokrasinin varlığını kanıtlamak adına "Evet ve Evet Efendim" adını verdiği partilerin kendi kontrolü altında işlerini yürütmesine izin vermiştir.⁴⁹ Böylece Şah, otoritesine olan itaati sarsmayacak partilerin kurulmasını sağlamıştır. Ülkede kontrolü daha fazla ele geçirmek için ise Ulusçu, Sosyalist ve İslamcı güçlerce otoriteye zarar verecek olan

⁴⁸ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s.325.

⁴⁹ Erwand Abrahamian *Iran between Two Revolutions*, 1983, s. 420

radikal hareketlere karşı önlem almak amacıyla Beyaz Devrim harekâtını başlatmış ve gücüne güç katmaya çalışmıştır.⁵⁰

Devrim, on iki maddeden oluşan bir reform paketinin halkın oyuna sunulması ve halk tarafından kabul edilerek yürürlüğe girmesine bağlı olarak “Beyaz Devrim” adını almıştır. Beyaz devrim siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanları içeren yenilikleri kapsadığından çok boyutlu bir reform niteliğindeydi. Ancak toplumun kabul etmeyeceği bir değişime sürükleyeceğinden dolayı sarsıcı bir özelliğe de sahip olmuştur.⁵¹ Şah tarafından hazırlanan paket, toprak reformu, seçim reformu ve kadınlara oy hakkının verilmesi, devlete ait olan işletmelerin hisselerinin belirli bir oranının özellikle Batılı ülkelere satılması gibi maddelerden oluşmaktaydı.

Toplum açısından bunlardan en büyük tepkiye neden olan toprak reformunu içeren madde köyde büyük toprak sahibi olan çiftçilerin topraklarını devlete satarak bu toprakların diğer köylülere paylaştırılmasını içeriyordu. Buradaki temel hedef toprak sahiplerini sanayiye yöneltmektir.⁵² Ulema bu reforma her ne kadar gelirlerine karşı bir tehlike oluşturmasından ötürü şiddetle karşı çıksa da genelde Şah’ın yenileşme paketine bütünüyle karşı çıktı. Çünkü Şah, giderek İslami değerlerden uzaklaşmış ve reformlar şeriat hükümlerinden ayrılan bir içeriğe sahip olmuştu. Aynı zamanda Şah’ın yolsuzlukları da bu karşı çıkışların bir başka nedeniydi.

Baskı şiddetinin giderek artması, ülkenin içerisinde bulunduğu ekonomik bunalımın halkın sabrını zorlaması ve ilan edilen reformlara karşı isteksizlik ulema ve halktan oluşan protestocuların sokağa dökülmesine neden oldu. Bu hareketin öncüsü ise Şii din adamı olan Ayetullah Ruhullah Humeyni olmuştur. Rejim karşıtı ve dini değerlerin yok sayıldığına dair hazırlanan vaazları geniş topluluklara ulaştırmak amacıyla programlar düzenleyen Humeyni, daha sonraları 1979 devriminin de öncü isimlerinden biri olacaktı. Ancak SAVAK 1963’te Humeyni’yi tutuklamış ve ülkede bu haber yayıldıktan sonra büyük bir kargaşa yaşanmıştı. Şah’ın çözüm olarak Humeyni’yi sahalardan uzaklaştırması büyük bir hata olmuştur. Çünkü halk, dayatılan bu baskılara

⁵⁰ Dabashi, *İran Ketlenmiş Halk*, s. 146

⁵¹ Ervand Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, Mehmet Toprak, (Çev.), İstanbul 2002 ss.105- 107.

⁵² Mokhtarpour, *İran Devlet Modeli*, s. 55

karşılık bir önder arayışı içerisinde olmuştur. Humeyni ise onları harekete geçirecek olan en ideal kişiydi ve bu durum onların Humeyni'ye daha çok bağlanmasına ve savunmasına neden olmuştur. Şah yapılan gösterileri ve protestoları şiddetle bastırmakta kararlıydı. Bu gösterilerde binlerce gösterici hayatını kaybetmiş ve ülkenin birçok bölgesinde sıkıyönetim ilan edilmiştir.⁵³

Buradan hareketle Şah'ın sadece halkın ve ülkenin aleyhine olacak yenilikler getirdiği söylenemez. Yani sadece Batı yönelimli yenilikler getirmemiştir. Aynı zamanda eğitim ve sağlık alanında ilerlemeler kaydetmiştir. Ülkeyi Batılı devletlerle eşit ve çağdaş bir seviyeye yükseltmeyi hedefleyen çalışmalar da yapmıştır. Ancak bu yenilikler halk ve ulemanın memnuniyetini karşılayacak düzeyde olamamıştır. Çünkü rejim, ağırlıklı olarak yabancı sermaye teşvikine dayalı bir özelliğe sahip olmuştur. Son dönemde ise Şah, muhalif iki partiyi de ortadan kaldırmış ve tek sesliliği yeniden tesis etmiştir. Fikir özgürlüğünün ortadan kalkması ve baskı rejiminin hat safhaya ulaşması ile birlikte ayaklanmalar artmış, bu ayaklanmalar karşısında güç duruma düşen Şah ve izlediği rejim, 1979 İslam devrimini başlatan temel unsur olmuştur.⁵⁴

Pehlevi dönemi, Kaçar hükümdarlığından bu yana istikrarsız bir yönetim süreci olarak dikkati çeker. Bunun birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki devlet başkanının başkanlık statüsünün gerektirdiği donanımına sahip olmamasıdır. Öte yandan Rıza Şah'ın devlet başkanlığı ile birlikte ordu komutanlığı görevini üstlenmesi ve bu görevle Şah'ın yönetilenlere karşı askeri tutum içerisinde bulunması, yöneten ve yönetilen arasında sağlıklı bir iletişim kurulmasını engellemiştir. Bu süreçte Şah, Batılılaşma ve laiklik ilkelerini ısrarla ve kısa süre içerisinde topluma aşılama çalışmıştır. Ancak toplumun hazır olmadığı bir değişimin bu denli kısa sürede gerçekleşmeyeceğini anlayamamıştır. Bu da totaliter bir yönetim modelinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aynı zamanda 1. Pehlevi hanedanlığı döneminde dış güçlerin ülke üzerindeki emellerine bağlı olarak Şah, kapitalist bir düşünce yapısına sahip olmuştur. Tüm bu nedenlerden dolayı birinci Pehlevi dönemi dini değerlerin biraz daha arka plana itildiği, Batı yanlısı ve totaliter bir yaklaşımın hâkim olduğu bir dönem olarak şekillenmiştir.

⁵³ Hasan Onat, H. *Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi*, Ankara 1996, s. 38-42.

⁵⁴ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 330.

İkinci Pehlevi döneminde ise Pehlevi yönetimine karşı tepkilerin devam ettiği, zamanla toplumun isteklerinden daha da uzak bir yönetim şeklinin ortaya çıktığı ve tepkilerin büyük gösterilere dönüştüğü bir süreç ortaya çıkmıştır. Muhammed Rıza Şah'ın lider ruhunun yetersizliği ve yönetim konusundaki tecrübesizliği onun siyasi sisteme entegre olmasını engellemiştir. Halkçılık ilkesini hemen hemen yok sayarak reform hareketlerini gerçekleştiren ve siyasi kararlar alan Şah'ın en büyük çabası monarşiyi sağlamak olmuş ve ulemanın isteklerini hiçe saymıştır. Bu dönemde Şah, Musaddık'ı sahadan uzaklaştırmış ve dini değerlere aykırı olan yasaların kabul edilmesini sağlayarak toplumsal değerlerin görmezden gelindiği bir rejim izlenme yolunu tercih etmiştir.

Görüldüğü üzere İran'da modernleşmenin bedeli gittikçe keyfileşen bir siyasi sistemi ortaya çıkarmıştır. Muhalefetin her türlü bastırılmış, açıkça kültürel ve dinsel değerler dönüşüme uğrayarak Batılı, taklitçi bir politika izlenmiştir.⁵⁵

1.2.2. Devrimi Hazırlayan Faktörler

Muhammed Rıza Şah, halk üzerindeki kontrolünü arttırarak ilerlemeye çalışmıştır. Devrime giden süreçte özellikle ulema, Şah'ın kontrol altına almak istediği temel unsur olmuştur. Şah kontrolü sağlayarak, İslam'ın toplumsal alan ve siyasi alandaki etkinliğini azaltmayı hedeflemiştir. Halkın ve ulemanın aleyhine olan bu yaklaşımın yanında ekonomik alanda da büyük sıkıntılar baş göstermiştir. 1973'teki petrol fiyatlarının yükselmesiyle birlikte İran'da enflasyonun artması Şah'ın İran petrolüne yönelik politikalarının ne kadar hatalı olduğunun da göstergesi olmuştur. Bunun yanında Şah'ın en başından itibaren başarısız bir yönetici olması ve halka ulaşamamış olması devrimin başlıca nedenlerden birisi olmuştur. Şah rejimi her ne kadar devrimin oluşmasına karşı gösterilebilecek somut bir neden olsa da İran İslam devrimini anlayanın temeli devrim öncesi ülkenin siyasi, ekonomik, toplumsal ve dini etkenlerinin analiz edilmesiyle mümkündür. Bu gerekçelere bağlı olarak İran halkı kendisini harekete geçirecek olan güçlerle birlikte büyük bir değişimin ortaya çıkmasını hedeflemiştir.

⁵⁵ Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, İsmail Yerguz (Çev.), İstanbul 2000, s. 21

1.2.2.1. Siyasal Faktörler

İran’da özellikle Pehlevi hanedanlığı öncesinde de istikrarın sağlandığı bir siyasal düzenin olduğu söylenemez. Ancak iktidarın halk tarafından meşruiyetini sağlayamadığı ve yönetilenlerin rejime yönelik tepkileri İran’da ilk kez Pehlevi iktidarı döneminde yaşanmıştır.

Şah Rıza, İran’da İslamiyet’in kabulünden sonra toplumun değerlerine ve yaşam pratiğine karşı gerçekleştirilen bir girişim ortaya koymuştur. Batılılaşma reformu Şah Rıza’nın temel retoriği olmuş,⁵⁶ aynı zamanda halkın, getirilecek olan reformlara karşı bir tepki gerçekleştirmemesi için de monarşiyi sonuna kadar canlı tutmaya çalışmıştır. Batılılaşmanın gerekliliklerinden olan demokratik bir siyasal düzenin inşa edilmesi, yüzeysel ve sadece gösteriş olarak kalmış, Rıza Şah halkın en hassas değerlerinden olan din kurumuna müdahale ederek değişimi uygulamaya çalışmıştır. Laik bir düzenin inşası toplumun henüz hazır olmadığı bir kamusal ve özel alan modellerini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte toplumun önem verdiği ve siyasal alanda söz sahibi olan ulema kamusal alandan uzaklaştırılmış ve laik düzeni sağlamak için bu donanımlara sahip devlet memurları bu alanlara yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu durum iktidarın yalnızca ülkeyi çağdaşlaştırma amacıyla olmadığını bunun dışında tek sesliliği oluşturmak için toplumun en büyük alışkanlıklarından olan inanç sahasına da müdahale etmeyi göze aldığını göstermektedir. Buna bağlı olarak Şah, sekülerist yaklaşımı benimsemiş ve tepeden inme yaklaşımıyla birlikte bu sürecin en zorlu tarafını oluşturmuştur. Dolayısıyla toplumun bu rejime itaat etmesi zorlu bir süreci oluşturmuştur. Şah Rıza’nın oğlu olan Muhammed Rıza Şah döneminde ise İran’da siyasal alandaki istikrarsızlık hat safhaya ulaşmıştır. Bu dönem, birinci Pehlevi döneminde yaşanan değişimlerin devamı olarak şekillenmiştir.

İran’da Pehlevi hükümeti döneminin diktatörlüğü açıklanırken daha çok “patrimonializm”, “oriental despotizm”, “rantiye devlet”, “burjuva monarşik kapitalizm”, “korporatizm”, kavramlarına başvurulduğu görülmektedir.⁵⁷ Çünkü kavramların hepsi ister özel veya kamu kuruluşlarında isterse siyasal veya ekonomik alanda olsun, her alanda tek bir liderin söz sahibi olduğu bir yönetim şeklini ifade

⁵⁶ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 210.

⁵⁷ Üşür, *Din Siyaset ve Kadın (İran İslam Devrimi)* s. 119.

etmektedir. Bu nedenle İran diktatörlüğü yalnızca mutlak, sınırsız bir gücü elinde bulunduran iktidar ifadesiyle veya monarşik bir devlet yapılanmasıyla açıklanamaz. Dolayısıyla Pehlevi hükümdarlığı dönemi monarşik bir yapılanmanın da ötesindedir. Halk tarafından meşruiyet kazanamamış olan bu otoritenin kaynağı teokratik bir anlam taşımaktadır. Çünkü Safevi öncesi dönemden gelen, egemenlik hakkını ilahi kaynağa dayandırmış olan Şah, kendisini “Tanrı’nın gölgesi” olarak meşrulaştırmış ve otoritesini “Zillullah” doktrini temeline dayandırmıştır.⁵⁸ Dolayısıyla uzun bir süre boyunca halkın bu rejime karşı çıkışı söz konusu olmamıştır.

1.2.2.2. Ekonomik Faktörler

Devrime neden olan bir başka unsur ise ekonomik koşullar olmuştur. Çünkü bir toplulukta halk tarafından gerçekleştirilen devrim, daha çok iktisadi temeller üzerinden şekillenir. Yönetilenlerin devletten başlıca beklentileri arasında devletin azami derecede ihtiyaçların karşılanabileceği bir ekonomik düzene sahip sistemi oluşturması ve bu sistemi koruyabilecek güce sahip olması yer alır. İran’da da mevcut rejimin ekonomik alanda izlediği politikalar, halkı rejim karşıtlığına götürmüştür. Şah’ın Batılılaşma isteğine bağlı olarak ülkede kapitalistleşme çabaları hız kazanmıştır. Bunun yanında endüstrileşme çabaları ile birlikte ekonomik anlamda da belirli yenileşme hareketleri ortaya çıkmıştır. Şah Rıza döneminde ülkenin ekonomik anlamda gücünü oluşturan petrol konusunda dış ülkelere büyük imtiyazlar verilmiştir. II. Dünya Savaşı’nın da gerçekleşmesi ile birlikte ekonomik ve askeri gücünü iyice kaybeden Şah, yönetimi oğlu Muhammed Rıza Şah’a bırakmak durumunda kalmıştır. Belirtildiği üzere Muhammed Rıza iyi bir lider olamamış, babasının izlediği politikaları takip ederek halk üzerindeki baskının daha fazla olduğu bir süreç yürütmüştür. Muhammed Rıza’nın gerçekleştirmiş olduğu bu devrim reformları halkın memnuniyetsizliğini daha da arttırmıştır. Ak devrimle birlikte getirilen toprak reformu daha çok sanayileşmeye teşvik eden bunun karşısında ise tarımsal ekonominin dışlandığı algısını geliştirmiştir. Bundan dolayı köylüler ve çiftçiler bu reformdan en çok etkilenen kesimi oluşturmuşlardır.

⁵⁸ A.g.e., ss. 120-121.

Ancak Pehlevi hükümdarlığı süresince ekonomik bunalımın en fazla görüldüğü yıl 1975 olmuştur. Perakende satış fiyat endeksi 1972’de 75’ken 1976’da 120’ye yükselmiş ve yükselen enflasyonla birlikte temel ihtiyaçların tedarik edilmesi her geçen gün daha da zorlaşmıştır. Bunun yanında konut fiyatlarında artışlar ortaya çıkmış, hükümet problemin küçük de olsa çözümü için küçük ve orta ölçekli sermayeye sahip tüccarların fazla kârının önüne geçmiştir. Buna bağlı olarak İran’da bu dönemde binlerce işletme sahibi tutuklanırken, çok sayıda iş yeri de hükümet tarafından saldırıya uğramıştır.⁵⁹

1970’li yılların başında petrol gelirlerinde artış gözlemlense de Şah, gelirlerin birçoğunu silahlanma için kullandığından, oluşan bu enflasyon artışının önüne geçememiştir. Yükselen enflasyon oranları ve bu yükselmeye karşı herhangi bir çözüm oluşturulamaması, Şah’ın büyük çabalarla oluşturmaya çalıştığı merkezileşme politikasını başarısızlığa uğratmıştır. Sıkıntılarla başa çıkamayan Şah, bunun üzerine muhalefete baskı uygulamaya başlamıştır.⁶⁰

Gelir dağılımındaki eşitsizliklerin iyice artmasıyla birlikte Şah’tan iyice uzaklaşan, Batılılaşma ve yoksulluk konusundaki imtihanı bir kaos ortamına dönüşen halk, Şah’a karşı bir araya gelerek ulema ile birlikte hareket etmiştir.⁶¹ Bunlara bağlı olarak devlet hazinesinin ülke içerisindeki kolektif harcamalara değil de plansız bir şekilde kullanılması da halkın memnuniyetsizliğini arttırmış ve kendisine liman olarak seçtiği ulemaya yakınlaşmasına neden olmuştur. Bu birleşme devrimin gerçekleşmesi için büyük bir güç oluşturmuş, aynı zamanda halkın yalnızca dini amaçla ulemayı desteklemediği kişisel çıkarlarının da bu ilişkide yer edindiğinin bir kanıtı olmuştur.

1.2.2.3. Toplumsal Faktörler

İran’ın toplumsal yapısına bakıldığında İslam’ın kabul edişinden sonra dinin toplumsal yapı üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu görülür. Toplumun din ile olan

⁵⁹ Muhammet Fatih Özkan, (2013) “İran’ın Ortadoğu’da Etkinlik Arayışları: Devrim İhracı Politikasından “Şii Hilali” Söylemine”. Yüksek Lisans Tezi, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale 2013, s. 37

⁶⁰ Name Karaduman, Türkiye-İran İlişkileri (1979-1989), Yüksek Lisans Tezi, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü*, Ankara 2009, s. 13

⁶¹ Onat, *Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi*.

ilişkisi günlük yaşam pratiklerine yansımış, buna bağlı olarak Batılılaşma adı altındaki yenileşme ve değişime kapalı muhafazakâr bir tutuma sahip olan yapıyla karşılaşmıştır. Toplum her ne kadar bu tutumla özdeşleşmiş olsa da özellikle Şah Muhammed Rıza hanedanlığı döneminde hâkim olan modernleşme çabalarına karşı daha fazla direnememiş, kendisini bir anda bu değişimin içerisinde bulmuş ancak bu değişimle barışamamıştır. Şah'ın modernleşme ilkesinin öncelikli olarak sanayileşme ve askeri alanda ilerlemeye dayanması bu ilkenin toplumla bütünleşmesini daha da zorlaştırmıştır. Sanayileşmeye bağlı olarak kentsel nüfusta yoksulluk artmış, kırsal alandaki boşluk, toplumun gıda ihtiyacı konusundaki sıkıntılarını yaşamasına neden olmuştur.⁶² Dolayısıyla toplum, modernleşmeyi yaşayan değil, yaşatan birer sembol görevini görmüştür. Şah'ın Batı'nın toplumsal değerlerini kendi ülkesinde yaşatmak istemesi toplum tarafından saygı duyulan ruhani sınıfta da rahatsızlık uyandırmıştır. Çünkü Şah, Batılılaşmanın gerekliliklerini ülkeye taşıdıkça ulema sınıfının otoritesini zayıflatmıştır. Ulemanın özellikle yargı organlarında sahip olduğu otorite Batılılaşma yüzünden sarsılmıştır. Aynı zamanda ulemanın toplumsal hayatta şeriat kurallarını yaşatmaya çalışırken Şah'ın getirdiği Medeni Kanun'la birlikte kadınlara tanınan haklar ve azınlıklara tanınan sosyal hakların da genişletilmesi ulemada büyük endişe ve rahatsızlık uyandırmıştır. Bu kanunlar aynı zamanda toplumun da yabancı olduğu değişiklikleri içerdiğinden ve çok hızlı geliştiğinden toplumdan da destek alamamıştır. Böylece toplumsal alanda 1976 yılından itibaren protesto hareketleri başlamış ve Şah'ın toplumsal yaşamda Batı'yı değil, İslam'ın gerekliliklerini yaşatması gerektiği savunulmuştur.⁶³

Özellikle devrime yakın dönemlerde İran toplum yapısı incelendiğinde ise sosyal, kültürel, dinsel ve ekonomik anlamda toplum üzerinde uygulanan bir baskının etkisi söz konusudur. Şah, ordu, polis ve otoritesini güçlendirmek adına kurduğu istihbarat teşkilatları ile topluma karşı baskı uygulamıştır. Eşitsiz gelir dağılımına bağlı olarak sağlıksız ve kötü koşullarda yaşamlarını sürdüren yoksul kesim oranının her geçen gün artması, devletin kötüleşen sağlık ve eğitim sistemine karşı herhangi bir

⁶² Asghar Alam Tabriz, *Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi*, Doktora Tezi *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2004, s. 161.

⁶³ A.g.e., s. 162.

çözüm üretememesi ve problemlerin her geçen gün artmasına rağmen saray mensuplarının lüks yaşam pratikleri halkın Şah'a karşı düşünceleri konusunda aynı noktada birleşmelerine neden olmuş ve toplumun, mevcut rejime yabancılaşmasını hızlandırmıştır.⁶⁴ Bu yabancılaşma toplumu zamanla devrimin gerçekleşmesi yönünde harekete geçirmiş ve dolayısıyla devrimin gerçekleşmesinde toplumun rolü oldukça büyük olmuştur.

1.2.2.4. Dini Faktörler

İran halkı küçük azınlıklar dışında Müslüman bir nüfusa sahip ülkedir. Bu Müslüman nüfus oranının ise yine büyük çoğunluğunu ise Şiiler oluşturmaktadır. İran Müslüman bir ülke olarak İslam'ın, özelde de Şiiliğin gerekliliklerini yerine getirme çabası içerisinde olmuştur. Ancak Şah yönetiminin Batı'ya yönelmesi, Batılılaşmanın gerekliliklerini ülke halkına aşılama isteği toplum içerisinde söz sahibi olan ve özellikle Şii toplumuna yön veren ulemanın büyük tepkisini toplamıştır.

1.2.2.4.1. Şiilik

Şiilik veya Şia mezhebi İslam dini adı altında Sünni mezhebinden sonra gelen ikinci büyük mezheptir. Şia, kelime anlamı olarak yardımcılar, taraflılar anlamına gelmektedir. Kelimenin mezhepsel anlamı ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halifeliğine inanan ve imametın kıyamet gününe kadar Hz. Ali'nin soyu ile devam edeceğine inanan topluluğun ortak adı olarak ifade edilmektedir.⁶⁵

İran'da Şiilik oldukça büyük bir öneme sahiptir. Müslümanlığın yaşam pratiklerine yansımada Şiiliğin inanç esasları göze çarpmaktadır. Safevi devletinin kurulması ile birlikte Şiiliğin devletin resmi dini haline getirilmesi mezhebin İran'da bu denli yayılmasının ve zor da olsa benimsenmesinin temeli olmuştur.⁶⁶ Buna bağlı olarak

⁶⁴ Ünal Gündoğan, Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme. *Ortadoğu Analiz*, 3(29), 93-99, 2011, s. 97.

⁶⁵ Hasan Onat, Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 122-138. 1989, s. 123

⁶⁶ Serkan Balkan, Fatih Tiryaki, "İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Rolü & Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1(2) 85-113, 2014, s. 91.

İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde siyasi, ekonomik ve toplumsal etkenlerin yanında dini etkenler altında Şiiliğin de yeri oldukça büyük olmuştur. Ulema, topluma Şah rejiminin İslam'la çatışan öğelerini vurgulayarak, asıl düzenin Şiiliğin esaslarına dayanması gerektiğini savunmuştur.⁶⁷ Böylece Şiilik; halk, ulema, büyük çoğunluğu öğrencilerden oluşan genç kesim, aydın sınıfı gibi birbirinden farklı katmanları bir araya getirmede oldukça etkili olmuştur. Şiiliğin siyasal, hukuksal ve toplumsal alanda yol gösterici niteliğe sahip olduğunu vurgulayan ulema, bu niteliğin şeriatın uygulanması ile mümkün olacağını savunmuştur. Dolayısıyla Şii devlet anlayışında genelde İslam, özelde Şiilik siyasal hukuksal ve toplumsal alanda bir rehber niteliğine sahip olmuştur.

Ancak Şia, yönetim konusunda Müslümanlar arasında en önemli dini farklılaşmayı oluşturmıştır. Çünkü onlar, imamet olarak ifade ettikleri terimin içini çeşitli vasıflarla doldurarak dini ve siyasi otoriteyi birleştirme yoluna gitmiştir.⁶⁸

Ortaçağ boyunca Şii ulema, Sünnilerden farklı olarak tutarlı bir devlet teorisi geliştirememiştir. Sünniler, Emevi ve Abbasi halifelerini peygamberin yasal vârisleri kabul ederek, İslami normlara karşı çıkmadığı sürece yönetim gücünü elinde bulunduran halifelerin meşruluğunu kabul etmişlerdir. Sünni ulemalar Kur'an'ın "Allah'a, Peygambere ve içinizden emir sahiplerine itaat edin" emrine, diğer yandan Ortaçağ'ın önemli düşünürlerinden olan Gazali'nin "yöneticilerin tanrı tarafından atandığını, onları reddetmenin tanrıyı reddetmekle eşdeğer olduğunu, zalim bir iktidarın yönetimi altında kırk yıl yaşamaktan anarşi içinde bir gün yaşamaktan daha kıymetli olduğu" fikrinden yola çıkarak siyasi otoriteye karşı itaati dini bir sorumluluk olarak görmüş ve sivil itaatsizliği ise dini gerekliliğe karşı çıkma olarak algılamıştır. Şii ulema ise bu konuda oldukça kararsız kalmış ve fikir ayrılığı içerisine düşmüştür. Peygamberin gerçek vârislerinin On İki İmam olduğunu savunmuş ve ilk halifeleri reddetmişlerdir. İmamlık ilk olarak Peygamberin kuzeni ve damadı olan Ali ile başlamış son olarak Muhammed el- Mehdi ile son bulmuştur. Şii inancında Muhammed Mehdi'nin üçüncü halife olan Hz. Hüseyin'in vefatından yüz yıl sonra kaybolduğuna

⁶⁷ Onat, Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi, ss. 34-35.

⁶⁸ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Fatih Taşar (Çev.), Kayseri 1992, s. 53

ancak dünyaya kötülüğün hükmettiği bir zamanda yeniden ortaya çıkıp insanlığı kıyamet gününe hazırlayacağına inanılmaktadır.⁶⁹

Buna bağlı olarak İran'da belirli bir kesim sadece Gaib İmam'ın meşruluğuna inanmışken diğer bir kesim ise rızaya dayanmasa da devletin kabul edilmesi gerektiğine inanmış, Kur'an ayeti ve Gazali'nin düşüncesine atıfta bulunarak Sünni devlet anlayışıyla özdeşleşmiştir. Yüzyıllarca süren bu tartışmalar boyunca hiçbir Şii düşünür ve yazarın krallığın gayr-i meşru olup devleti yönetme hakkının ulema olduğunu dillendirmemesi, ulemanın görevinin siyasetten uzak kalarak Kuran, hadis ve imamların öğretileri üzerine çalışmak olduğunu vurgulamıştır.⁷⁰

Dolayısıyla devrimde büyük rol oynayan ulemanın amacı ne monarşiyi ortadan kaldırmak olmamıştır. Ulemanın temel gayesi meclisten geçecek olan yasaların Kur'an'a veya şeriata uygun olup olmadığını denetleme gücüne sahip olmaya çalışmak olmuştur.⁷¹

Sonuç olarak Şiilik, devrimin gerçekleşmesini sağlayan en önemli zemini oluşturmuş ve devrim, temel ideolojisini Şiiliğe dayandırmıştır. Dolayısıyla Şiilik, halkın da desteğini alarak siyasal bir harekete dönüşmüş ve devrimde rol oynayan önemli bir unsur olmuştur. Bu yönüyle Şiilik devrimci bir ideoloji olarak yorumlanmıştır. Bu anlamda Şiiliğin bir sekülerizasyon süreci yaşadığı söylenebilir. 19. yüzyıl sonunda başlayan bu süreç 1970'li yıllardan itibaren radikalleşmiştir.⁷²

1.2.2.4.2. Ayetullah Humeyni

Ayetullah Humeyni, devrimin gerçekleşmesinde dinin rolünü en somut haliyle yansıtan isim olmuştur. Zengin ve ulema sınıfına mensup bir ailede yetişen Humeyni'nin ayrıca ulema sınıfının değerleri içerisinde de yetişmesi ona dini hassasiyet kazandıran temel etkenlerden biri olmuştur. Humeyni her şeyden önce İslam'ın hayatın

⁶⁹ Ervand Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, Mehmet Toprak (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 25-26

⁷⁰ A.g.e., s. 26.

⁷¹ A.g.e., s. 27.

⁷² Khosrokhavar, Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, s. 38.

her alanında etkin olduğu fikriyle hareket etmiş, bireyi ve toplumu yönlendiren bir etkiye sahip olmasından dolayı bu etkinliğin sürdürülmesi için çaba sarf etmiş ve bunu engelleyecek olan her yapıya karşı mücadele içerisinde olmuştur. Buna bağlı olarak Humeyni'nin İran'daki temel mücadelesi dini temeller üzerine şekillenmiştir. Dolayısıyla devrimin din ile ilişkisi bağlamında Humeyni öne çıkan kişi olarak devrimin yalnızca dinsel bağlamını değil, din ve siyaset bağlamını da açıklayan kilit bir isim olmuştur. Bu yönüyle İran'daki diğer ulema ve din adamlarından ayrı bir öneme sahiptir. Siyaseti dinden ayrı tutmayan Humeyni'nin din ve siyaset ilişkisine bakış açısı devlet özelinden daha çok sosyolojik yönelimi içeren toplumsal bir amaca yöneliktir. Toplumu kötülüğe karşı iyiliğe yönlendirmeyi sağlayan temel mekanizmanın siyaset olduğunu ileri sürerek, siyasetin toplumu yönlendirmesi, topluma rehber olması yönüyle din ve siyaset ilişkisinin ortaya çıktığını savunmuştur.⁷³ Dolayısıyla din ve siyaset Humeyni için birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Ancak Humeyni ulemanın görevinin yönetimi üstlenmek değil, yönetimin İslami normlara uygunluğunu denetlemek ve bu konuda yöneticiyi ve toplumu yönlendirmek olduğunu devrim öncesi süreçte sıkça belirtmiştir.⁷⁴ Humeyni, İran siyasal rejimine yönelik büyük bir karşıtlık duygusu içerisinde, yerel halkı devrim konusunda güçlendirmeye çalışmıştır. Sivil halk, ulema, aydın kesim ve öğrenci kitlelerinin Şah rejimine ve İran'da gelişen Batılılaşma ve laikleşme hareketlerine karşı toplanan tepkilerini Şah'a ulaştırmaya çalışmıştır.

Bununla birlikte Humeyni'nin İran'da mevcut düzen ve siyasal rejime olan karşıtlığının zemini, bu düzenin İslam devlet ve hükümet biçimiyle olan karşıtlığına dayanmaktadır. İslam devlet ve hükümet biçiminin var olan yönetim biçimlerinden hiçbirisi ile uyuşmadığını belirten Humeyni'ye göre İslam devlet biçimi istibdat ve mutlakiyet olarak nitelendirilemez, daha çok İslam devlet biçiminin meşruti olduğu söylenebilir. Ancak bu meşrutiyet kanun çıkarılmasını halkın oylarına bırakmak veya egemenliğin kişilerde olduğu anlamına gelmemektedir. İslam devlet yönetim biçimi yöneticide icra ve idare işlerinde Kur'an ve Peygamber'in sünnetine dayalı olan şartlara bağlıdır. Dolayısıyla bu yönetim ilahi kanunun insanlara hâkim olduğu bir düzeni içermektedir. İslam Devleti'ni diğer Meşruti, Monarşi ve Cumhuriyet biçimindeki

⁷³ Mehmet Serkan Taflıoğlu, İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 147

⁷⁴ Abrahamian, Humeynizm, s. 27.

devletlerden ayıran temel fark da işte bu noktadadır.⁷⁵ Buna bağlı olarak Humeyni'nin savunduğu yönetim biçiminin temeli beşeri faktörlerden farklı olarak insanüstü bir yapıya sahip olan ilahi kaynaklara dayanmaktadır.

Humeyni bu siyasi yönetim biçimini açıklamak için “Velayet-i Fakih” kavramını kullanır. Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisi İslam toplumunun oluşturulabilmesi için öncelikle İslam devletinin kurulması gerektiğini öne süren bir yaklaşımdır. On İkinci İmam'ın kaybolmasından sonra Müslüman toplumlar İslami gerekliliği uygulayacak bir yöneticiye ihtiyaç duymuştur. Yönetim boşluğu probleminin ortaya çıkması ile birlikte bu boşluğun İslami kurallar çerçevesinde doldurulması gerekmektedir. Hz. Mehdi'nin tekrar yönetime gelinceye kadar devletin işleyişi ile toplumun idari, mali, askeri, sosyal ve dini alanları düzenleme görevi aksatılmamalı ve İslami kuralların referans alınması sağlanmalıdır. Humeyni peygamberin vefatından sonra bırakmış olduğu yönetimi devralmak ve bu yönetimi İslam dini çerçevesinde yaşatmayı “velayet” olarak ele almaktadır. Bu velayet gaybet döneminde adil fakihlere devredilmiştir.⁷⁶

Buna bağlı olarak Humeyni anlayışında devlet, İslam dininin sosyal hayatla bütünleşmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu çerçevede Humeyni kendisini Müslüman olarak tanımlayan bireyin ve toplumların Hz. Peygamber'in bıraktığı miras olan İslam dinini tam anlamı ile yaşayabilmesi için, İslâmi yönetimin hakim olduğu bir İslâm Devleti'nde yaşaması gerektiğini savunur.⁷⁷ Bu noktada Humeyni'nin siyasi yönetim konusunda dini ve dünyevi olanın ayrılmaması gerektiğini savunan bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.⁷⁸

Ayetullah Humeyni İran'da savunduğu düşüncelere bağlı olarak 1964 yılında yönetime karşı tehlike oluşturduğu gerekçesiyle Türkiye'ye sürgüne gönderilmiştir. Bursa'da Tahrir-i Vesile adlı kitabını çıkarmış ve birçok ziyaretçi Humeyni'yi ziyaret

⁷⁵ Ayetullah Humeyni, *İslam Fıkında Devlet*, Hüseyin Hatem (Çev.), İstanbul 1979, ss. 51-52.

⁷⁶ A.g.e., s. 61-62.

⁷⁷ Menderes Kurt, “Safevi Dönemi Şii Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 2(1), 61-90, 2019, s. 64

⁷⁸ Cihan Güler, Ayetullah Humeyni (1902/1989) ve İmamet Bağlamındaki Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019, s. 99

etmek amacıyla İran'dan Türkiye'ye gelmiştir.⁷⁹ Humeyni daha sonra 5 Eylül 1965'te on üç yıl kalacağı Irak'a gönderilmiştir. İran siyaseti ve iç işlerine olan müdahalelerinin devam etmesiyle birlikte buradan da çıkarılarak Paris'e gitme kararı almıştır.⁸⁰

Humeyni'nin mücadelesi gösterilen her türlü baskıya rağmen sürekliliğini korumuştur. Ancak bu mücadeleyi besleyen temel unsur, onun arkasında yatan ideolojik birikimdir. Batı, Humeyni'nin ideolojik hareketine farklı bir perspektifle yaklaşmıştır. Ervand Abrahamian, Batı'nın, Humeyni'nin fikirleri ve mücadelesini anlamak için Humeyni'yi dini fundamentalizm kavramıyla açıklamaya çalıştığını ifade etmiştir. Fundamentalist etiketi, liberaller için aşırı uçtalık, muhafazakârlar için yabancı düşmanlığı, radikaller için ise teolojik cehaleti veya gericiliği, bunun yanında aydınlanma ve modernitenin reddi anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla kavram yaygınlık kazanmış ve Humeyni bu kavramla özdeşleştirilmiştir. Ancak Abrahamian, Humeyni'nin fikirleri ve mücadelesini tanımlamak için "halkçılık" teriminin daha uygun olabileceğini savunmuştur. Çünkü halkçılık mevcut düzene karşı siyasi protesto girişimiyle halkın statükoya itaatsizliğini ateşlemiş, sosyo-ekonomik konulara ideolojik entegrasyonu ve entelektüel uyumu savunmuştur. Ancak fundamentalizm etiketi dinsel uyumsuzluğu, siyasi gelenekçiliği, sosyal muhafazakârlığı ve kutsal kitaba ait doktrinel prensiplerin merkeziliğini içerir. Bu noktada fundamentalizm modern dünyayı reddederken halkçılık bu dünyaya girmek için ulus-devletlerce verilen mücadeleyi ifade etmektedir. Eğer Humeynizm Batı'nın yaklaşımı ile özdeşleşerek bir tür fundamentalizm olacak ise bu hareket modern çağa uyum sağlamada başarısız olacaktır. Halkçılık ise modernitenin gerekliliği olan değişimin bir parçası, siyasi çoğulculuk cinsiyet eşitliği ve bireyselleşmenin kabulünü içerecektir. Humeyni için din merkezi bir pozisyona sahiptir. Ancak Abrahamian Humeynizmi yalnızca teolojik dogmaya saplanmış basit bir dini mücadele olarak algılanmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Humeynizm, toplumsal, siyasal ve ekonomik problemleri dile getiren ve bunun için mücadele eden bir siyasi harekettir.⁸¹ Bu noktada Ayetullah Humeyni'nin devrim sürecindeki önemi daha detaylı bir anlama kavuşmaktadır.

⁷⁹ Mehmet Serkan Taflıoğlu, İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 89-90.

⁸⁰ <https://islamansiklopedisi.org.tr/humeyni>

⁸¹ Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, ss. 10-11

Sonuç olarak devrimde büyük rol oynayan Humeyni, Marksizm'in de yer aldığı birçok yabancı kaynaktan yararlanarak radikal bir söylem edinmiş ve toplumu teolojik temalar yanında daha çok ekonomik, siyasal ve sosyal konuların merkezde olduğu çağrılarda bulunmuştur. Kısacası Humeyni Şiiliği, muhafazakâr, sakın, kendi halinde bir inanç olmaktan çıkararak emperyal güçlere ve ülkenin bürokratik kesimine meydan okuyarak militan, siyasi bir ideolojiye dönüşmüştür.⁸²

1.2.3. 1979 İran İslam Devrimi

Bir devrimin ortaya çıkmasında etkili olan temel unsur, devrimin gerçekleştiği toplum içerisinde gelişen ve bireyle sınırlı kalmayıp toplumu ilgilendiren problemlerin ortaya çıkmasıdır. Devrime karşı yöneltilen bütün tanımların ortak noktasını değişim ifadesi oluşturmakla birlikte devrimi yalnızca bir değişim olarak sınırlandırmak gerekli açıklamayı sağlamak açısından yetersiz kalacaktır. Çünkü devrim değişimden ibaret değildir. Değişimler özünde yeniliği veya yeni bir başlangıcı barındırmayan ve kendi döngüsellliği içerisinde farklı bir aşamaya çekilmeyi içeren durumu ele vermektedir.⁸³ Yani değişim yeni bir oluşumu bambaşka bir durumu ortaya çıkarmamaktadır. Sadece mevcut durumu kendi içerisinde belirli bir aşamaya getirmeyi içermektedir. Bu bakımdan devrim, mevcut durumu belirli bir aşamaya taşımakla birlikte yeni oluşumları da beraberinde getiren toplumsal bir harekettir.

Devrimin ortaya çıkışı ve gelişim süreci üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşama olan aydınlanma toplumunda yeni ve değişik fikir hareketlerinin başladığı evredir. Bu fikirler toplumun aydın ve düşünürlerinin çabası ile ortaya atılır, halk yığınları tarafından kabul edilerek maddi bir güç haline gelir. İkinci aşama ise harekete geçme aşamasıdır. Bu aşama ihtilal olarak da ifade edilebilir. İhtilalin temelinde grup veya sınıfların çıkar çatışması vardır ve bu çatışma sonucunda mevcut düzen sekteye uğrayarak işleyemez hale gelir. Devrim sürecindeki ihtilaller daha çok kendi başına değil de devrim sürecinde üstlendiği işlev bakımından anlam kazanırlar. Son aşamada ise yıkılan, bozulan düzenin yerine yeni bir düzenin kurulması gerçekleşir. Bu yeni

⁸² A.g.e., s. 11.

⁸³ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, Onur Eylül Kara (Çev.), İstanbul 2012, s. 24.

düzen evrimleşme sürecinde oluşur. Dolayısıyla ihtilal bir anda yıkmayı ve bozmayı içerirken devrim geniş bir süreci kapsayan oluşumu ve yenileşmeyi içerir.⁸⁴

Bu başlık altında ele alınacak olan İran İslam Devrimi ise özgün yapısıyla önem kazanmış bir devrimdir. Kimi siyaset bilimciler İran İslam Devrimi'ni dünyayı etkileyen üç devrimden biri olarak değerlendirir. Çünkü İran İslam Devrimi, 1789 Fransız İhtilali ve 1917 Sovyet Devrimi'nden sonra dünya siyasi sitemine karşı alternatif bir düzen anlayışı sunan ve uluslararası bir nitelik taşıyan üçüncü devrim olma özelliğine sahiptir.⁸⁵ İran İslam Devrimi her ne kadar gelenekçi bir yapıyla özdeşleşip İslam ülkesinin pratiklerinde gerçekleşen bir devrim olmuş olsa da modernitenin bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. İslami hareket, özünü Kur'an'dan almakta fakat toplumsal destek ve tezinin niteliği Batı medeniyetinin emperyal güçlerine karşı geliştirilen tepkilerden oluşmaktadır. Buna bağlı olarak İslamcı hareketler sömürgecilikten, kapitalizmden ve modernleşmenin İslam toplumları üzerinde yarattığı etkilerden bağımsız değildir. Bu nedenle bu İslamcı hareket, düzene karşı yalnızca bir tepki olarak nitelendirilemez. İslamcılık bununla birlikte alternatif değişim projelerine sahip modern bir ideoloji olarak değerlendirilebilir.⁸⁶

İran İslam Devrimi'ni yalnızca dini, dolayısıyla İslam'ı içeren bir devrim olarak okumak ve sınırlandırmak doğru değildir. Çünkü devrim, her ne kadar bir din adıyla anılıyor ve çerçeveleniyor olsa da bu devrim, içerisinde onu meydana getirenlerin farklılığı arayan mücadelesini, özgünlüğü ve toplumsal bir içeriğe sahip olan değişimi barındırmaktadır. Devrimin amacı Batı odaklı siyasi yönetim ve toplumsal düzen şeklini ortadan kaldırarak, yerine İslami kuralların hâkim olduğu bir siyasi yönetim şekli ve toplumsal düzeni oluşturmaktır. Bu bağlamda devrimle beraber yalnızca dini anlamda değişimler yaşanmamış aynı zamanda uluslararası alanda evrensel bir hareket olma niteliği kazanmış, Batılılaşma ve onun gerekliliği olan modernleşmeye karşı bir baş kaldırıcıyı içeren fikrîsel bir birliktelik olmuştur. Bu yönüyle devrim, yalnızca dini gereklilik için değil aynı zamanda emperyal güçlerden kopuşu sağlayarak kendi içerisinde özgürleşmeyi de hedefleyen bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan devrim, İran'a

⁸⁴ Fekri, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, ss. 24-25.

⁸⁵ İsmail Zengin, *İran Devrimi ve Ortadoğu'ya Etkileri*, İstanbul, 1991, s. 35

⁸⁶ İhsan Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, İstanbul, 2002. s. 44.

farklı bir siyasal boyut kazandırmanın yanında farklı bir toplumsal boyut da kazandırmıştır.

1.2.3.1. İran'da Devrim Süreci

İran'da gelişen siyasal ekonomik ve toplumsal değerlerin dönüşümüne bağlı olarak devrim sürecinin başlaması için artık gerekli bir neden daha kalmamıştı. Şah Rıza rejimi 1975'te halka yönelik baskıyı daha da arttırmış ve monarşiyi İslami kimlik normları aleyhine yükseltmek amacıyla, dini kurumlara saldırmaya başlamıştı. Bunun yanında petrolden elde edilen gelirlerin plansız harcanması ve eşitsiz dağılımı sonucunda ekonomide büyük çatlaklar oluşmaya başlamıştı. Bu süreçte Amerika'nın İran üzerindeki ülkenin liberalleşmesi yönünde kurduğu baskılar sonucunda halk üzerinde uygulanan kontroller hafifletilmiş ve böylece halktan düzene karşı ilk protesto sesleri duyulmuştur. Yine sürecin sağladığı rahatlığa bağlı olarak çeşitli muhalefet partileri ortaya çıkmış, bunlardan en önemlisini ise ulemanın militan kanadı oluşturmuştur.⁸⁷

Din kurumu içerisinde üç ayrı grup devrimin ilerleyişini farklı şekillerde yönlendirmiş fakat ortak bir eylem planı olmamıştır. Ulemanın büyük bir kısmı din adamlarının siyasal faaliyetlere karışmamasından yana olmuş, ikinci grup ise daha ılımlı bir yaklaşım benimseyerek Şah önderliğinde meşrutiyetçi bir monarşinin yürürlüğe girmesini istemiştir. Üçüncü grup ise daha militan ve sabit fikirle hareket ederek, anayasanın düzenlenmesini yeterli görmeyip, monarşiyi ortadan kaldırarak ulema liderliğinde bir İslam devleti kurulmasını istemiştir. Bu grubun önderliğinde ise Ayetullah Humeyni yer almıştır.⁸⁸ Koşullara bağlı olarak Humeyni, bu sistemi oluşturacak gücün ulema olduğunu savunmuştu ve bu yolla İran'da İslam'ın siyasallaşmasının temelini atmıştır.

Humeyni devrim sürecinde kalabalık yığınlar İslam'ın dıştan emperyalizm ve Siyonizm, içten de monarşistler, solcular ve laikler gibi gruplar tarafından tehlikeye

⁸⁷ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, ss. 468-470

⁸⁸ A.g.e., s. 471

düşürüldüğünü empoze etmeye çalışmıştır. Bu ithamlar serbest bir şekilde kullanılan radikal ve halkçı sloganlarda kendisine yer bulmuştur.

“İslam Mazlumlara aittir, zalimlere değil”, “İslam gecekonduda oturanları temsil eder, sarayda oturanları değil”, “Biz İslam’dan yanayız kapitalizm ve feodalizmden değil”, “İslam halklardan doğmuştur, zenginlerden değil”, “Gerçek bir İslam toplumunda gecekondular olmayacaktır”, “İslam halkların afyonu değildir”, “Ne Doğu ne Batı sadece İslam”, “Ezilen dünya halkları birleşin!”⁸⁹

Sloganlar bunlarla sınırlı olmayıp kitlelerin tepkilerini dile getiren daha birçok ifade kullanılmıştır. Ancak bu söylemler, devrime yön veren önemli içerikleri barındırmaktadır. Örneğin sloganlarda dikkat çeken sınıfsal yaklaşımlar toplumun özellikle alt tabakasında yer alan kitleleri harekete geçirmede oldukça etkili olmuştur. Diğer yandan sloganlarda İslam’ın, kitlelerin rasyonel eylemleriyle uyum içerisinde olduğunu vurgulamaya çalışan bir yaklaşım söz konusudur. Sloganlarda öne çıkan bir diğer anlam ise “*Ne Doğu ne Batı sadece İslam*” söylemiyle İran dış politikasının kitlelerce duyurulmasıdır. İran, devrimle birlikte Doğu’nun veya Batı’nın değerlerinden uzak, sadece İslam’ı referans alacak bir politika benimseyeceğinin sinyallerini vermeye çalışmıştır.

Bunun yanında Devrimde üç farklı şiar milyonları yönetmiştir. Bunlardan ilki ‘*Allahuekber*’ (Allah en büyüktür)’dir. Yani Şaha karşı Allah’tan başka otoritenin tanınmamasıdır. Diğer çarpıcı Şiar ise ‘*Lailaheillallah*’ (Allahtan başka ilah yoktur)’dur. Yani birinci şiarı tamamlayarak Allahtan başka hiçbir beşeri dolayısıyla geçici olan gücün paylaşmayacağı ifade edilir. Üçüncüsü ise “*İnkılâbi Azadi-Cumhuri İslami*” (Özgürlük Devrimi-İslam Cumhuriyeti)’dir. Bu şiar ise devrimin somut hedefini göstermektedir. İnkılâbi Azadi dış ilişkiler bakımından bağımsızlık özlemini iç politika açısından ise özgürlük istemini vurgulamaktadır.⁹⁰ Böylece protestolarda kullanılan sloganlar İran’da kurulacak olan yeni sistemin içeriği hakkında önemli bilgileri ortaya çıkarmıştır.

Yaşanan gelişmelere bağlı olarak 18 Şubat 1978’de Tebriz’de protestolar şiddete dönüşmüş, hükümet bu protestoları bastırmak amacıyla tanklarla meydanlara

⁸⁹ Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, s. 37.

⁹⁰ Cengiz Çandar, *Dünden Yarına İran*, İstanbul 1981, ss. 57-58.

ilerlemiştir. Gösterilerde 100'den fazla kişi ölmüş, ölenleri anma töreni düzenlemek adına 29 Mart'ta göstericiler tekrar sokaklara dökülmüştür. Kalabalık gruplar Şah rejiminin sembollerini oluşturan, lüks oteller, içki dükkanları, pornografik filmler gösteren sinemalara saldırmışlar ve hükümetin karşı koyuşuyla birlikte törenlerde çok sayıda gösterici hayatını kaybetmiştir. Şah hükümeti bu süreçte yeni bir ekonomik politika benimsemiş, ülkedeki yüksek enflasyon oranını düşürmek amacıyla ekonomi yavaşlatılarak kemerleri sıkma politikasına gidilmiştir. Bu noktada kentli nüfusun çoğunu oluşturan ve şehre uyum sağlamaya çalışan köylü kesim, içerisinde bulundukları zorlu koşullara bağlı olarak İslamcı protestocuların çağrılarına kulak vermişlerdir.⁹¹

Göstericilerin istekleri ve eylemleri daha radikal bir boyuta ulaşarak Şah'ın öldürülmesi ve Humeyni'nin ülkeye dönmesini içeriyordu. Bunun üzerine 8 Eylül 1978 yılında Cuma günü Tahran'da yüzlerce öğrenci işçi ve sivil hayatını kaybetmiş ve bu olay Kara Cuma olarak tarihe geçmiştir. Rejimin zulmü halkı Humeyni'ye yönlendirmiştir. Grevler ve protestoların verdiği maddi zararlar İran ekonomisi felç olmuştu. Devrimin gidişatına yönelik bir çözüm yolu bulamayan Şah, kararsız bir tutum sergilemiştir. 2 Aralık'ta sokakları ele geçiren halk, Şah'ı ve Amerika'yı kınadı. 700 protestocunun ölmesine rağmen gösteriler devam etmiş hatta 12 Aralık'ta Tahran'da 2 milyon insan sokakları doldurmuştur. Şah'ın kontrolü kaybetmesi zamanla askeri gücün de zayıflamasına neden olmuş, buna bağlı olarak da Muhammed Rıza Şah 16 Ocak 1979'da uzun bir tatile çıktığını duyurarak İran'ı terk etmiştir. Ayetullah Humeyni ise 1 Şubat'ta Tahran'a dönmüş ve böylece silahsız halk devrimi başarıya ulaşmıştır.⁹² Sağlanan zafere bağlı olarak İran eskinin tasfiyesi, yeninin ise yerleşimi süreci içerisine girmiştir. Bundan sonra ise inşa edilecek yeni devlet ve toplum modelini ortaya çıkarma ve açıklama çabası yürütülmüştür.

Humeyni halkçı retoriğini topluma empoze etmek için bayağı uğraşmış, artık daha önceleri sarf etmekten çekindiği “inkılap ve cumhuri” kavramlarını kullanmaya başlamıştır. İslam devrimi İslam Cumhuriyeti'ne giden yolu açacak, bu yol ise gerçek İslam toplumu ve devletini kurmayı sağlayacaktı. Bu rejim, Pehlevi döneminde toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliğe yol açan açlık, yoksulluk, alkolizm, fuhuş, işsizlik,

⁹¹ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi* s. 473.

⁹² A.g.e., ss. 474-475

suç, cehalet, kayırmacılık, sömürü ve yabancı egemenliğinden kurtaracaktı. Humeyni'nin, halka yönelik vaat ettiği bu açıklamaları bir ütopyadan ibaret olarak Şiiiliğin iki önemli anlayışını da devre dışı bırakmıştır. Bunlar Hz. Muhammed'in Mekke'si ve Hz. Ali'nin hilafet yıllarına yönelik özlemleridir. Humeyni İran'ın bu problemlili yıllarının geride bırakılarak Mehdi'nin ancak Müslümanlar İslam'a döndüklerinde, adil bir toplum oluşturduklarında ve devrimlerini diğer ülkelere ihraç ettiklerinde ortaya çıkacağını söylüyordu. Böylece Şii ulemanın siyasetten uzak durma gibi bir geleneksel yaklaşımı alt üst olmuştu.⁹³ Dolayısıyla İran'da toplum ve devleti yönetme yetkisi din ve siyaset alanındaki gücü elinde bulunduran, dini kural ve değerler çerçevesinde hareket eden bir din adamının yetkilerinde toplanmıştı.

Dolayısıyla bir örgüt veya parti niteliği taşımayan İslami hareket, gücünü ortak fikir birliğinden alarak ve militan bir özelliği taşıyarak gelişmiş, sonuçta ise 1979 İran İslam Devrimi olmuştur.⁹⁴

1.2.3.2. Devrim Sonrası İran

1979 İran İslam Devrimiyle İran, büyük değişimlere sürüklenmiştir. Devrim sonrası Şahlık sistemi kaldırılmış, İslam Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur. 3 Ağustos 1979'da Kurulu Meclis oluşturulmuş, 4 Kasım 1979'da Amerikan elçiliği kalabalık bir nüfus tarafından işgal edilmiş, Kasım 1979'da yeni anayasa halk tarafından onaylanmış, 25 Ocak 1980'de Abolhasan Beni Sadr Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir.⁹⁵

Oluşturulan yeni siyasal sistemde Şia anlayışı ekseninde İmamet devleti kurulmuştur. Sistemin temel ilkesine göre İslami gelenek bütün değer ve normların kaynağı olarak kabul edilmektedir. Haklar görevler toplumsal ayrıcalıkların belirleyicisi İslam geleneği çerçevesinde kabul edebilecek olan fakihlerdir.⁹⁶ Yeni anayasada ise Allah'ın adaleti dini liderlik ve rehberlik ön planda yer almıştır. Anayasaya göre halkın refah düzeyinin yükseltilmesi, sömürgeciliğin ortadan kaldırılması, yabancı kültürlerin

⁹³ Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, s. 38

⁹⁴ Yegin, *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*, s. 24

⁹⁵ Fekri, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, s. 189.

⁹⁶ Şenol Durgun, "İran İslam Cumhuriyeti," *Çağdaş Siyasal Sistemler*, Ed. Burhan Aykaç, Şenol Durgun, 2015, ss. 495-496.

etki gücünün kırılması, siyasi ve sosyal özgürlüklerin teminat altında tutulması, erkek ile kadının eşit bir muameleye tâbi tutulması temel alınmıştı. Ancak önemli bir husus vardı ki bu yasalar ancak İslami kurallar çerçevesinde uygulanabilecekti.⁹⁷ Dolayısıyla yasalar her ne kadar özgürlük ve eşitlik ilkelerini barındırıyor olsa da bu ilkeler pratikte kendisine yer bulamamıştır. Özel ve kamusal yaşam alanı İslami gerekçeler öne sürülerek kısıtlanmaya başlamıştır. İslam Cumhuriyeti rejimi özellikle kadınları hedef alan bir yasa değişikliğine gitmiştir.

Yeni yasalara göre aile koruma yasası değiştirilmiş, kadınların boşanma davası açma, çocuğunu alıkoyma, evliyse okula devam etme, hukuk, tıp ve mühendislik gibi konularda öğrenim görme hakları ellerinden alınmıştır.⁹⁸ Bu değişikliğin sebebi kadınların böyle haklara sahip olmasının aile düzeni ve birliğini bozacağından ve kadının temel görevinin iyi bir anne ve eş olması gerektiğini öne sürmelerinden kaynaklanmasıdır.

Aslında oluşturulacak olan yeni sisteme karşı tepkiler, İslam Cumhuriyeti henüz ilan edilmeden kadınlar tarafından direniş ve protestolar şeklinde başlamıştır. Kadınlar, Şah'ın reformları sayesinde sekülerleşen modern orta sınıf düzenin değiştiğini Humeyni'nin Tahran'a dönüp toplumsal yaşamı düzenlemeye giriştiğinde anlamışlardır.⁹⁹

8 Mart 1979'da temel haklarını savunmak için kadınlar Tahran sokaklarını doldurmuş, gazetecilere verdikleri röportajlarla ilgileri üzerine toplamışlardır. Kadınlardan biri; “Ben şu ana kadar Ayetullah Humeyni'yi destekledim. Her zaman onun liderim olduğunu söyledim. Ama artık o benim liderim değil” ifadelerini kullanırken bir diğeri, “Bence Humeyni bir başka diktatör” şeklinde söylemler kullanmış, bir diğer taraftan başka bir kadın ise “Bu baş örtüsü dayatması sadece kadınların değil, herkesin özgürlüğüne darbedir”¹⁰⁰ ifadelerini kullanmıştır.

⁹⁷ Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, İstanbul, 1989, s. 219

⁹⁸ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 481.

⁹⁹ Coşkun Faik Kavala, *İran: Modern Tarih*, İstanbul 2019, s. 268

¹⁰⁰ Bkz. The Century: Life from Tehran. https://www.youtube.com/watch?v=3aFnGhr_JD&t=1904s

Diğer yandan İran devrimiyle birlikte ortaya çıkan baskıcı yönelimler İran genç nüfusunda da farklı yorumları ortaya çıkarmıştır. Khosbokhavar ve Roy çalışmalarında özerk bir toplumsal kategori olarak ele aldıkları genç nüfusun İran İslam Devriminin getirmiş olduğu yeni düzene yönelik yaklaşımlarına yer vermişlerdir.¹⁰¹

20 yaşlarındaki bir öğrenciyle yapılan söyleşide öğrencinin “Çoğu gence göre din eline bir sopa almış ve sokağın köşesinde bekliyor sizi!” açıklaması, diğer bir gencin ise insanlar dinden neden kaçıyor sorusuna; dinin devletleştğini, dinsiz olmanın bir din devletine mensup olmaktan daha iyi olacağını söylemesi, bir başka gencin ise dinin gençlere çekici gelmediğini vurgulayarak din denilince akıllarda sadece Arabistan çöllerinin, çadır ve peygamber zamanındaki kabile yaşamının geldiğini belirtmesi oldukça düşündürücüdür. Farklı bir genç ise kadına yöneltilen örtünme konusundaki düşüncelerini örtünmeyi anlamsız bulduğunu, bunun nedenini ise içerisinde barındırdığı mecburiyet ile açıklamaktadır. Üniversiteli başka bir genç ise gençlerin dinden neden uzaklaşmak istediği sorusunu, “dinin gençliğin ihtiyaçlarına cevap vermediğini, gençlerin eğlenmek, hoş vakit geçirmek, ihtiyaç duyulduğunda karşı cinsle kolaylıkla iletişime geçebilmesine fırsat tanımadığını” öne sürerek açıklamaktadır. “Bütün bunlara dinde yer verildiğinin, Müslümanlığın aslında çok keyifli bir din olduğunu ve bu yanlış din algılarından dolayı dinsiz insanların kendisinden daha başarılı olduğunu” belirttiği görülmektedir.¹⁰²

Buna bağlı olarak İran gençliği devrimin aslında İran’a iyi şeyler kazandırmadığı ve İran’ı ileri bir seviyeye taşımadığı fikrinde ortak bir paydada buluşmuştur. Devrim, dinsel bir paradigma ile yola çıkmış ancak bölge ülkeler arasında kendi özerkliğini sağlamak adına Şah rejiminin bir başka versiyonunu oluşturmuştur.

Ancak İran özellikle 1980’lerin sonuna doğru yaklaşımlarında ılımlı bir tavır takınmaya başlamıştır. Humeyni’nin, adalet ve eşitlik söylemleri 1982’de yerini İslam’ın özel mülkiyete saygılı olduğu ve Çarşı’nın toplumun temellerinden birini oluşturduğu söylemine bırakmıştır.¹⁰³

¹⁰¹ Khosrokhavar, Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, s.125.

¹⁰² A.g.e., s. 134-135.

¹⁰³ Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, s. 128.

Bununla birlikte İran’da ılımlı İslamcılar radikallere yönelik devrim sonrası on yıldır uygulanan devletçiliğin ülkede zengin fakir arasındaki ayrımı körüklediğini hatta ülkedeki daha birçok problemi çözmek bir yana arttırdığını vurgulamıştır. Devrimden önce Pehlevi rejimi suçlanırken bu süreçte ise suç sahte Mollalar’a yüklenmiştir. Bunun üzerine Rafsancani ve Hamaney ekonomide liberal söylemleri içeren önerilerde bulunmuş ve devrimin “aşırılıkla suçlu olduğunu” ve “çocukça fikirleri” artık bir kenara bırakmak gerektiğini söylemişlerdir. Bu konuşmalar “yeniden yapılanma”, “realizm”, “çalışma disiplini”, “idari yetenek”, “modern teknoloji” “uzmanlık” ve “yeterlilik”, “bireysel özgüven”, “yatırımcılık” ve “istikrar” kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁰⁴

Dolayısıyla İran’da 1980’lerin sonlarına doğru rejim yön değiştirmeye başlamıştır. İslam’ın militan yönü ve radikal söylemleri yumuşatılmış, uluslararası alanda kendine yer edinebilmenin yolları aranmaya başlamıştır. Bu durum her ne kadar muhalefetin eleştirileri doğrultusunda gerçekleşmiş olsa da aslında dönemin dini liderleri de İran’ın küresel kapitalist sistem içerisinde bulunması gerektiği fikrini benimsemiştir. Çünkü İran’daki Şii İslam anlayışı ülkenin sosyo-ekonomik gereksinimlerini karşılamaya yetmemiştir. Bu durumda İran’da devrim ihracı politikası bir yana devrimin bazı etkilerini kırma çabaları ortaya çıkmıştır. Bu noktada İslam Cumhuriyeti rejiminin aslında İran toplumunun sosyoekonomik ihtiyaçlarına karşılık gelmediği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 133.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

2.1. DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ

Türkiye her ne kadar laik bir yönetim şekline sahip olsa da din, Türk siyaset tarihinin her döneminde bir tartışma konusu olarak yer almıştır. Dinin devlet içerisindeki rolünün insanın inanç hassasiyetiyle birlikte hayat bulduğu söylenebilir. Ancak özellikle ele alınan İslam dini, topluma yön verme ve düzenleme işlevine bağlı olarak kendi norm ve değerlerini kabul ettirme sürecinde ister istemez siyasetle ilişkilendirilmektedir. Türkiye’de laiklik bu ilişkinin önüne geçen ve ilişkiyi sınırlandıran bir ilke olarak değerlendirilmektedir ancak laiklik Türkiye’de İslam’ın devlet ve toplum içerisine nüfuz etmeye devam etmesinin önüne geçememiştir. Bu gücün sağlanması Türkiye’de İslamcı hareketlerin mücadelesiyle gerçekleşmiştir. Ancak bu mücadelen önce din ve siyaset ilişkisinin kaynağı, önemi ve sürekliliğinin anlaşılması gerekmektedir.

Din, dar anlamıyla toplumsal düzeni ve insan hayatını ancak tanrının varlığı ile anlamlandıran ve insanlığı kurtuluşa davet eden çağrılardan biri olarak tanımlanırken geniş anlamda ise birey ve toplum hayatının düzeni konusunda, hayatı yönlendirme özelliğine sahip düşünce inanç ve değerler bütünü olarak tanımlanabilmektedir.¹⁰⁵ Bununla birlikte din, birey ve toplumun inanç gereksinimini karşılaması, ruhi bütünleşmesinin oluşturulması açısından insanlık tarihiyle birlikte var olmuş bir olgudur. Bu anlamda insan veya toplum din ile bütünleşerek iç huzurunu dini duygularda bulur. Bunun nedeni insanın ruhsal yapısıyla alakalıdır. Maddi varlığın devamı için belirli şartlara karşılık insanın kendini koruma ihtiyacını duymasının yanında, ruhi varlığını devam ettirebilmek için de manevi değerlere inanmak ihtiyacı içinde olmuştur.¹⁰⁶ Bu bakımdan birey ve toplum için din bir ihtiyaç olmaktadır. Bunun

¹⁰⁵ Ömer Demir, Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 75.

¹⁰⁶ Mehmet Aydın, Din ve Toplum İlişkisi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3 47-59, 1986, s. 48.

yanında din, toplumsal düzen ve yapının ifadesi olarak bir toplumun tanınmasında ve değerlendirilmesinde de kaynaklık edecek önemli bir araçtır.¹⁰⁷

Siyaset ise Arapça kökenli bir sözcük olup sözlük anlamı “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek gibi anlamlara” karşılık gelmektedir.¹⁰⁸ Sözcük, zamanla anlam bakımından değişime uğrayarak “düzene koyma, başa geçme, idare etme” anlamlarını kazanmıştır.¹⁰⁹ Siyaset çoğu zaman devletle özdeşleştirilen ve devlete indirgenen bir kavramdır. Ancak siyaset, yalnızca devlet olgusuyla açıklanabilecek bir kavram değildir. Vergin’in ifadesiyle siyaset, yöneten ve yönetilen ilişkisinin bulunduğu her alanda mevcuttur. Çünkü yöneten ve yönetilen ilişkisi evrensel bir ilişkidir.¹¹⁰ Siyasetin her yerdeliğine bağlı olarak din ve dini yaşam pratiklerinde de siyasetin kendisinden söz edilebilmektedir.

Bununla birlikte dinin de toplumsal bir kurum olarak toplumsal düzenin ve işleyişin sağlanması açısından diğer kurumlarla ilişki içerisinde olması önemlidir. Burada dinin siyaset kurumu ile olan ilişkisi öne çıkarılmaktadır. Bu etkileşimde zaman zaman bir taraf daha baskın olabilmekte ve dolayısıyla toplum ve kültür sahaları din üzerinde etkili olurken diğer yandan dinin de bu sahalar üzerinde etkili olduğu açıktır.¹¹¹ Bu etkileşim toplumsal işleyişi sağladığından süreklilik kazanarak varlığını devam ettirmektedir.

İslam’ın siyasal projesine hizmet eden bir kurum olarak şariat, Hz. Muhammed’in vefatıyla birlikte ortaya çıkan ve siyasal otorite probleminin çözümü için geliştirilmiş olan hilafet kuramı, İslam tarihi boyunca din ve siyasetin ilişkisini sembolize eden örnek olmuştur. Böylelikle kamusal-siyasal yaşamı düzenleyici bir role sahip olan bu dinin siyasal düşüncenin bir parçası olduğu açıktır.¹¹² İslam dini üzerine yazan kimi yazarlar ise İslamiyet’in yalnızca bir dini inanç olmadığını, siyasal anlamda belirli sorumluluklar üstlendiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında İslam’ın toplumsal yaşamı şekillendiren bir işleve sahip olduğunu ve hem gündelik hem de toplumsal hayat

¹⁰⁷ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 47.

¹⁰⁸ Hızır Murat Köse, *Siyaset*. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2009, s. 240.

¹⁰⁹ A. Bülent Ünal, “İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13(14), 161-184, 2001, s. 151.

¹¹⁰ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, İstanbul 2015, s. 35.

¹¹¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Turgut Kalpsüz (Çev.), Ankara 1964, ss. 64-65.

¹¹² Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul 1999, ss.81-82.

ile iç içe olduğunu belirtmişlerdir.¹¹³ Din yalnızca meşruiyet kaygısını gidererek devletin bekasını tamamlayan önemli unsurlardan birisi değil, aynı zamanda, ideal toplumun inşası ve siyasi geleceğin planlanmasında da önemli bir yere sahip olan toplumsal bir kurumdur.¹¹⁴ Dolayısıyla genelde din özelde ise İslam, siyaset ile ortak bir amacı paylaşarak toplumsal düzeni sağlamaya çalışan bir ilişkiyi barındırmıştır.

2.2. İDEOLOJİ EKSENİNDE İSLAM

Dinin insan yaşamında birden çok fonksiyona sahip olduğu söylenebilir. Din, toplumsal ilişkileri düzenlemede ve bu ilişkilere yön vermede oldukça etkilidir. Birey ve toplumun içinde bulunduğu dünyayı anlamlandırmasına yarayan bir kurumdur. Bu bakımdan bireyin, sosyal kimliğini dinsel kalıplar şekillendirmektedir.¹¹⁵

Dinin siyaset ile ilişkisinde onun ideolojik bir yapıya dönüştürülmesi hali önemli bir yapıyı oluşturmaktadır. Dinler, insan üzerindeki otoritesine bağlı olarak iktidar kavramıyla ilgilenmiş ve din devlet ilişkileri kaçınılmaz bir yapıyı oluşturmuştur. Buna bağlı olarak dinlerin ideolojik boyut içermeleri, ideolojik birer yapıya dönüşmeleri veya siyasal işlev görmeleri söz konusu olmaktadır.¹¹⁶ Dinler ideolojiler gibi içerisinde fikirler kümesini, mensubiyet ve yaptırımları barındırır.¹¹⁷ Şerif Mardin dinlerin inanç ve bilişsel sistemlere dayanan yumuşak ideoloji sınıfına girdiğini belirtir. Yumuşak ideolojiler kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerine dayandığından dinler bu kategoride değerlendirilmektedir. Bu bakımdan dinler, seçkinlerin kültürleriyle sınırlandırılmış sert ideolojilerden ayrılmaktadır.¹¹⁸ Mardin, bununla birlikte dinin ideolojik yönünün toplumun mekanizmalarını devam ettirmeyi sağlayan ve öğrenilmiş fikri kalıpları barındıran özelliğinde saklı olduğunu belirtir.¹¹⁹ Aydın'a göre din, insanlığın kendini tanımlama ve konumlandırmasının en önemli yollarından birisi olmuştur. Üstteki ayrıcalıklı/yönetici sınıflara karşı aşağıdaki halk katlarına, bir

¹¹³ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, Metin Çulhaoğlu, (Çev.), İstanbul, 1992, s. 12.

¹¹⁴ Necdet, Subaşı, “Devlet, Cemaatler ve İslamcılık”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Der. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, s. 569.

¹¹⁵ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 157-158.

¹¹⁶ Yalçın Akdoğan, *İslamcılık Bağlamında Türkiye’de Siyasal İslam’ın Gelişimi ve Refah Partisi*, 1980-1998, Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 1999, s. 6.

¹¹⁷ A.g.e., s. 11

¹¹⁸ Mardin, *Din ve İdeoloji*, ss. 14-16

¹¹⁹ A.g.e., s. 51.

dayanak noktası olmuştur. Bu göreviyle, olağanüstü durumlarda halk katlarına bir ideoloji olmuşken normal zamanlarda ise, önemli bir meşrulaştırma aracına dönüşmüştür.¹²⁰

Dinin, özelde ise İslam'ın ideolojik bir anlam kazanması Türk tarihinde Osmanlı dönemine kadar giden bir süreci içermektedir. İslam, Osmanlı İmparatorluğunda devletin kuruluşundan itibaren politik bir unsur olarak gelişim göstermiştir. Osmanlı'da siyasal meşruiyetin kaynağı dine dayandırılmış ve İslam, İmparatorluğun siyasal ve toplumsal içeriğinde, sadece dini referanslar ve pratikler bütünü olmayıp aynı zamanda Kuran'ın içeriği çerçevesinde devletin görevlerine ilişkin İmparatorluk teşkilatının hiyerarşisini sağlamış ve devletin bir diğer işlevi olan adalet kurumunun içeriğini de şeriat ile doldurarak ilerlemiştir. Zira Osmanlı kanunu da ferman ile ortaya çıkmış ve fermanlarda her zaman konulan yasanın şeriata ve daha önce konmuş kanunlara uygunluğunu ifade eden bir kavram olmuştur.¹²¹ Dolayısıyla Osmanlı'da din, siyasal olanın şekillenmesinde temel bir rol üstlenmekteydi.

Bununla birlikte kapitalizm, 18. yüzyılda bütün devlet ve toplumlarda büyük değişim yaratan bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Hareketin etkileri Osmanlı devlet ve toplumunda daha 18. yüzyılda hissedilmeye başlamıştır.¹²² Hareketin ekonomik, siyasal ve sosyo-kültürel anlamda belirli dönüşümleri içeren gereklilikleri oluşmuş ve buna bağlı olarak kapitalist sistem ve Avrupa işgalinin ortaya çıkardığı güçlüklerle başa çıkacak ve toplumları için İslamcı bir yol izleyecek yeni popülist lider tipleri ortaya çıkmıştır.¹²³ Bu çağda Batı'nın sahip olduğu evrensel değerlerle klasik İslam'ın değerleri birbiri ile örtüşmemektedir.¹²⁴ Buna bağlı olarak ideolojik İslam klasik İslam'ı aşmış, İslamcı popülistler, Asr-ı saadet dönemi delillerinin üzerine yeni fikir ve kurumlarını inşa etmiş, çağın gerekliliklerini ve modern yaşam pratiklerini ilk kaynaklardan devşirerek dinin siyasal, toplumsal ve kültürel alandaki etkisini şekillendirmişlerdir.¹²⁵ Batıda ortaya çıkan evrensel fikirleri ve kurumları İslam ile özdeşleştirerek İslamiyet'i bir ideoloji olarak sistemleştirmeye çalışan aydınlar bunu

¹²⁰ Mustafa Aydın "Siyasallaşan Din mi? Dinleşen Siyaset mi?" *Umran Dergisi*, Sayı: 40, İstanbul 1994, 4-10, s.4.

¹²¹ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, İstanbul 2003, s.77

¹²² Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul 2019, s. 6.

¹²³ A.g.e., s. 7

¹²⁴ Mümtazer Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ankara 1994, s. 30.

¹²⁵ Akdoğan, *İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah Partisi*, s.33.

yaparken halkın desteğini kazanmaya çalışmışlardır.¹²⁶ Bu aydınlar Osmanlı hükümetine karşı yakın tarihin ilk demokrat-devrimci muhalefetini yürütmüş ve geleneksel İslam'ı modern İslam'a dönüştüren ilk kuramcılar olmuşlardır.¹²⁷

Daha açık bir şekilde İslam'ın siyasal bir ideolojiye dönüşmesi II. Abdülhamid yönetimi zamanında ortaya çıkmıştır. II. Abdülhamid, kitle ve seçkin sınıfları kontrol altında tutmak amacıyla koyu bir mutlakiyet rejimi uygulamış, dinin ve devletin ayakta kalmasını sağlamaya çalışmıştır. Ancak bunu yaparken İslam'ı bir ideolojiye dönüştürmüştür. II. Abdülhamid, İslam'ı Osmanlı'nın savunulmasında kitleleri harekete geçirecek amaçlı bir ideoloji olarak kullanmıştır.¹²⁸

Dolayısıyla İslamcılığın bir “politika” olarak ortaya çıkışı II. Abdülhamit döneminde gerçekleşmiş, savunulmuş ve yürütülmüştür. İslamcılık İttihad-ı İslam adı altında 1870 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nin hâkim siyasi düşüncesi olmuştur ancak İttihad-ı İslam düşüncesinin bir fikir hareketi olarak ortaya çıkışı II. Meşrutiyet sonrasında başlamıştır.¹²⁹ İslamcılığın bir devlet politikası haline getirilmesini sağlayan ismin II. Abdülhamit olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu dönem, ordu ve eğitim alanında Batılı tarzda en büyük ve yaygın modernleşme hareketlerinin yaşandığı bir süreci barındırmıştır. Bu nedenle bu dönemde İslamcılar fikirlerini açıklayamamış, fikri bir birliktelik oluşturamamışlardır. II. Meşrutiyet'ten sonra ise İslamcılar fikirlerini açıklayabilecek uygun bir atmosfer bulmuşlar fakat bu dönemde de artık Müslüman birliğinin önemi ortadan kalkmıştır. Afgani-Abduh çizgisinin en sadık takipçisi Reşid Rıza Osmanlı hilafetine karşı Batılı devletlerle anlaşmaları içeren birçok cemiyete katılmıştır. Bununla birlikte Arap Milliyetçiliği davası güden birçok cemiyet ve grup ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan Arnavut isyanı (1910) ve ayrılıkçı grupların varlığı ile birlikte 1918 Birinci Dünya Savaşı sonunda İslam Devleti'nin fikri dayanakları tamamen ortadan kalkmış, İslamcılıktan geriye İslam'la takviye edilmiş bir Milliyetçilik fikri kalmıştır.¹³⁰

¹²⁶ Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, s. 13.

¹²⁷ Akdoğan, *İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah Partisi*, s. 84.

¹²⁸ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, ss. 10-11.

¹²⁹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I Metinler Kişiler*, İstanbul 2020, ss. 28-29.

¹³⁰ A.g.e., ss. 29-30.

İslamcılık, siyasi bir ideoloji olarak tarihselliği emperyalizm ya da kolonyalizm¹³¹ gibi olguların sonuçlarına direnmeyi veya bu sonuçları İslam toplumlarının da yararına olmak üzere dönüştürmeyi hedefleyen bir hareket olmasına karşılık, İslamcılığın günümüzde hala siyasi bir hareket olarak var olması bütünüyle bu tarihsellikten beslendiği görüşüne indirgenemez. İslamcılık Batıcılık veya modernleşme terimlerinin belirleyiciliği altında anlam bulurken, günümüz İslamcılığını açıklarken müracaat edilmesi gereken farklı etmenler de söz konusu olmaktadır.¹³² Bu nedenle İslamcılığın daha doğru anlaşılabilmesi açısından kimlik olgusunun kavramsal bir analizinin yapılması gereklidir.

2.2.1. İslamcılık

İslam düşüncesi Batılılaşma hareketi ile birlikte yeni bir oluşum içerisine girmiştir. Batı karşısında İslam'ın etki gücünün azalmasına yönelik endişeler Müslüman topluluklarını İslam'a yönelik oluşabilecek tehditlere karşı önlem almak adına bir hareket etrafında birleştirmiştir. Bu noktada İslamcılık fikri ve hareketinin, Batılılaşmanın bir gereği olarak modernleşme süreci doğrultusunda ortaya çıktığı ve dolayısıyla modernleşmenin bir ürünü olarak etkinlik kazanan bir akım olduğu söylenebilir.

İsmail Kara'ya göre İslamcılık en geniş anlamıyla, XIX-XX. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla İslam 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 harekettir".¹³³

İslamcılık, anlatıldığı üzere ideoloji kavramlaştırmasına uygun olarak bu kavramın getirdiği süreçlerin bir ürünü olmaktadır. Buna bağlı olarak Türköne'ye göre İslamcılık, Batıdan gelen düşünce yapısı ile geleneksel İslami değerlerin birleşimi

¹³¹ Kolonyalizm, en geniş anlamıyla başka insanların toprakları ve mallarının fethedilmesi ve denetlenmesi olarak tanımlanmaktadır. (Ania Loomba, Kolonyalizm Postkolonyalizm, 2000, İstanbul, s.19)

¹³² Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Cilt: 6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul 2018, s. 27.

¹³³ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, s. 17.

neticesinde, İslamiyet'in ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.¹³⁴ Dolayısıyla burada İslam diye kastedilen şey bir din olarak İslamiyet değil, aidiyetlerini ve mensubiyetlerini bu dinde ifade eden Müslümanların bir kesiminin (okumuş-yazmış çevreler, politik zümreler ve sosyal önderler) bu dinin genel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikri ve siyasi hasılanın toplamıdır. Bu topluluk İslamcılar adını almaktadır. Bu noktada İslamcılık, Ali Bulaç'a göre kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin belli iddia ve talepler doğrultusunda ortaya çıkarak, İslam'ın manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları olarak tanımlanmaktadır.¹³⁵ Erkilet'e göre ise İslamcılık, İslam'ın değer ve hükümlerinin sistem dışı bırakılmasının yarattığı meşruiyet krizine verilen bir cevaptır.¹³⁶

İslam'ın iç politikada bir muhalefet argümanı olmanın ötesinde daha genel bir dindarlaşmayı ve bilinçlenmeyi ifade eden bir kavram olarak İslamcılık ortaya çıkmıştır.¹³⁷ Aktay, İslamcılığı her şeyden önce siyasal bir eğilim veya oluşum olarak nitelendirmektedir. Siyasal, kelime anlamı olarak bir kimlik ve aidiyetin başladığı yerde ortaya çıkan ve insanın bu taraflaşmalarda kendi pozisyonunu belirlemesiyle somutlaşan bir şeydir. Bu noktada siyasal pratiğinin merkezine İslam'ı koyan her türlü Müslüman oluşumu İslamcılık'tır.¹³⁸ İslamcılık 1867-1873 yılları arasında Osmanlı aydınları tarafından geliştirilerek Batılı bir düşünce yapısı olan ideoloji ile tanışmasıyla harekete geçen süreçlerin neticesinde oluşmuş ve bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.¹³⁹ Kurtoglu İslamcılığın, 19. yüzyılda İslam coğrafyasında ortaya çıkan, Batı'nın sömürgesi haline gelen Müslüman devletlerini bağımsızlığa kavuşturmak amacını taşıyan bir siyasal kurtuluş ideolojisi, siyasal bir proje olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰

¹³⁴ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1991, s. 24-25.

¹³⁵ Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı, veya İslamcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Ed. Yasin Aktay, 2018, s. 50.

¹³⁶ Alev Erkilet, "1990'larda Türkiye'de İslamcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, s. 682.

¹³⁷ Akdoğan, *İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah partisi*, s. 61.

¹³⁸ Yasin Aktay, "Sunuş" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, s. 18.

¹³⁹ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 31-32.

¹⁴⁰ Zerrin Kurtoglu, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslamın Siyasallaşmasına Katkısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, s. 201.

Cemalettin Efgani, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl ve Mehmet Akif gibi İslamcılar, Batı karşısında İslam dünyasının siyasi, ekonomik, askeri ve teknoloji alanlarındaki yenilgisine bağlı olarak giderek çöküşe doğru yol alan İslam toplumlarını bu problemler karşısında bir çözüme kavuşturmak adına çareyi üç maddede toplamaya çalışmışlardır.

1- Kur'an'a ve sünnete dönüş

2- İctihat kapısının açılması

3- Yeni bir cihad ruhunun uyandırılması.¹⁴¹ İslam devletleri bu ilkelere uyarak Batı'ya karşı büyük bir savunma gücünü elde edecektir.

İslamcılığı geleneksel İslam'dan ayıran en önemli fark Batı'dan gelen akültürasyon (kültürel edinme) sürecinin ürünü olarak dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma şeklinin değişmesidir. İslamcı ideolojide İslam, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumun en açık bir örneği olarak dinin artık doğruluğunu aşkın bir gücün varlığı doğrultusunda görmesi yerine tamamiyle rasyonel biçimlerde doğruluk arayışlarına geçmesidir. İslamcılık düşüncesinde İslamiyet'in meşruluğu, akla hitap eden çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Bu durumda meşruluk aşkın bir güce dayanarak değil, eşyanın tabiatına ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla ispatlanmaktadır.¹⁴² Dolayısıyla İslamcılık geleneksel İslam'dan farklı olarak içerisinde insan aklının ve eyleminin sınırlarının zorlandığı bir sistemi barındırmıştır. Bu anlamda İslamcılık, tevekkül, itaat, kader, rıza gibi geleneksel İslam'ın önemsemiş olduğu davranış biçimlerinin yerine insan aklını ön plana çıkarmış ve nassları¹⁴³ davranışlara rehber etmeye çalışmıştır.¹⁴⁴

İslamcılık düşüncesinde ana soru Müslüman kalarak modernleşme süreçlerine nasıl intibak edileceği veya içinde yaşadığımız mevcut koşullarda nasıl Müslüman kalınacağı/olunacağıdır.¹⁴⁵ Bununla birlikte İslamcılıkta ele alınan ana konuların temelinde Müslüman devletler veya milletler devamlılıklarını nasıl sağlayacak? İslam

¹⁴¹ Ali Bulaç, Nuhun Gemisine Binmek 1992. s. 77.

¹⁴² Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 26.

¹⁴³ Bkz. H. Yunus Apaydın, "NAS", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nas> (20.01.2021).

¹⁴⁴ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 28.

¹⁴⁵ İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, Ed. İsmail Kara-Asım Öz İstanbul 2013, 15-43, s. 38.

nasıl tekrar payidar olacak ve dış güçlerin esaretinden, hurafelerden, ataletten, geri kalmışlıktan nasıl kurtulacak? Bu noktada oryantalistler İslam bizzat kötü durumun menfiliklerin kaynağı ve sebebi olamayacağına göre kabahat “İslâm’da değil Müslümanlardadır” şeklinde bir açıklama yapmışlardır. Modern dönem Müslüman aydınlarının bu görüşü, bir taraftan kaynaklara dönüşü sağlamış ve yeni bir İslam yorumunu (kendilerine göre sahih/doğru/gerçek İslam anlayışını) beslerken bir taraftan da İslam’la İslam tarihi tecrübesi, arasındaki mesafeleri ve problemleri artırmıştır.¹⁴⁶

Ali Bulaç İslam toplumlarında en temel problemin İslam’a yönelik düşünce sorunu olduğunu belirtmektedir. Bulaç Türkiye’de kendisini alim-ulema olarak tanıtanları ilim adamı olarak görmediğini ifade eder. Ona göre toplumda ulema denen kesim yakın tarihin misyonu içinde ilim adamı değil, nakil adamıdır. Ulema nakilci tutumunu sürdürdükçe, temel bilgi kaynaklarından problemlere çözüm olacak bilgiler üretmedikçe laik bilgi ve seküler yaşam tarzı devam edecektir. Ulema, çoktan aşınmış fıkıh fetvalarıyla toplumu yönetmek yerine her değişen durumu gözetip ona göre şekillenen sahici fıkıh ilmine sahip olmalıdır.¹⁴⁷

Türkiye’de İslamcı anlayışın evrilme hareketi incelendiğinde üç tür bir evrilme geçirdiği söylenebilir. Birinci evrilme 19. yüzyılın son yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsamaktadır. Bu aşamada İslamcılar Batı karşısında müdafaaya yönelmiş, kültür, ahlak, inanç vb. alanlarda Batı ile İslam arasında kesin farklılıkların olduğu vurgulanmıştır. İkinci evrilme devleti kurtarmaktan ziyade devleti kurma aşaması olmuştur.¹⁴⁸ Birinci kuşak İslamcılıktan farklı olarak mücadele alanı, sömürge yönetimler değil bizatihi devlettir ve amaç mevcut devletin İslamileştirilmesidir.¹⁴⁹ Gerekirse ayaklanma ve devrim hareketleriyle zalim iktidarların devrilmesi ve İslami hükümetlerin kurulmasının bir görev olarak anlaşıldığı dönemdir. Üçüncü evrilmede ise İslamcı siyasal söylemde devleti kurtarmak ve kurmaktan ziyade devletin ne olduğu

¹⁴⁶ Kara, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not ss. 38- 39.

¹⁴⁷ Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İstanbul 2011, s. 113.

¹⁴⁸ Şenol Durgun, “İslamcı Hareketteki Siyasal Söylemin Değişimi”, *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Kongresi Kongre Kitabı*, Gonca B. Durgun, Tuğrul Korkmaz, (Ed.), 2017, s. 376.

¹⁴⁹ Işıl Arpacı, İslamcılığın Küreselleşme ile İmtihani. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 52, 161-174. 2018, s. 164.

üzerinde durulmuştur. Değişen durumla birlikte radikalizm giderek realizme dönüşmüştür.¹⁵⁰

Bununla birlikte Türk İslamcılığı liberal anayasacılık, muhafazakârlık, milliyetçilik, Kemalizm, medeniyetçilik ve modernite eleştirileri gibi ideolojik uğraklardan geçmiş, halden hale girmiş fakat Sünni bir süreklilik çizgisini terk etmemiştir. İslamcılık neden başka ideolojik, siyasi düşünce veya duruşlara eklemelenme ihtiyacı duymuştur sorusu ise İslamcılığın bağımsız bir entelektüel çizgi oluşturmadaki çektiği sancılardan kaynaklanmıştır.¹⁵¹

İslamcı ideoloji ana argümanlarını Orta Doğu'nun sosyo-politik kimliği üzerine kurmuştur. İslamcı aydınlar ekseninde oluşturulan İslamcı ideolojinin felsefi temelleri, eğitilmiş genç insanlarca benimsenmiş ve 21. yüzyılın modern teknolojisiyle bütünleştirilmiştir. İslamcı ideolojinin devlet ve kurumlara yaklaşımındaki belirsizlik, özellikle emir ve şüranın seçiminde, yetkilerinde ve sınırlarında kesin bir ayrımın yapılamaması, ideolojinin en büyük açmazlarından birini oluşturmaktadır. İslamcı ideoloji teorik aksaklıklarına rağmen, ailesel bağlarla sıkılaştırılmış örgütsel bir yapıya büründürülmüş ve işlevsel bir boyuta taşınmıştır.¹⁵² Acar, modern argümanlarla beslenen İslamcı ideolojinin, İslamcı hareketler ekseninde, Müslüman toplumları Batı'ya karşı tek bir çatı altında birleştiremediğini ve Orta Doğu'nun politikasının şekillenmesinde yetersiz kalan bir ideoloji olduğunu belirtmiştir.¹⁵³ Çünkü İslamcılık küresel kapitalist bir ekonomik rekabet alanıyla karşılaşmış ve bu alanın bir parçası olmak adına kolektif bir bilinçle değil, bireysel inanç ve fikir hareketini kullanarak sisteme entegre olmayı tercih etmiştir.

2.2.2. Siyasal İslam

Dinin politik, kültürel ve ekonomik hayatta rolü açısından İslam, hayatın belirli alanları ile sınırlı görüldüğü diğer dinlerden farklı bir sistem tasarımına sahiptir. Dinin

¹⁵⁰ Şenol Durgun, İslamcı Hareketteki Siyasal Söylemin Değişimi, s. 376.

¹⁵¹ Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, s. 129.

¹⁵² Şefika D. Acar, İslamcı İdeoloji ve İslamcı Hareketler Ekseninde Orta Doğu, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 1-26. s. 2

¹⁵³ A.g.e., s. 24.

belirli konularda sınırlı kaldığı yaklaşımların aksine İslam'da hayatın her alanına siyaset, ekonomi, eğitim, sağlık, günlük hayat vb. nüfuz etme anlayışı hâkim durumdadır.¹⁵⁴ Bu noktada toplumsal hayata kapsamlı bir şekilde nüfuz etme özelliğine dayalı olarak İslam'ın, siyaset alanındaki etkileri ön plana çıkmaktadır. Bu etki kimi zaman tek taraflı iken kimi zaman da karşılıklı olabilmektedir. Bu karşılıklı ilişkinin sonucunda ise ortaya çıkan kavramlardan biri de Siyasal İslam'dır. Siyasal İslam kavramı olarak İslam'ın siyaset ile olan ilişkisini ön plana çıkarmaya çalışan ve hem İslam hem de siyasete yönelik amaçların gerçekleştirilmesi için bir araya getirilmiş iki farklı kavramdır.

İslamcılığın ideoloji kavramının semantiğinde yatan iki boyutu vardır. İdeoloji, lafzen Türkçe'de "fikriyat, fikirler bütünü" dediğimiz şeydir. Bu anlamda İslamcılık, son emperyal ve ulusal devletler çağına özgü kısmi veya tam sekülerleşmeye tepki olarak doğan, en geniş anlamda İslam modernizmi denen bir fikir akımını belirtir. İkincisi, alternatif bir toplum projesi olarak ideolojiler, mevcut düzene muhalefetten, yeni bir düzen kurma vizyonundan doğdukları için politik-yönelişlidir. Bu ikinci anlamda İslamcılık, ideolojik olduğu gibi aynı zamanda politik bir akımdır. Siyasal İslam tabiri, İslamcılığın bu iki anlamını da belirtir.¹⁵⁵ Bu noktada Siyasal İslam kavramı İslamcılık ideolojisi içerisinde politik eylem ve söylemleri barındıran bir içeriğe sahiptir. Ali Bulaç Siyasal İslam'ı İslamcılık düşüncesinin bir alt kategorisi olarak ele almaktadır. İslamcılık kültürel, sosyal ve siyasal olmak üzere içerisinde belirli kategorileri barındırır.¹⁵⁶ İslamcılığın siyaset ile ilişkisine bağlı olarak siyasal yönü ele alınmaktadır.

Bununla birlikte İslam, öğretiyi içeren kaynakları ve tarihsel deneyimiyle çoğulcu bir model geliştirmeye diğerlerinden daha elverişli imkânlara sahiptir. Doğal olarak farklı bir perspektiften hareketle İslami öğretiyi otokrat, monarşik ve totaliter temelde yorumlamak da mümkündür; nitekim çağımızda bu eğilimleri taşıyan İslamcı

¹⁵⁴ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Ünsal Oskay (Çev.), İstanbul 1997, s.8.

¹⁵⁵ Bedri Gencer, Şeriatçılıktan medeniyetçiliğe İslamcılık: bir islâmıcılık tipolojisine doğru. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, 69-98. s. 72.

¹⁵⁶ Akdoğan, İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980-1998, s. 158.

akımlara rastlanabilir ki, bunlar “yukarıdan aşağıya müslümanlaşmayı savunan Siyasal İslam” kategorisine yerleştirilebilir.¹⁵⁷

Buradan hareketle siyasal İslam’ın dört versiyonu olduğundan bahsetmek gerekir.

1- *Devrimci versiyon*: İran örneği ve bu örneği izleyen küçükü büyüklü devrimci radikal gruplar.

2- *İhtilalci versiyon*: Pakistan’ın Ziya’ul-Hak darbesi, Suriye İhvanı, Ürdün Hizbu’t-Tahrir örgütü vb.

3- *Demokratik Versiyon*: Pakistan Cemaat-i İslam Partisi, Türkiye’de RP, Sudan İhvanı, Cezayir İslami Selamet Cephesi (FİS) vb.

4- *Uzlaşmacı Versiyon*: Mısır ve Ürdün İhvanı, Senegal, Türkiye’deki Örgütlü din vb.¹⁵⁸

Ali Bulaç bu dört versiyonu birbirinden kalın çizgilerle ayırmanın güç olduğunu, aralarında geçişli alanlar olduğunun altını çizmektedir. Örneğin Türkiye’de Bediüzzaman Said Nursi özellikle ikinci Said döneminden sonra Sivil İslam’ın en iyi temsilcisi olmasına rağmen onu izlemiş olan Nur cemaatlerinin çoğu Siyasal İslam’ın uzlaşmacı versiyonu içerisinde yer almıştır.¹⁵⁹ Burada bu ayrımın keskin olmadığı 15 temmuzda daha da net bir şekilde görülmüştür. Nitekim ılımlı İslam veya uzlaşmacı çizgi içerisinde tanımlanan Fethullah Gülen cemaatinin bir terör örgütü olduğu (FETÖ) ortaya çıkmıştır.

Gülencilik Nurculuk hareketi içerisinde siyasete tenezzül olarak değerlendirilebilir. Klasik Nurculuk ile Gülencilik olarak ifade edilen FETÖ yapılanması kıyaslandığında Nurculuktaki gevşek, açık geçişli yapının yerini otoriter ve hiyerarşik bir yapılanma almıştır. Yan yana yürünen müridin yerini, önden giden lider almıştır.¹⁶⁰ Bunun yanında FETÖ dünyada var olan benzeri modern kült ve terör yapılanmalarından oldukça farklıdır. Çünkü bu yapılanmanın kendine özgü iki farklı

¹⁵⁷ Bulaç, *Nuh’un Gemisine Binmek*, ss. 49-50.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 84.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 84.

¹⁶⁰ Tanıl Bora, *Cereyanlar*, İstanbul 2020, s. 436

özelliği bulunmaktadır: Birincisi, örgüt kendisini “stay-behind” bir şekilde yani, militanlarını geri planda ve saklı tutan, fakat gerektiğinde aktif hale geçebilecek gizli hücreler şeklinde kurgulamıştır. İkincisi ise örgütün sahip olduğu geniş taban desteğidir. Asıl amacı devleti ve milleti bölmek olan örgütün topluma ve devlete yönelik darbe girişimi bu duruma örnek olarak gösterilebilmektedir.¹⁶¹

Siyaset, Müslüman insanın düşüncesinde meşru ve gerekli bir semantik alana sahiptir. Yine siyaset, bir Müslüman hareketin dinde var olan önemli bir boyutu siyasi taleplerle öne çıkarması, siyasi ve maddi hayatın dışında tutulmuş Müslüman cemaatlerin kimliklerini geri plana çekme zorunda bırakılmadan siyasi taleplerde bulunması demektir.¹⁶² Narlı, İslamcı bir kişinin sadece dindar bir Müslüman olmadığını aynı zamanda İslam’ın hem din hem de devlet olması ve ikisinin birbirinden ayrılmaması gerektiğini savunan bir kişi olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden de bu kişinin politik bir konumunun olduğunu söyler.¹⁶³

İslam siyasi aklı ve düşüncesi, sadece Müslüman siyasi düşünürlerin görüş, yaklaşım ve teorilerinden ibaret olmayıp, bütün özgünlüğü ile Müslümanların doğrudan müdahil olduğu değişik unsurların katkıda bulunduğu bir düşünce, üslup ve metodu ile ortaya çıkmıştır. İslam siyasal düşüncesine etki eden siyasi aklın oluşumu, içinde cereyan ettiği toplumun siyasi şuuraltı ve sosyal muhayyilesi ile doğrudan orantılıdır.¹⁶⁴ Dolayısıyla Siyasal İslam Müslüman bireyin siyasete yönelik düşüncesinde anlam bulmaktadır.

Buna bağlı olarak Siyasal İslam bir devlet projesine dayanan, siyasal iktidarı merkeze alan bir Tanzimat geleneğidir. Siyasal İslam sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlara yönelik problemlerin çözümünü devlette görür. Dolayısıyla değişimin, siyasal iktidarın gücünde ve etkili araçlarında gerçekleştiğini ileri sürerek, bu özelliği bakımından yukarıdan aşağıya müslümanlaşmayı öngörür.¹⁶⁵ Bulaç, Siyasal İslam

¹⁶¹ FETÖ Çalıştay Raporu, *Yeni Nesil Terör: FETÖ’nün Analizi*, Ankara 2017, s. 8

¹⁶² Ali Bulaç, *Bütün eserleri: İslâm ve fundamentalizm*, İstanbul 1997, s. 115

¹⁶³ Nilüfer Narlı, Modernleşme, Siyasal İslam ve Kadınlar. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 1999, s. 94-95

¹⁶⁴ Adem Çaylak, İslam’da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 11(43) 2015, s. 17

¹⁶⁵ Bulaç, *Nuh’un Gemisine Binmek*, s. 83.

kavramı içerisinde İslamiyet'in, yalnızca siyaset ve devlete endekslenen bir olguya karşılık geldiğini söyleyerek bunun eleştiriye açık bir düşünce olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁶ Ancak siyasal İslam'ın ağırlıklı olarak siyasal amaçlara sahip olmasının yanı sıra dinsel, sosyal ve ekonomik alanlara yönelik amaçlara da sahip olduğunu söylemek daha uygun bir açıklama olacaktır. Din ise bu amaçların gerçekleştirilmesinde önemli bir meşrulaştırma aracına dönüşmektedir.

Yücekök, Türkiye'de dinin iki ana kaynaktan beslenerek oluştuğunu belirtir. Bunlardan ilki toplumsal gelişime tepki olarak kapitalist süreç içerisinde ezilen halkın eski altın çağlara dönebilme isteğinin sonucu olarak oluşan muhalif, dinsel akımlar. Bir diğeri ise egemen sınıflar tarafından hem “status-quo” nun korunmasında hem de egemen sınıfın meşruiyetinin korunmasında kullanılan muhafazakâr, dinsel akımlardır.¹⁶⁷

Türkiye'de İslam'ın siyasallaşma düşüncesi bahsedildiği üzere ilk olarak II. Abdülhamid zamanında benimsenmeye başlamıştır.¹⁶⁸ Ancak İslamcıların siyasal alana yönelik fikirlerinin özgürce ifade edilmesi Türkiye'nin çok partili hayata geçişi ile gerçekleşmiştir. Burada belirtmek gerekir ki İslam'ın siyasal düzene eklemlene girişimi Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte yeniden ortaya çıkmıştır. Hilafetin kaldırılması devlet ile İslam arasındaki tortulaşmış bağlantıyı sarsan bir etkiye sahip olarak İslam'ı siyasal bir söylem olarak yeniden aktif hale getirmiştir.¹⁶⁹ Ancak laik bir düzeni oluşturmak amacıyla izlenen politikalar İslamcı girişimlerin önünü tıkamıştır.

Kemal Karpat aslında Türkiye'nin, sistematik ve disiplinli bir şekilde yürütülen, tarihsel olarak inancın ve devletin özerk yetki alanlarına sahip olduğu kendine has bir “laiklik” anlayışının olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁰ Şerif Mardin bu duruma örnek olarak, özellikle Osmanlı Şiiilerinin Osmanlılar tarafından hükümranlıklarını tehdit eden tehlikeli bir beşinci kol olarak görüldüğünden bahseder. İmparatorluğun güçlendirilmeye çalışıldığı bir sırada Osmanlı memurları dernek, tarikat ve

¹⁶⁶ Bulaç, *Bütün eserleri: İslâm ve fundamentalizm*, s.115.

¹⁶⁷ Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, 1997, s. 24.

¹⁶⁸ Karpat, *İslamın Siyasallaşması*, s. 10

¹⁶⁹ S. Sayyid , “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslâm'ın Siyasallaşması”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. İslamcılık*, 948–961, ss. 960-961

¹⁷⁰ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, İstanbul 2009, s. 242.

mezheplerden oluşan bir kitleyle ve potansiyel olarak yıkıcı kodamanlar ve eski soylu hanedanların kalıntılarıyla mücadeleye giriştiler. Bu bakımdan Osmanlı memurları dini hareketlerin neden olacağı tehlikeleri en aza indirmek maksadıyla tam manasıyla hâkim bir dini anlayış benimsedi. Sünni İslam empoze edilmeye çalışıldı. Ancak ulema sınıfı devlet yönetimi ve gözetiminde olduğu için birer memur haline geldiler. Bu bakımdan Osmanlı devleti hem İslami hem de bir grup laik (seküler) memur arasındaki özel bir tavrın ürünü olarak bürokratikti. 18. yüzyılın yarısından itibaren de sarkaç bürokratik, laik stile doğru yöneldi.¹⁷¹ Fakat Cumhuriyet döneminde yanlış anlaşılan Fransız versiyonu bir laiklik uğruna bu kendine has anlayış terk edilmiştir.¹⁷² Bu dönemde başta din ve siyaset ilişkisinde olmak üzere aynı zamanda toplum üzerinde de belirli ölçütlerle değişime gidilmiştir.

Cumhuriyet rejiminin yaratmak istediği yeni birey rasyonel, dini kişisel değer dışına çıkarmayan, akli ve mantığı ışığında fikir üreten ve bütün meselelere entelektüel açıdan ve tarafsız yaklaşacak kişiydi.¹⁷³ Bunun sağlanması için ise dinin sosyal ve siyasal alana yönelik etkinliğini kırmak amacıyla büyük girişimlerde bulunulmuştur.

1924'te hilafetin kaldırılması ile başlayan laikleşme hareketi eğitim ve adalet alanlarında birlik sağlanarak sürdürülmüş, Diyanet İşleri Riyaseti ve Vakıflar Umum Müdürlüğü adıyla iki örgüt kurularak bu alanlar devlet denetimi altında tutulmuştur. Hatta laikleşmenin İslam'ın dışındaki din topluluklarını da kapsaması istenmiş fakat bu dilek gerçekleştirilememiştir.¹⁷⁴ Dolayısıyla laik devlet yapılanması ile birlikte gelişen yeni siyasal ve toplumsal düzende din geri plana itilmiş ve bu dönemde Siyasal İslam düşüncesi etkinliğini kaybetmiştir.

Türkiye, etkin gücü elinde bulunduran Batı'nın siyasal sistemine uyum sağlamak amacıyla 1945'li yıllarda tek partili sistemden çok partili sisteme geçişi fiilen gerçekleştirmiştir. Demokratikleşme süreci Türkiye'de önemli değişiklikler yaratmıştır. Çünkü yüzyıllardır tek sesliliğin hâkim olduğu bir ülkenin demokratikleşmesi yeni ve alışılmışın dışında kalmıştır. Buna bağlı olarak bu dönemde siyasal İslam düşüncesinin

¹⁷¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul 1993, s. 42.

¹⁷² Karpaz, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 242.

¹⁷³ Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*. Ankara 2015, s. 116.

¹⁷⁴ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması*, İstanbul 1999, s. 91.

fikri özgürlük alanındaki engeller de kırılmaya başlamıştır. Dinsel alana yönelik baskıcı uygulamalar DP iktidarı döneminde kaldırılmış ve İslamcılığın etkinliği arttırılmaya başlamıştır ki bu etkinlikler ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

Buna bağlı olarak Cumhuriyet dönemine kadar devam eden ve ilk dönem ya da klasik dönem İslamcılığı diyebileceğimiz tarihsel dönem ile Cumhuriyet sonrası tarihsel ve toplumsal koşulların sonunda gerçekleşen ve bugüne kadar varlığını evrimleşerek de olsa sürdüren İslamcılık deneyiminin tamamen farklı ve yeni bir olgu olduğu¹⁷⁵ üzerinde durulacaktır. Bu İslamcılık modeli daha çok Refah Partisi'nin siyaset anlayışının belirtilmesiyle anlaşılacaktır. Ancak bundan önce İslamcılığın yeniden hareketlenmesine etki eden oluşumlar olarak İslamcı hareketler üzerinde durulacaktır.

2.2.2.1. Siyasal İslamcı Hareketlerin Gelişimi

İslamcılığın etkinlik kazanması, bu fikir yapısının eyleme dönüştürülmesi ile gerçekleşmektedir. Müslüman toplumlar, İslam'ın siyasal, sosyal, kültürel, ekonomi ve hukuk alanlarında etkinliğinin ve hâkimiyetinin arttırılması amacıyla belirli eylemlere girişmişlerdir.

Buna bağlı olarak İslam'ın bir itikat ve inanç olmanın ötesinde sosyal siyasal ve ekonomik hayatın tüm alanlarında etkileyici kurallara sahip olmasını sağlamaya çalışanların, bu amaçlarını gerçekleştirmek uğruna harcadıkları çaba ve eylemler İslami hareket olarak adlandırılmaktadır.¹⁷⁶ Dinin hayatın tüm alanında yaşanılır kılınması ve etki gücünün arttırılması, bunun için mücadele verilmesi İslamcıları bir hareket içerisine itmektedir. Burada İslam ile hareket arasında kurulan ilişki inanç ile amel arasında zorunlu görülen etkileşimdir. Bu noktada dinin öngördüğü iman ve uygulamaların, inancı desteklemesi dolayısıyla, dinin bu hareketi zorunlu kıldığı çıkarımı yapılmaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Mahsum Aytepe, "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, 4(1), 169-199. s. 171

¹⁷⁶ Akdoğan, İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980-1998, s. 67.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 68.

Nur Vergin İslami hareketin siyasal yönüne vurgu yapmaktadır. Vergin'e göre, İslami hareket siyasi amaçlı, hedefi belirlenmiş ve bu hedefe ulaşmak için örgütlenmiş bir yapıdır.¹⁷⁸ İslami hareket, insan hayatının İslami düzene göre oluşturulması fikrinden hareket ederek bu özelliğiyle yalnızca dini niteliğe sahip bir yapılanma değil aksine toplumdaki her alana etki etme ve düzenleyici fikirlere sahip olması nedeniyle siyasi bir örgüttür. Bununla birlikte İslami hareket, yerleşik kuralları olması, değer üretmesi ve mensuplarına aidiyet kazandırması hasebiyle toplumsal ve siyasal alana nüfuz eden bir kurumdur.¹⁷⁹

İslamcılık merkezi ve resmi bir reform programıydı ancak fikri ve teorik vurgusu siyasi vurgusundan önemli olmuştur. İslami hareket ise toplumsal kenarın önemsiz addedilen çevrenin siyasi tepkisi ve talebi olmuştur.¹⁸⁰ İslamcılık ile İslami hareket arasındaki fark da bu noktada ortaya çıkmaktadır. İslami hareket İslamcılık ideolojisinden ortaya çıkmış fikirsel yapının eyleme dönüştürülmesi halidir.

İslami hareketleri ortaya çıkaran başlıca unsurlar vardır. Bu unsurların en önemlisi Batı'nın gelişmişliği karşısında İslam toplumlarının içerisinde bulunduğu mevcut pozisyonudur. Bu noktada İslam toplumlarındaki Batı karşısında hâkim olan geri kalmışlık seviyesi İslamcıları politik bir hareket içerisine itmekte, Bulaç'a göre İslam toplumu İslami değerlere karşı hızla kayıtsız bir kimliğe doğru sürüklenmektedir. Ekonomik gerilik, eğitimde seviye bakımından geri kalmışlık ve ahlaki çöküş problemleri ancak siyasal iktidarı ele geçirerek ve onu doğru bir şekilde kullanarak aşılabilir. Bu noktada İslamiyet bir kültür ve medeniyetten çok politik bir harekettir. Bu politik hareket, İslam toplumunu yeniden inşa edecektir.¹⁸¹ Buna bağlı olarak İslamcı hareketlerin temel gayesi İslam'ın temel ilkelerini ve hukuki boyutunu esas alan bir düzen oluşturmaktır. Bu yönüyle İslamcı olarak nitelendirilen kimse, İslam'ı siyasal

¹⁷⁸ Nur Vergin, "Camilerin Dolup Taşması Bir Hareket Teşkil Etmez", *Yeni Zemin Dergisi*, Sayı: 11 Kasım 1993, s. 15.

¹⁷⁹ Muhammed Hüseyin Mercan, İslami Hareketin Kurumsallaşma Sorunu Işığında Müslüman Kardeşler Teşkilatı, Doktora Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İstanbul 2017, s. 30

¹⁸⁰ Akdoğan, İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980-1998, s. 69.

¹⁸¹ Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, s. 86.

düzenin merkezine yerleştirmeye çalışan ve siyasal geleceğini İslam'da gören kimsedir.¹⁸²

Siyasal düzenin merkezine yerleştirilen İslam anlayışı İslami devlet oluşumunu ortaya çıkarmaktadır. İslam devletinin temel hedefi Müslümanları birlik ve beraberlik içerisinde tutarak din ve dünya saadetine ulaşmasını sağlamaktır. Buna göre devlet, vatandaşlarına her türlü kolaylığı sağlamakla yükümlüdür. Böylelikle İslamcı hareketlerin peşinde koştuğu İslami bir devlet amaç değil, İslami bir düzen kurma adına yalnızca bir araçtır.¹⁸³

İslamcı hareketlerin canlanma dönemi 19. yüzyılın ilk yarısında Libya Senusilik hareketi Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh gibi isimlerle başlamış daha sonra Ürdün'de Hizbut Tahrir, Pakistan'da Cemaati İslami, Mısır'da İhvan-ı Müslimin, Cezayir'de Ulema Cemiyeti, Hindistan'da Cemiyet-i Ulema-yı Hind ve Sudan'da Mehdi Hareketi ile devam etmiştir. Hareket, Muhammed İkbal, Ayetullah Burucerdî, Kevakibi, Ayetullah Humeyni, Hasan el-Benna, Ebu'l-A'la, Mevdudi, Seyyid Kutup, Nedvet'ul-lema Malik bin Nebi, Ali Şeriatî, Reşid el-Gannuşi, Ali-ya İzzetbegoviç gibi Müslüman düşünür ve siyasetçileriyle de olgunlaşmıştır.¹⁸⁴

İslamcı hareketlerin gelişimi Ali Bulaç'ın deyimiyle üç ayrı nesilde farklı doğrultularda değişiklik göstermiştir. İlk nesilde (1856-1924) İslamcıların hareket noktası sömürgecilığe tepki, devlet fikri, Kartezyen felsefe, ilerleme inancı, kültürler arası transformasyon, bilimlerin kurtarıcı misyonu, teknolojik başarıların mutlaklığı ve bir yeryüzü cenneti ideali noktaları üzerinde yoğunlaşmıştır. İkinci nesil İslamcılarının (1950-2000) hareket noktası ise yeni bir devlet ve toplum tasarımı doğrultusunda İslamileştirme hedefi etrafında yoğunlaşmıştır. Burada temel argüman sadece devlet eliyle resmi toplumun İslamlaştırılması değil, devlet ve kurumlar yanında kültürel ve bütün toplumsal yapıların İslamleştirilmesidir. Bu noktada ikinci nesil İslamcılarının fikri ve siyasi toplumsal etkinliklerini en iyi ifade eden kavram kuşkusuz İslami hareket'tir. Bu kavram hem politik talepler hem de sosyal ve zihni süreçlerin değişken doğalarını

¹⁸² Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupa merkezilik ve İslamcılığın Doğuşu*, Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz (Çev.), Ankara 2000, s. 37.

¹⁸³ İbrahim Halil Er, *Siyasal İslam Düşüncesinin Doğuşu ve Devlet*, 2016, s. 39.

¹⁸⁴ Ömer Çelik, "Aydınlık Din Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, Kış/1993, 128-147. s. 146.

ifade etmektedir. Üçüncü Nesil İslamcılarda (2000-...) ise temel argüman politik ve kurumsal olanın önemi yanında asıl bireysel tercihler, yeni ve iradi cemaat yapıları, çoğulcu kamusalılık ve buna paralel olarak aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir İslamlaşma sürecinin, dini hayatın kendisini kendine bir amaç edinmesidir.¹⁸⁵

İslami hareketlerin kategorileştirilmesinde ise Özcan'a göre 3 farklı mücadele çizgisi ortaya çıkmaktadır.

1- Geleneksel din anlayışı ve bu anlayışın modern varoluş biçimlerini temsil eden akımlar.

2- İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami hareketleri

3- İslam devrimi ile gündeme gelen toplumsal değişimi hedefleyen çizgiler.¹⁸⁶

İslamcı hareketlerin geleneksel çizgisi kadim İslam medeniyetinin günlük yaşama entegre olmuş sosyal geleneği ile medrese/tekke gibi kurumların yaşattığı dini anlayışın terkiibinden oluşan bu çizgi, ümmet bazında hala en köklü, yaygın ve güçlü bir çizgidir. İslami siyaset bilincinden uzak olan bu oluşum, geleneksel kimliği aynen koruyarak mevcut resmi otoriteleri kabullenmektedirler.¹⁸⁷ Diğer bir çizgi olarak İhvan-ı Müslimin çizgisi İslam ümmeti içinde son yüzyılın en etkili siyasi hareketi olarak tarihe geçmiştir. Bu teşkilat Müslüman halkların Batı kültürü ve siyonist politikalara karşı İslam'ı sahiplenmelerinde rol oynamış ve İslam hâkimiyeti için çaba sarf etme geleneğini örgütlü bir biçimde yerine getirme örneği olmuştur. Ancak bu olumlu çizgi devrim perspektifine sahip olduğu için emperyalizmin de yoğun çabasıyla etkisiz kalmış ve geleneksel çizgi paraleline düşmüştür.¹⁸⁸ Son olarak İslami hareketlerin devrimci çizgisi ise İran İslam devrimi ile gündeme gelmiş, aksiyoner ve kitlesel bir hareket olmuştur.¹⁸⁹ Buna bağlı olarak İslami hareketler siyasal bir amaç güderek toplumsal düzeni İslami kurallar neticesinde şekillendirmeyi esas alan hareketler olmuşlardır.

¹⁸⁵ Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, 48-67, s. 49.

¹⁸⁶ Ahmet Özcan, *İslami Hareketten İslami Uyanışa*, İstanbul 1996. s. 46.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 46

¹⁸⁸ A.g.e., s. 48

¹⁸⁹ A.g.e., s. 50.

Türkiye’de İslamcılığın gelişimi İslamcı hareketin katılımcıları çerçevesinde şekillenmiştir. Hareketin katılımcıları çeşitlilik göstermektedir. Kentsel orta ve üst sınıflardan gelen bireyler ile kırsal alt ve orta tabakadan gelen geniş üniversite öğrenci nüfusu, işçi sınıfı, küçük ve orta ölçekli sermaye sahipleri, mütevazı esnaf konumunda iken, zengin tüccar, işadamı ve sanayiciye dönüşen yeni orta ve üst sınıf, bazı kırsal zirai kapitalistler ve rejim karşıtı bir protesto hareketi arayışı içinde olan radikal entelektüeller.¹⁹⁰ Özellikle dindar orta sınıf sermaye sahipleri modern bürokrasi karşısında varlık gösterebilmek için piyasacı, dış yatırımları talep eden teknik ve teknolojik gelişmeleri kısıtlamaya uğratmadan ülkeye getiren çağdaş bir görünüm kazanmıştır.¹⁹¹ Bu katılımcıların etkin rolleri ile Türkiye, laikliğin getirmiş olduğu dönüşüm etkisiyle benzeşen bir değişim rüzgârına kapılmıştır.

2.3. TÜRKİYE’DE İSLAMCI HAREKETLERİN SİYASAL ALANDAKİ YÜKSELİŞİ

Demokrasi Türkiye’ye kolay gelmemiş, özgürlüğün bağımsızlıkla eş anlamlı olduğu birçok doğu ülkesinin aksine Türkiye kendine has bir demokratik harekete sahip olmuştur.¹⁹² Çok partili siyasal anlayış rüzgârı 2. Dünya Savaşı’ndan sonra Avrupa’da ortaya çıkarak ülkemizi de etkisi altına almıştır. Buna bağlı olarak Kemalist dönem sonrası Türkiye’deki belki de tek ve en önemli demokratik gelişme Mayıs 1950’de gerçekleştirilen serbest ve adil bir seçimin yapılmış olmasıdır.¹⁹³ Seçim öncesi Demokrat Parti’nin kurulması ve seçimlerin birden fazla parti ile yapılması devletin dini alanla ilgili tutumunda değişikliğe yol açmıştır. Devletin kurucu partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi 1947’nin sonlarına doğru ulusal bir kongre düzenlemiş ve bu kongre daha önce takip edilen politikaların aksine dini eğitim ve vakıfların güçlendirilmesi yönünde olmuştur. Yine Haziran 1949’da Ankara Üniversitesine bağlı bir ilahiyat fakültesi açılmış ve dini idari kontrol bu dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı’na aktarılmıştı.¹⁹⁴ Cumhuriyet rejimini, bir karşı-ideoloji olarak gördükleri dinden ve bu dini kullanmak isteyen kesimlerden veya siyasallaşan İslam’dan korumak amacıyla din işlerini kontrol

¹⁹⁰ Narlı, “Modernleşme, Siyasal İslam ve Kadınlar”. s. 96.

¹⁹¹ Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık: 1980-2015 İslamcılarının Dünya Sistemine Entegrasyonu*, İstanbul, 2016, ss. 38-39.

¹⁹² Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Boğaç Babür Turna (Çev.), Ankara 2020, s. 406.

¹⁹³ A.g.e., s. 405.

¹⁹⁴ Şenol Durgun, *Modernleşme ve Siyaset*, Ankara 2018, s. 131.

altında tutmaya çalışan bürokrasi,¹⁹⁵ özellikle de CHP ve elit kadrosu, dine karşı ılımlı yaklaşımını giderek arttırmıştır. İlerleyen dönemlerde ise CHP dinsel yaklaşımını programlaştırma yoluna gitmiş, halka rağmen halkçı, tepeden inme görüşlere, seçkinciliğe, (elitizme) ve dine yönelik geliştirilmiş tavırlara karşı cephe almıştır.¹⁹⁶

Bu noktada CHP toplumun dini hassasiyetlerine karşı daha sistemli bir şekilde yaklaşmaya başlamış ve daha fazla yatırım yapmaya çalışmıştır.¹⁹⁷ Esasen Cumhuriyet sonrasında Kemalist devrimlerle Türkiye’de İslam’ın tümüyle yok edildiğini sanmak yanıltıcı olur. Gerçekte yok edilen, İslam’ın Osmanlı rejimindeki devlet-din bileşimi örneği içindeki yeridir.¹⁹⁸ Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde İslam’ı geri plana iten bu ideoloji, çok partili hayata geçişle birlikte İslam’a yakınlaşmıştır. CHP siyasal rekabet oluşumları nedeniyle dinsel alanda ılımlı yaklaşımlar izlemiştir. Ancak bu oluşumlara rağmen bu dönemde yapılan seçimler siyasal düzene ilişkin seyri değiştirmiştir.

14 Mayıs 1950’de Türkiye sandık başına gitmiş, yaklaşık 8.5 milyon seçmenin % 88’i oy kullanmıştır. Bu seçim sonrası 408 Demokrat, 69 Halk Partili, 1 Millet Partili ve 9 bağımsız olmak üzere yeni bir meclis ortaya çıkmıştır.¹⁹⁹ Çok partili sistem Türkiye’ye yeni parti görünümünü sunmasından çok bu dönemde çok fazla değişiklik ve fırsat yaratan bir süreci ortaya çıkarmıştır. İslamcılık, tek parti döneminde kısıtlı bir faaliyet içerisindeyken çok partili sisteme geçişle birlikte faaliyetlerini daha serbest bir alanda sürdürme fırsatı bulmuştur. Bu duruma örnek olarak dönem itibarıyla İslami vakıf ve dernek sayılarının artması ve İmam-Hatip okullarının açılması, dini nitelikli derneklerin sayısının 1949 yılında 95 iken 1959 yılında 4334’e çıkmış olması verilebilir.²⁰⁰ Dolayısıyla DP iktidarı döneminde İslam’ın Türk milletinin ayırt edici vasfı olduğu fikri benimsenmiş ve din ve vicdan özgürlüğünün her şeyin üzerinde olduğu, laikliğin ise din düşmanlığı anlamına gelmediği bir politika benimsenerek²⁰¹ İslamcılık hareketinin gelişimine katkı sağlanmıştır. Öyle ki DP döneminde laiklik

¹⁹⁵ M. Zeki Duman, Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 2010, 284-303. s. 301.

¹⁹⁶ Şahin Alpay, “Sosyal Demokrasinin Türkiye Serüveni”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, 1241-1243, s. 1242

¹⁹⁷ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İstanbul 2007, s. 125.

¹⁹⁸ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul 1984, s. 69.

¹⁹⁹ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, ss. 417-418.

²⁰⁰ Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, Ankara 1995, s. 105.

²⁰¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, İstanbul 2004, s. 58.

politikalarının gevşetilmiş olması, muazzam kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale gelmiş olduğu kentlerin günlük yaşamı içinde, İslam'ı çok daha belirgin hale getirmiştir.²⁰²

2.3.1. Milli Görüş Hareketi (MNP-MSP) ve İslamcılık

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en önemli bağımsız İslami hareketi hiç kuşkusuz ki “Milli Görüş” olmuştur. Bu hareketin lideri Necmettin Erbakan ise Siyasal İslam’ın önemli bir aktörü olarak değerlendirilmektedir. Milli Görüş hareketinin fikri temelleri 1967 yılında atılmış, hareketin siyasal alandaki başlangıcı ise 1969 yılında Necmettin Erbakan ve arkadaşlarının bağımsız aday olmasıyla ilerlemiştir.²⁰³ Milli Görüşçüler sırasıyla, Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi’ni (SP) kurarak ilerlemiştir. Milli Görüşçülerin siyasi politikasının temeli halka refah, saadet ve selamet götürmek söylemi üzerinde birleşmiştir.²⁰⁴ Hareketin temel karakteri “İslamcılık, İslam birliği ideali, ümmetçilik, tasavvuf menşeli oluş, Ehl-i Sünnet mensubiyeti, mezhepler üstü duruş, millilik, yerellik, antiemperyalizm, antisiyonizm, siyasallık, ıslahatçılık, karizmatik lider tipli oluş, kuşatıcılık ve aktivizm” şeklinde olmuştur.²⁰⁵

Türkiye’nin siyasal arenasında devletçi politikayı devletin kuruluşundan itibaren Cumhuriyet Halk Partisi temsil etmiştir. Çok Partili hayata geçişle birlikte ise DP, farklı bir politika izlemiş, bu politikada geleneksel değerlere yapılan vurgu ile farklı bir anlayış oluşturmuştur. Siyasi anlayışında liberalleşme ve gelenekselliği bir arada kullanan DP’ye kıyasla İslami değerleri daha yoğun bir şekilde kullanarak Milli Görüş çizgisinden Milli Nizam Partisi ortaya çıkmıştır. MNP, modernleşme girişimleri karşısında geleneksel değerler sistemini “İslamcı tez” anlayışıyla ifade eden bir parti olarak 26 Ocak 1970’de kurulmuştur. Partinin kuruluş ideolojisinde emperyal güçlere karşı milli değerleri ön plana çıkaran ve topluma refah, saadet ve selamet götürmeyi

²⁰² Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Yasemin Saner Gönen (Çev.), İstanbul, 2007, s. 340.

²⁰³ Ruşen Çakır, “Milli Görüş Hareketi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, s. 544.

²⁰⁴ A.g.e., ss. 544-545.

²⁰⁵ Talip Tuğrul, “Milli Görüş Hareketinin Temel Karakterleri”, *Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu*, Ed. Mahmut Hakkı Akın (Ed.), Konya 2017, s. 46

amaçlayan bir fikir birliği yer almıştır.²⁰⁶ Ancak parti, laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı olduğu gerekçesiyle²⁰⁷ 20 Mayıs 1971 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Bu süreçten sonra ise Milli Selamet Partisi doğrudan doğruya İslamcı çıkışlı bir parti olarak kurulmuştur.²⁰⁸ MSP 1973 yılında yapılan seçimlerde % 11 oranında oy alarak 48 milletvekiliyle mecliste yer almıştır.²⁰⁹ Bu seçim sonrası Türkiye’de koalisyon hükümeti kurulmuş, Koalisyon Partileri ise CHP ve MSP olmuştur.

MSP esas olarak Nakşibendiliğin İskender Paşa Cemaati ve Nurcuların bir bölüm kadrosunun ittifakı olarak ve bu köklü İslami cemaatlerin desteğini alarak etkinliğini sürdürmüştür.²¹⁰ Dolayısıyla MSP’nin seçimlerde elde ettiği başarının temelini de bu cemaatlerden aldığı destek oluşturmuştur.

Türkiye’nin modernleşme sürecinde MSP hareketine kadar dinsel muhalefet, kendi elit tabakası ve kendi sosyo-ekonomik tabanıyla tek başına siyasal alanda varlığını gösterememiştir. Seçim sonucunda MSP ilk kez Kemalist elitin karşısında merkezin temsilciliğini üstlenmiştir. Bununla birlikte MSP geleneksel kitlelerin siyasete katılmasını, sanayileşme sonucu ortaya çıkan sosyo-ekonomik yoksullukları gidermenin ötesinde İslami siyasal ideolojiye laik siyasal sistem içerisinde meşruluk kazandırmanın aracı olmuştur.²¹¹ Ancak MNP gibi MSP için de kapatılma kararı verilmiştir. MSP, 12 Eylül 1980 darbesinden kısa bir süre önce Konya’da “Kudüs Mitingi”ni²¹² düzenlemiş ve bu mitingde laiklik karşıtı politikaları nedeniyle büyük tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle MSP darbeciler tarafından 12 Eylül 1980’de kapatılmıştır.²¹³

²⁰⁶ Milli Nizam Partisi, *Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi*, Ankara 1970, s. 7

²⁰⁷ Resmi Gazete, *Milli Nizam Partisinin Kapatılması*, 14 Ocak 1972, Sayı: 14072

²⁰⁸ Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası, MSP Örnek Olayı*, İstanbul, 1985, s. 9.

²⁰⁹ 1973 Seçim Sonuçları, <http://www.secim-sonuclari.com/1973>

²¹⁰ Ruşen Çakır, *İslamcılar ve Sistem, Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 15, İstanbul 1996, 1210-1216, s. 1214

²¹¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul 1995, s. 65.

²¹² Bkz. 1980 Büyük Kudüs Mitingi Prof. Dr. Necmettin Erbakan, <https://www.youtube.com/watch?v=rP64TPbQkNs> [14.02.2021].

²¹³ Ruşen Çakır, “Refah Partisi”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 1996, İstanbul. s. 1264

Buna bağılı olarak MNP İslam'ı siyasal alanda temsile aday olarak doğdu ve bu alandaki boşluğu doldurmak istedi. MNP İslami muhafazakârlığı açık açık savunarak zaman zaman İslamcı söylemleri içerisinde şeriat yanlısı işaretler vermiştir.²¹⁴ MSP ile birlikte ise dinin denetim işlevi etkinlik kazanmıştır. Dinsel güçler siyasal parti etrafında örgütlenmiş ve iktidara katılmaları meşrulaşmıştır. Böylelikle MSP laik devlet içerisinde dinsel güçlerin siyasal alandaki etkinliğini meşrulaştırarak Türkiye'de dinin denetim işlevini arttırmıştır.²¹⁵

2.3.2. Refah Partisi ile Yükselen İslamcılık

19 Temmuz 1983 yılında ise MNP-MSP çizgisinin devamı niteliğinde Refah Partisi kurulmuştur. Ali Türkmen başkanlığında 33 kişi ile birlikte 19 Temmuz 1983'te kurulan parti, MSP'nin devamı niteliğinde olması nedeniyle parti içerisinde 27 kişi cunta tarafından veto edilmiştir. Bu nedenle RP 1983 seçimlerine katılamamıştır.²¹⁶ RP'nin zafer tarihi ise 27 Mart 1994 yılı yerel seçimi olmuştur. 5.340.969 oyla oy oranını yüzde 19'a çıkaran RP, 6 büyükşehir (İstanbul, Ankara, Diyarbakır, Kayseri, Konya, Erzurum) 22 il, (Adıyaman, Ağrı, Bingöl, Bitlis, Çorum, Elazığ, Kütahya, Malatya, Muş, Nevşehir, Rize, Sakarya, Siirt, Tokat, Trabzon, Aksaray, Bayburt, Batman, Sivas, Van, Kahramanmaraş, Şanlıurfa), 92 ilçe ve 207 beldede, toplam 327 belediye başkanlığı kazandı. RP 1995 seçimlerinden ise % 21.4 'le birinci parti olarak çıktı. 6 milyon 12 bin oy alan RP, 1994 yerel seçimlerindeki oylarını 2.3 puan artırdı ve 158 milletvekilliği²¹⁷ kazandı.²¹⁸ RP Milli Görüş hareketinin devamı niteliğinde ortaya çıkmış ve kendisini İslamcı bir parti olarak tanıtmıştır. Partinin amaç ve söylemlerinin temelinde İslamcılık fikri yer almıştır. Bununla birlikte RP'nin ideolojisinin temelini Adil Düzen anlayışı, Milli Görüş fikri, demokrasi ve laiklik anlayışına karşı geliştirmiş olduğu düşünceler oluşturmıştır.

Ancak Türkiye 1980'lerden sonra neoliberal ekonomi hareketiyle karşılaşmıştır. 1987 seçimlerinden sonra kurulan yeni Özal hükümetinin programı özelleştirmeye geniş

²¹⁴ Yılmaz Polat, *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, İstanbul 1990, s. 69.

²¹⁵ Binnaz Sayarı, Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 33(1), 1978 s. 185

²¹⁶ Çakır, Refah Partisi, s. 1264

²¹⁷ Bu dönemde meclisteki toplam sandalye sayısı 450'dir.

²¹⁸ Çakır, Refah Partisi, s. 1265.

yer vermiştir.²¹⁹ 12 Eylül öncesinde tıkanan Türkiye ekonomisinin önünü açmak amacıyla 24 Ocak ekonomik istikrar kararları oluşturulmuştur. Kararların oluşturulmasında başrolü üstlenen Turgut Özal, bu kararlarla Türkiye’de devletçiliği ve himayeciliği tasfiye ederek piyasa ekonomisine geçişi sağlamayı hedeflemiş ve Türkiye’nin uluslararası ekonomik bütünleşmesinin önünü açacak bir ‘liberalizm’ anlayışını hâkim kılmıştır. Bu anlayışla Türkiye’de köklü bir dönüşüm (transformasyon) hedeflenmiştir.²²⁰ Bu program birçok partiyi etkilediği gibi RP’ni de etkisi altına aldı. RP, oluşan yeni ekonomik düzene yönelik farklı girişimlerde bulunmuştur.

Belirtildiği üzere RP’nin politik söyleminin omurgasını “Adil Düzen” sloganı oluşturmıştır. Adil Düzen programı RP’nin söylem değişimini hissettiren temel unsurdur. “Gerçek özelleştirmeci biziz, IMF ile en iyi anlaşmayı biz imzalarız” iddialarıyla ortaya çıkan RP,²²¹ Milli Görüş çizgisinin dışına çıkarak büyük bir farklılığı dışa vurmuştur.

RP özellikle 1990’larda ekonomi-politik imaları güçlü söylemler kullanarak, sistemi köle düzeni olarak tanımlamış, ekonomik güçle ezen kapitalizmin ve siyasi güçle ezen sosyalizmin faydalı yanlarını birleştireceğini söyleyerek tezat ifadeleri dillendirmiştir.²²² Adil düzen, Müslüman ülkelerin ekonomik kalkınma düzeylerini arttırma çabasına dayanmıştır. Bu düzene göre Türkiye Batı taklitçiliğinden vazgeçip, Müslüman ülkelerle Adil Düzen temeline dayanan bir İslam Ortak Pazarı’nın kurulmasına gayret etmelidir.²²³ Böylece taklitçi zihniyetten Milli Görüşe ve faizci düzenden Adil Düzene geçilecek, ekonomide üretim hızla artacak ve bu artışla hem bütün ülke evlatları refaha kavuşacak hem de ülke, dış borçlarını çok daha kolay ve kendi kaynaklarıyla ödeme imkanına kavuşacaktır.²²⁴

Uysal, ekonomik liberalizm ile ilişkisi bağlamında İslam’ın kendi içerisindeki yaklaşımların üç ayrı grupta toplanabildiğini belirtmektedir. Birinci yaklaşım *laissez-*

²¹⁹ Orhan Kurmuş, Türkiye’de Neoliberalizm, *Mülkiye Dergisi*, 34(268), 2010, 9- 41, s. 19

²²⁰ Levent Köker, “Anavatan Partisi”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 1253-1257, ss. 1254-1255

²²¹ Çakır, Refah Partisi, ss. 1265-1266.

²²² Bora, Cereyanlar, s. 476.

²²³ Necmettin, Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara 1991, s. 93

²²⁴ Refah Partisi, *24 Aralık 1995 Seçimleri, Refah Partisi Seçim Beyannamesi*, T.B.M.M Kütüphanesi, 1995, s. 15.

faire yaklaşımının benimsenmesidir. Bu yaklaşıma göre insan küstahlaşmadığı ve birtakım temel yasaklara uyduğu takdirde sınırsız bir biçimde zengin olma hakkına sahip olabilir. İkinci yaklaşım büyük mülkiyet sahipliğini sınırlayarak herkesin mülk sahibi olmasını istemektedir. Üçüncü yaklaşım ise ekonomik alanda devletin müdahalesini öngören devletçi yaklaşımdır.²²⁵ Bu yaklaşıma örnek olarak RP'nin Adil Düzen retoriğinin verilebileceğini belirtmektedir. Çünkü bu yaklaşımda toplumsal adaleti ve düzeni sağlama görevi devlete aittir.²²⁶ Ancak Adil Düzenin zamanla birinci yaklaşım yani *laissez-faire* anlayışını benimsediği gözlemlenmektedir.

1994 yılına gelindiğinde Adil Düzenin gerçek ve tek özel sektörcü, tek serbest piyasa düzeni olduğu söylenmiştir. Mustafa Özel'in kapitalizmin tröstleri, tekelleriyle aslında serbest piyasayı engelleyen bir sistem olduğunu, Müslüman iktisat düzenininse müdahaleden mümkün olduğunca uzak bir serbest rekabet düzeni olacağını anlatan yazıları da o sıralar yayınlanmıştır. Küresel piyasa ekonomisine bağlanan ve “Anadolu Kaplanları” olarak anılmaya başlayan çevre sermayesinin beklentileri artmış, yerleşik sermaye sahipleri ile rekabet içerisine girmeye başlamışlardır. Daha önce devlet ve millet için düşünülen zenginleşme ve kalkınma, artık cemaat ve fertleri için istenen bir durum haline gelmiştir.²²⁷ Böylelikle bu ekonomik model RP'nin tabanını oluşturan küçük ve orta ölçekli sanayicilerin güçlenmesini sağlamış ve İslamcılığın yükselişe geçmesine zemin hazırlamıştır.²²⁸

Menderes Çınar, İslamcı girişimcilerin neoliberalizm ile ne kadar barışık olduklarını MÜSİAD örneğini göstererek açıklamaktadır. Buna göre MÜSİAD küresel pazar alanına katılan ve alternatif bir piyasayı meşrulaştırma ideolojisi olan bir İslami modeli öngörmektedir.²²⁹ MÜSİAD aynı zamanda 1980 sonrası Türk modernleşme sürecinin başat rolünü üstlenerek muhafazakâr ve dindar kesim üzerinde etkili olmuştur. Bu etki, İslamcı kesimin toplumsal yapıda meydana gelen/gelecek olan sosyo-ekonomik

²²⁵ Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Ankara 2005, s. 146.

²²⁶ Ayşen Uysal, “Siyasal İslam ve Liberalizm Aynı Dünyalar mı, Ayrı Dünyalar mı?” *Siyasal İslam ve Liberalizm, Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye*, Derleyen Ayşen Uysal (Der.), İzmir 2009, s. 12

²²⁷ Bora, Cereyanlar, ss. 476-477.

²²⁸ Uysal, *Siyasal İslam ve Liberalizm Aynı Dünyalar mı, Ayrı Dünyalar mı?* s. 12

²²⁹ Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 170.

ve siyasal süreçler içerisine girmesinin de yollarını aralamıştır.²³⁰ Bu noktada Serter'e göre, Siyasal İslam'ın yükselişinin toplumun tabanından gelen bir baskı olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Serter'e göre Türkiye'de Siyasal İslam'ın yükselişinde uzun yılların planlı birikimi ile oluşan din elitinin büyük bir önemi ve etkisi olmuştur. 1980'lerin sonunda neoliberal anlayışla birlikte bu elit kadronun ortaya çıkması dinin Türkiye'de doğal akışı dışına çıkarak yeniden yükselen bir değer olmasına neden olmuştur. Laiklik ve İslam konusunda ortaya çıkan tartışmaların da esas muhatabı bu elit kadrodur.²³¹

RP ortaya çıkarmış olduğu yeni siyasal proje ve politikalara rağmen hala MSP'nin devamı niteliğinde bir parti olarak değerlendirilir. Ancak RP gittikçe MSP'den uzaklaşmıştır.²³² MSP kapitalizme karşı olan bir parti değildir. Piyasanın serbest işleyişi karşısında olumsuz etkilenecek siyasal karar mekanizmasıyla korunmayı talep eden bir partidir. Ancak RP bu konuda önemli değişimleri barındırır. RP'nin zamanla talep ve hedefleri farklılaşmıştır. Refah, süreç içerisinde MSP'den uzaklaşmıştır.²³³ Bu uzaklaşma İslamcı düşünce ve söylemlerinin de değişimiyle devam etmiştir.

Buna bağlı olarak 90'lı yıllarda İslamcı söylemde büyük bir değişim yaşanmış ve neoliberal söylemler ısrarla merkeze yerleştirilmiştir. Yıldırım'a göre bu öyle bir değişimdi ki Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin yaklaşımları bile bu söylemlerden daha yerli kalmıştır.²³⁴

Erbakan, Mehmed Zahid Kotku'nun²³⁵ 13 Kasım 1980'de ölmesinin ardından dinsel otoritenin siyasi otoritenin ardından gelmesi gerektiği iddiasını taşıyan söylemlerde bulunmuştur. Bu da RP için önemli destek mekanizması olan İskender Paşa cemaati ile ciddi sorunlar yaşamasına neden olmuştur. Kotku'nun yerine İskender Paşa

²³⁰ Alper Mumyalmaz, Elitlerin Yeni Yüzü İslami Burjuvazi, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 2014, 367-382. s. 380-381

²³¹ Nur Serter, *Dinde Siyasal İslam Tekeli*, İstanbul 1997, s. 47

²³² Serdar Şen, Refah Partisinin Teori ve Pratiği, Refah Partisi Adil Düzen ve Kapitalizm, İstanbul 1995, s. 8

²³³ A.g.e., s. 37

²³⁴ Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, s. 11.

²³⁵ Mehmed Zahid Kotku, İstanbul'da İskenderpaşa Camiinde imamlık ve hatiplik yapmıştır. Vaazları ve tebliğ misyonuyla ilgi kazanarak çevresi tarafından benimsenmiştir. Bu birlik zamanla cemaate dönüşmüş, Kotku, İskenderpaşa Cemaatinin lideri olmuştur. Cemaat, adını bahsedildiği üzere İskenderpaşa Camii'nden almıştır.

dergâhının başına geçen Prof. Dr. Mahmud Esad Coşan, 1990 Ocak ayı sonuna kadar desteklediği RP'ni, Erbakan'ın bu tutumundan dolayı terk etmiş ve var gücüyle onunla mücadele etmiştir.²³⁶

Söylem ve fikri değişimlerine verilebilecek bir başka örnek ise Bulaç'ın, İslamcı harekete sunmuş olduğu yeni siyasi projedir. Bulaç'ın dikkat çektiği proje bundan 1400 yıl önce Medine'de gerçekleştirilen ve "Medine Vesikası" adı verilen bir anlaşmayı içerir. Bulaç'a göre etnik ve dini nedenlere bağlı soykırıma dönüşen savaşlar bugün hala devam etmektedir. Bu bakımdan Medine Vesikası günümüz problemlerine ışık tutacaktır. Proje, herhangi bir din, dil, etnik köken, ırk, sınıf, zümre, hanedan, aile veya bir ulusun üstünlüğüne veya tekil mutlakıyetine dayanmaz, çok dinli, çok kültürlü ve çok hukuklu gerçek bir çoğulculuğu öngörmektedir.²³⁷ Buna bağlı olarak 90'ların diline ve İslamcılığına çoğulculuk, kültürel çokluk, kimlik farklılığı gibi kavramlarla birlikte öteki, hoşgörü ve bir arada yaşama gibi kavramlar da eklenmiştir. Bu noktada Ali Bulaç'ın Medine Vesikası da 90'lara damgasını vuran temalardan birisi olmuştur.²³⁸

Bu noktada Ercüment Özkan RP'nin İslami olmayan diğer partilerle hatta Atatürkçüler, laikler, demokratlar ve sosyalistlerle bir farkının bulunmadığını belirterek şu açıklamayı getirmektedir. "... yönünü güya kibleye çevirmişlerle kible olarak batıya yönelenler veya Anıtkabir'e yönelenler arasında hiçbir düzey farkı bulunmamaktadır."²³⁹

Yine Özkan ile gerçekleştirilen bir söyleşide RP İslami bir parti midir? sorusuna cevap çok keskindir;

"Tüzük ve programı Kur'an'dan kaynaklanmayan partilere asla İslami bir parti denilemez, Müslüman halkın İslami zannettiği öyle kurduğu bir partidir RP. Bu ikisi arasında dünya kadar mesafe vardır."²⁴⁰

Özkan, kimi İslamcılar gibi RP'ni İslamcı bir parti olarak görmemektedir. Bununla birlikte RP'nin ideolojik bir birikiminin de olmadığını belirtir. Serdar Şen, bu

²³⁶ Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi Refah Partisini Anlamak*, İstanbul 1994, s. 60.

²³⁷ Ali Bulaç, *Din ve Siyaset*, İstanbul 2014, ss. 378-379.

²³⁸ Şenol Durgun, "İslamcı Hareketteki Siyasal Söylemin Değişimi", s. 384.

²³⁹ Ercüment Özkan, Sunuş (Selam ile), *İktibas Dergisi*, Mart 1994, Sayı: 183, s. 6.

²⁴⁰ Ercüment Özkan, Parlamento Dergisinin Soru ve Cevapları, *İktibas Dergisi*, Mart 1994, Sayı: 183, s. 36.

eleştiriyi ancak RP'nin tutarlı ve İslami bir ideolojisinin yokluğu anlamında kullanılacaksa kabul edilebileceğini belirtir. Şen'e göre RP'nin temsil ettiği sınıflar çerçevesinde bir ideolojisi bulunmaktadır. MNP ile başlayan partileşme hareketi sınıfsal çatışma üzerinde yoğunlaşmış, partinin ideolojik zemininin kaynağını da bu unsur oluşturmuştur.²⁴¹

Çalışlar, RP'nin ideolojisinin temelini dine dayandığını ifade ederek, partinin dini bir ideolojiden yola çıkarak toplumu kendi amaçları doğrultusunda yeni bir sistem içerisine almaya çalıştığını belirtir. Bu nedenle bu parti ne fil ne deve şeklinde tarif edilemeyecek kadar ciddi bir ideolojik temele sahiptir.²⁴² Erbakan ise ideolojisinin temelini İslam'a dayandırarak çözümün yalnızca İslam'da olduğunu ifade eder. "Bizim davamız İslam'dır. Gayemiz Allah'ın rızasını kazanmaktır. Arzumuz tüm insanlığın saadetidir. Yolumuz cihattır. Yolumuz ikna metodudur. İnsanlığın kurtuluşu ancak İslam ile mümkündür. İslam ise Allah yapısıdır."²⁴³

Erbakan çıkış noktasını her ne kadar İslam'a dayandırmış olsa da RP İslam'a Milli Görüş'ten farklı bir düşünceyle yaklaşmıştır. Çünkü 1990'lı yıllarda artık İslamcı düşünceye yabancı entelektüeller etki etmeye başlamıştı. Michel Foucault'nun iktidar kavramı, Hans Georg Gadamer'in yorumsamacılığı, Jürgen Habermas'ın kamu fikri entelektüel alanda İslamcı söylemi etkilemiş ve İslam aleminden yapılan tercümelemler, İslam devleti anlayışını yıkacak görüşleri içeren yaklaşımlar Türkçe'ye kazandırılmıştır.²⁴⁴ Bu değişimlerle birlikte 90'lı yıllarda İran devrimi, İslam toplumu, İslam devleti, İslam modeli gibi arayışlar göz ardı edilmeye başlandı. Yani İslam olan kültürel düzeye indirilerek, çok seslilik gibi kavramlar üzerinden bir referans ve meşruiyet arayışı öne çıkarılmıştı.²⁴⁵

Bu noktada ortaya atılmış Siyasal İslam'ın sonu post İslamcılık gibi tezler de İslamcı hareketlerin, küresel sisteme uyum sağlama çabasına dayalı olarak ortaya

²⁴¹ Şen, *Refah Partisinin Teori ve Pratiği*, s. 14.

²⁴² Oral Çalışlar, *Refah Partisi Nereden Nereye*, İstanbul 1995, ss. 126-127

²⁴³ Necmettin Erbakan, *Davam Ne Yaptıysam Allah Rızası İçin Yaptım*, Ankara 2014, s. 249.

²⁴⁴ Yıldırım Neoliberal İslamcılık, s. 141.

²⁴⁵ Durgun, "İslamcı Hareketteki Siyasal Söylemin Değişimi", s. 382

çıkmiş olan çoğulculuk anlayışları sonucunda siyasal devrimci amaçlarından vazgeçmiş, devrimci dinamik yok edilmiştir.²⁴⁶

Küresel boyut içeren bu değişim modeli artık İslam üzerine inşa edilmiş bir politika modelini eskiterek yeni oluşumlar üzerinde siyaset yapmayı gerektirmiştir. RP İslamcılık fikrini bu oluşumlar çerçevesinde dizayn etmiş ve İslam devleti modeli özlemine bir kenara bırakarak daha çok küresel ekonomi düzenine entegre olma çabalarına girişmiştir. Zaten Türkiye’de özellikle bir kesim radikal İslamcı grupların ısrar ettiği İran tipi bir devlet modelinin yükselen neoliberal ekonomik atılımlarda bir etkisi yoktu. Ancak RP Türkiye’deki bu İrancı İslamcılarının da farkındaydı. Buna rağmen değişim etkisi RP’ni kuşatmıştı. RP İslam Devrimi ve küresel değişim politikaları arasında bir tercih yapma yoluna gitmişti.

Göle İslamcılardaki değişimin, İslamcılığın kamusal alandaki görünürlüğünü arttırdığını belirtmektedir. Buna göre İslamcı hareketler çeşitli ulusal bağlamlarda farklılaşan yolları izlemiştir. Bu hareketler radikal siyasal bir duruştan daha toplumsal ve kültürel bir eğilime doğru ilerleyen bir dönüşüm yaşamıştır. Bu değişim bazı araştırmacılar tarafından belirtildiği üzere Siyasal İslam’ın sonu veya post İslamcılık döneminin ortaya çıktığı yorumlarını yapmasına neden olmuştur.²⁴⁷ Post İslamcılık fikriyle Oliver Roy, İslamcı hareketin yeni bir ideolojik düzleme kaydığını belirtmektedir.

Roy’a göre 80’li yıllardan itibaren siyasal İslamcılığın bir "yeni-fundamentalizme" kaydığı gözlemlendi. Roy, o güne kadar İslam devrimi için çalışan militanların, artık aşağıdan yukarıya yeni bir İslamileştirme süreci içerisine girdiğini belirtmektedir. Bu militanlar bireylerin İslami amele geri dönmesini savunmuşlar ve şeriat lehindeki kampanyalarında geleneksel fundamentalist mollalarla buluşarak yeni bir görünüm sergilemişlerdir. Artık onları geleneksel mollalardan ayıran şeyler, düşünsel kökenleri, modern toplumda işgal ettikleri meslekleri ve siyasal faaliyete katılmalarıdır. Roy, burada bir kayıştan söz etmektedir çünkü İslamcılıkla yeni-fundamentalizm arasında kopukluk yoktur. Çoğunluğu Şii olan birkaç devrimci

²⁴⁶ Olivier Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, Cüneyt Akalın (Çev.), İstanbul, s. 172.

²⁴⁷ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul, 2017, s. 33.

grupçuğun dışında, İslamcı hareketin bütünü yavaş yavaş strateji değiştirmiştir. Roy’a göre İslamcılık, İslam ile siyasal modernlik arasında bir andı, kırılğan bir sentezdi, sonuçta kök salmadı.²⁴⁸

Türkiye’deki İslamcı harekette de Roy’un ifade ettiği bir kayış söz konusu olmuştur. Bu kayışla birlikte neoliberal sistem içerisinde İslamcıların kendilerine özgü bir hayat anlayışından uzaklaştığı gözlemlenmiştir. İslamcılar müstakil, kendilerine has sistemden kaçırılmış hayat alanları inşa etme fikirlerini 90 ‘lı yıllara doğru “birlikte yaşama” merkezli siyasal düzen anlayışına bırakmıştır. Geleneksel millet hayatını kasteden birlikte yaşamadan farklı olarak seküler bir hayat tarzının hâkim olması özellikle 90’lı yıllarda İslamcılığın çok keskin değişiminin özeti olmuştur.²⁴⁹

Bu değişim durumuna bir başka örnek olarak kamusal alanda İslami görünürlüğün artması verilebilir. 1983 yılından itibaren demokrasi sürecine geçiş ile birlikte sıradan halk, politik aktörler ve aydınlar laiklik, demokrasi, kimlik sorunu gibi konuları paneller açık oturumlar talkshowlar gibi medyatik oturumlarda tartışmaya başlamışlardır. Kamusal söylemin İslamileştiği gözlemlenmiş, bugüne kadar laik söylemle belirlenen kamusal alana İslami din, kimlik ve ahlaka ait temaların taşındığı ortaya çıkmıştır.²⁵⁰

Ancak bu değişimlere rağmen RP hala nasıl olur da İslamcı bir parti görünümünde kalmayı başarır sorusu akılları kurcalamıştır. Serdar Şen Bu soruyu, RP’ne karşı laik cephenin değerlendirmeleri ve RP’nin gelenekçi-İslami kesimlerle olan ilişkilerinin partinin, İslami bir görüntüye sahip olmasını sağladığı²⁵¹ şeklinde cevaplamaktadır.

Dolayısıyla 1980’lerden itibaren Türkiye’de de gelişen hızlı kapitalistleşme sürecine bağlı olarak sınıf dengeleri değişmiştir. Güvensizlik, dışlanmışlık ve gelecek için umutsuzluk duygusu toplumun büyük bir kesimine yayılmıştır. RP ise bu dalgayı

²⁴⁸ Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, s. 107

²⁴⁹ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, s. 82.

²⁵⁰ Nilüfer Göle, *Modernist Kamusal Alan ve Ahlak, İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri Bir Atölye Çalışması*, İstanbul 2013, s. 20.

²⁵¹ Şen, *Refah Partisinin Teori ve Pratiği*, s.15.

kullanarak yükselişe geçmiş ve bu umutsuzluk tablosunun karşısına Adil Düzen retoriği ile ütopya boşluğunu doldurmaya çalışmıştır. Burada belirtmek gerekir ki Adil Düzenin içeriğinden çok ona yüklenen soyut anlamlar ve beklentiler öne çıkmıştır. Solun dünyada ve Türkiye’deki gerileyişi Adil Düzenin içeriğinin sorgulanmamasına neden olmuştur. Buna rağmen Adil Düzen siyasal işlevini yerine getirerek kitleye umut vermeyi başarmıştır.²⁵² Çakır da RP’nin Adil Düzen retoriğinin ötesindeki bir ütopyayı tanımlamakla uğraşmak yerine, onun muğlaklığının getirdiği cazibeden yararlanarak yükselişini arttırdığını belirtmektedir.²⁵³

90’larda İslamcı söyleme damgasını vuran bir diğer unsur ise değişim furyasıdır. İslamcılar, Kemalist statüko duvarlarının yıkılacağı düşüncesinden yola çıkarak düzenin değişikliğini savunmuştur. Buradaki değişim daha İslami bir düzenden ziyade Kemalizm’in, Cumhuriyet elitinin zayıflatılması, iktidara ortak olma ve güçlü bir temsiliyete ulaşma çabasıdır.²⁵⁴

Aslında tüm partiler aynı amaç doğrultusunda siyaset yapmışlardır. Bu amaç belirtildiği üzere iktidarın bizatihi kendisidir. Devletçi zihniyete göre toplumun bir kesimi toplumun tümü için “doğru” olanın ne olduğunu bilmekte ve kendi doğrusunu topluma zorla kabul ettirme hakkını kendinde görmektedir. Çok partili hayata geçişle birlikte devletçilik anlayışı popülizmi doğurmuştur. Seçmen önünde yarışma zorunluluğu ortaya çıkmış, siyaset, seçilmek için topluma vaatlerde bulunma şeklini almıştır.²⁵⁵ Devletçi zihniyet, laiklik ve milliyetçilik ilkeleriyle daha da güçlenmiştir. Türkiye’deki siyaset anlayışının özellikleri ve Türkiye’deki sağ/sol ayrımının içeriği de ancak bu temel üzerinde anlaşılabilir. Temel bir ideoloji geliştiremeyen partiler (Milli Nizam Partisi -Milli Selamet Partisi- Refah Partisi çizgisi dışında) devletin kendi ideolojisinin benimsenmesini veya ideolojinin bir kabuk gibi kullanılmasını tercih etmişlerdir. Bunun sonucunda, toplumsal baza dayalı ideolojik bir ayrım olması gereken sağ/sol, Türkiye ’de sosyo-kültürel bir tercihin konusu olmuştur. Siyasetin egemen ideolojisi Devletçilik/Laiklik/Milliyetçilik üçlemesinin üzerine oturunca ve devletçilik

²⁵² A.g.e., s. 85.

²⁵³ Çakır, *Ne Şariat Ne Demokrasi Refah Partisini Anlamak*, s. 152.

²⁵⁴ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, s. 151.

²⁵⁵ Ethen Mahçupyan, “Türkiye’nin Siyaset Yelpazesi: Sağ ve Sol”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, 1244-1246, ss. 1244-1245.

ortak payda işlevine sahip olunca, partiler arası ayrımlaşma da Laiklik/Milliyetçilik ekseninde olmuştur.²⁵⁶ Sağ partiler laikliği dışlamalarına rağmen temel sosyo-kültürel fikri zeminini milliyetçilik üzerine oturtmuştur. Sol partiler ise siyasi düzlemde laikliği vazgeçilmez olarak görmüşlerdir.²⁵⁷ Böylelikle sol daha çok laikliği ön plana çıkarırken sağ ise popülizmi ön plana almıştır.²⁵⁸

Türkiye’de bu sağ ve sol geleneğin dışında siyasal bir oluşum gerçekleştiren RP, İslamiyet’i temel yapı taşı olarak almış ve meşruiyetini bu zemin üzerine dayandırmıştır. Parti, esas olarak laiklik ve milliyetçilik ilkelerine meydan okurken öte yandan iktidar uğruna devletçi/popülist temelden de fazla uzaklaşmamıştır.²⁵⁹ Dolayısıyla, ithal edilen klasik demokrasinin ataerkil toplum yapımızla bütünleşmesi popülizme yol açmış, uygulamada demokrasi sadece bir seçme/seçilme mekanizmasına dönüşmüştür.²⁶⁰

Çakır’a göre böylece RP’liler liberalleşme ile birlikte dinsel konulardaki yeniden üretimlerini kendi haline bırakıp, Türkiye’nin “somut konuları üzerine projeler üretmeye” başlamışlardır. Bu anlamda Milli Görüş hareketi, dindarları modernleştirici, hatta laikleştirici bir harekete dönüşmüştür. RP dünyevi konulardan yani ekonomiden, politikadan anlayanları kendi hedefi içerisine almıştır. Bu durum RP’nin içerisine girdiği laikleşme sürecini daha da arttırmış, parti içerisinde tarikat ve ulemanın rolü azalmaya başlamıştır. Bu kimliğin İslami boyutu çok üstünkörü çizilmiştir, statiktir, yasal nedenlerle sıklıkla deforme edildiği için de iyice muğlaklaşmıştır. Siyasi boyut ise oldukça dinamiktir, sürekli gelişir, değişir, ama dönüp dolaşıp aynı noktaya gelir: Siyasi iktidarı ele geçirmek.²⁶¹ Bu durum yine Çakır’ın değerlendirmesiyle, İslamcılarının pürüten imajlarını yıkarak pragmatizmin egemenliği altına girmelerine neden olmuştur. Bu oluşum ise İslamcılarının içerisinde yer aldıkları toplumun modernlik düzeyi ile

²⁵⁶ A.g.e., ss. 1245-1246

²⁵⁷ A.g.e., s. 1246.

²⁵⁸ Akdoğan, İslamcılık Bağlamında Türkiye’de Siyasal İslam’ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980-1998, s. 185

²⁵⁹ Mahcupyan, Türkiye’nin Siyaset Yelpazesi: Sağ ve Sol, s. 1246

²⁶⁰ A.g.e., s. 1245.

²⁶¹ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi Refah Partisini Anlamak*, ss. 62-63.

doğrudan ilişkilidir. İslam dünyasının en modern ülkesi olan Türkiye’de, RP’nin de en pragmatist İslami yapılanmayı temsil etmesi yine oldukça doğaldır.²⁶²

Mevcut dönemde ekonomik kalkınma adı altında Özal’la birlikte girişilen değişim planı İslamcılarda farklı bir yönelim şeklini ortaya çıkarmıştır. İslamcı kesimin yıllardan beri uzak kalmaya çalıştığı “paranın kurumsal yapıları” ile ilişki içerisine girilmiş, neoliberal uygulamalarla İslamcılar, finans kapitalin tüm iktisadi kurallarını öğrenmeyi, özel finans kurumlarıyla İslami bankacılığın gelişimi ve İslamileştirmeyi yürürlüğe koymuşlar ve böylelikle sistemle bütünleşmişlerdir. Bunun sonucunda ise İslamcılar 90’lı yıllardan itibaren İslami olanı gözetme kaygısını yitirmeye başlamışlardır.²⁶³ İslami kesim, şirketler aracılığıyla piyasaya öyle etkili bir giriş yapmıştır ki artık faize bulaşmamış hiçbir Müslüman bırakmayacak bir düzeni inşa etmiş ve neoliberalizmin gönüllü uygulayıcısı olmuştur.²⁶⁴

2.3.3. Siyasal İslam’ın Muhafazakârlığa Evrimi

RP’nin izlediği İslamcı politika ve eylemlere bağlı olarak 28 Şubat 1997 yılında gerçekleştirilen postmodern darbe ile RP’nin kapatılma kararı alınmıştır. Özellikle RP’nin laiklik ilkesine yönelik aykırı eylemleri partinin kapatılmasına gerekçe gösterilmiştir. Partinin kapatılma nedeni her ne kadar laiklik karşıtı eylemlerle bağdaştırılmışsa da temelde İslamcı bir partinin iktidardan uzaklaştırılması hedefi söz konusudur ki 28 Şubat postmodern darbe ve RP’nin kapatılma ilişkisi sonraki bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

28 Şubat darbesi postmodern bir darbe olduğundan diğer darbelerden oldukça farklı bir görünüme sahiptir. Postmodern darbeye silah ve benzeri zorlayıcı unsurlar kullanılmamış, daha çok medyanın da desteği kullanılarak halkın bu eyleme karşı hazırlanılması sağlanmıştır. Postmodern darbeye birlikte kapatılması öngörülen RP’nin ardından Milli Görüşün devamlılık istikrarı hala sürmüştür. RP’nin kapatılmasıyla yerinin doldurulması amaçlanan Fazilet Partisi devam niteliğinde kurulan yeni parti

²⁶² A.g.e., ss. 127-128

²⁶³ Durgun, “İslamcı Hareketteki Siyasal Söylemin Değişimi”, s. 381.

²⁶⁴ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, s. 53.

olmuştur. Savunduğu politikalardan ötürü belirli tecrübeler yaşamış olan parti, artık yeni görünümünde farklı bir sistem modeliyle ortaya çıkmış, temelde demokrasi ve insan haklarının öncelendiği, liberal değerlerin vurgulandığı bir düşünce yapısını benimsemiştir.²⁶⁵ Fazilet Partisi bu yeni görünüm ve İslamcı söylemleriyle siyasal alanda yer alan Milli Görüş söyleminden farklı olarak kimliğini ortaya koymaya çalışmıştır. FP, devletin temel görevinin güvenlik, adalet, eğitim, sağlık gibi alt yapıları düzenlemek olduğunu söylerken aynı zamanda artık İslami söylemlerin yer almadığı serbest piyasa ekonomisinin gerekliliği ve artık faizsiz bankacılık gibi daha net ifadelerle de söylemlerinde yer vermiştir.²⁶⁶

Fazilet Partisinin Batı'yla özdeşleşme yanlısı ve liberal ekonomi taraftarı gibi özellikleri sistemle paralel bir yapı çerçevesinde olmuştur. Bunun nedeni partinin varlığını koruma amacıyla saklıdır.²⁶⁷ Gelenekçi kanada karşılık ortaya çıkmış yenilikçi söylem, artık Milli Görüşün sorgulanması gerektiğini, sistemle uyumlu, demokratik hukuki, liberal ve Batı eksenli politikalara yönelmeyi tercih etmiştir. Sistemle uyum sağlamaya çalışmıştır fakat FP de 15 Aralık 2000'de kapatılmıştır.²⁶⁸

İslamcı Sağ cenap, İslamcılığın yükselişini sağlayan politikalar, fikirler ve eylemlerin hayata geçirilmesini üstlenmişken neoliberal politikalar ve Batı'nın emperyal fikir akımı farklı görünümünü ortaya çıkarmıştır. Dikkat edilecek olursa Milli Görüş fikri çerçevesinde Siyasal İslam'a yönelik söylemlerde belirgin dönüşümler ortaya çıkmıştır. İzlediği İslamcı politikalardan dolayı tek tek kapatılma yoluna itilen Milli Görüş partileri FP'de bir deneyim yaratarak farklı bir yol izlemesine neden olmuştur. Yenilikçi düşünceyle birlikte artık Siyasal İslam'da dönüşüm izleri gözlemlenmiş ve modern dünyanın gerekliliklerine uyum sağlamaya çalışmıştır.

²⁶⁵ Fahrettin Poyraz. "Milli Nizam Partisinden AK Parti'ye "İslami Hareketin Partileri ve Değişim", Turgay Uzun (Ed.), *İttihat ve Terakki'den Günümüze Siyasal Partiler*, Ankara 2010, s. 326.

²⁶⁶ Fazilet Partisi, "Fazilet Partisi "Öncü Türkiye İçin Elele" Demokrasi İnsan Hak ve Özgürlükleri, Barış, Adalet ve Öncü Bir Türkiye İçin Kalkınma Programı", 1998.

²⁶⁷ Özdemir, H. (2015). 28 Şubat Süreci Arifesinde ve Ertesinde İki Milli Görüş Partisi: Refah Partisi (Rp)-Fazilet Partisi (Fp) (Karşılaştırmalı Bir Analiz). *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20 (2), 165-193. s. 180.

²⁶⁸ Özdemir, H. (2015). 28 Şubat Süreci Arifesinde ve Ertesinde İki Milli Görüş Partisi: Refah Partisi (Rp)-Fazilet Partisi (Fp) (Karşılaştırmalı Bir Analiz). *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20 (2), 165-193. s. 184.

”Özetle Sağdaki bu gelişmeler ideolojik bir yenilik hareketi olmaktan ziyade kapitalist toplumları bir çıkmaza sürükleyen yeni sosyal ve siyasal stratejiye alıştırma ve eski Sağ’ı yeni koşullara uyarlama çabaları olarak nitelendirilebilir.²⁶⁹

Bu başlık altında AK Parti iktidarıyla birlikte Türkiye’de siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal değişim modellerini incelemek yerine AK Parti’nin İslamcılık akımı içerisinde önemli bir yer işgal eden bir parti olarak İslamcılığın Türkiye’de 2000’li yıllarda siyasal ve toplumsal alandaki var oluş biçimi incelenecektir. Özellikle değişen küresel ve kapitalist olgulara bağlı olarak bu fikrin 80 ve 90’lı yıllardan farklı bir zemine mi yerleştiği yoksa değişen koşullarda İslamcılığın yok olup yerini yalnızca görümleriyle İslami gereklilikleri yansıtmaya çalışan İslamcılarını mı yer aldığı araştırılmaya çalışılacaktır.

Dünya sistemi 1970’lerle birlikte küresel bir etki mekanizması kazanan neoliberal politikalarla doğru yanaşmaya başlamıştır. 1980 yılından itibaren de Türkiye’de görülmeye başlayan bu akımın etkileri nihayetinde 12 Eylül Askeri Darbesinden sonra alınan 24 Ocak Kararları ile Türkiye’de de uygulanmaya başlamıştır. Darbeyi 24 Ocak kararlarından ayrı değerlendirmek mümkün değildir.²⁷⁰ 80 darbesi bu dönemde yaşanan ekonomik istikrasızlığın çözümünü dünya sistemine uyum sağlayarak giriştiği neoliberal politikalarda bulmaya çalışmıştır. Bu politikaların Türkiye’ye taşınması daha önce de bahsedildiği üzere Turgut Özal liderliğinde gerçekleşmiş ancak gerçek bir neoliberal akım etkisi 2000’li yıllarda yaşanmıştır.

AK Partinin iktidara taşınması da bu sistem içerisinde değerlendirilebilecek bir durumdur. Türkiye’nin modernleşme çabalarına bağlı olarak demokratik problemlerle karşı karşıya kalması siyasal krizleri ortaya çıkarmıştır. Uzunca bir süre ekonomik sıkıntılarla da baş başa kalan halk, bu kriz karşısında büyük yoksulluklar ve yolsuzluklara şahit olmuştur. Türkiye’nin geçirdiği bu zorlu süreç, başta siyaset olmak üzere sosyal, iktisadi ve dinsel zemin üzerinde güçlü bir işlev görecektir. darbelerin gerçekleşmesiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Son olarak 2000’lerde de içinden çıkılmaz bir ekonomik krizle karşı karşıya kalınmıştır. AK parti tam da böyle bir

²⁶⁹ Durgun, *Modernleşme ve Siyaset*, ss. 245-246.

²⁷⁰ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, s. 7-8.

sürecin sonunda halk tarafından mevcut kriz karşısında bir “organik çözüm” olarak iktidara taşındı²⁷¹ Bu durum beraberinde ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılara çözüm getirmiştir çünkü AK Parti iktidara geldiği an itibariyle başta ekonomik sorunsal olmak üzere ülkenin birçok problemini ele almış ve çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Kuruluşundan sadece bir yıl sonra 3 Kasım 2002 genel seçim sonuçlarıyla tek başına iktidar olmuştur. Parti henüz bir yıllık geçmişine karşın rakipleri olan CHP-DYP-MHP gibi köklü partileri geride bırakmış ve iktidarı tek başına elde etmeyi başarmıştır.²⁷² Bu durumun gerçekleşmesinde başta Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere parti üyelerinin Milli Görüş içerisinde ayrımlaşarak yeni bir birleşimi meydana getirmesi etkin bir noktayı oluşturmuştur. Gelenekçi muhafazakâr kesimi oluşturan halk, bu partiyi kuruluşundan kısa bir süre içerisinde benimsemiş ve seçimlerde tercihlerini bu yönde şekillendirmiştir. AK Parti’nin iktidara gelmesi Türk siyasetinde Özal ile başlayarak mevcut sürece kadar ulaşmış neoliberal dönüşümün 1990’lardaki duraksamasından sonra tamamlanması olarak tanımlanabilir. Parti, ANAP’la birlikte ülkenin dış dünya ile sağlanmaya çalışılmış ekonomik ve sosyal ilişkilerini devam ettirmeye çalışmış, hakim küresel çember içerisinde Türkiye’nin yerini belirlemeye çalışmıştır. Bunun için İslamcı kimliğin kendi geçmişinden olabildiğince uzaklaşması ve toplumsal alanda yeni bir fikir inşa ederek dönüşümü sağlaması gerektiğinin bilincinde olan AK Parti, içsel ve dışsal ittifakları kesiştirerek İslam’ın küresel kapitalizmle buluşmasını sağlamıştır.²⁷³ Ekonomiyle başlayan yenileşme hareketine sosyal hayatın iç etkenlerini de ekleyerek neoliberal bir dönüşüm sürecini yeniden inşa eden Parti, böylelikle siyasal etkinliğini bir çerçeve içerisine almıştır. Ülkenin içerisinde bulunduğu kriz ve refah sorununa bağlı olarak temelde halkın taleplerine ve tercihlerine cevap vermeye çalışan bir parti konumundaki AK Parti, toplumun temel siyasal örgütlenme biçiminin İslami kurallar bütünü ile belirlenmesi talebi üzerine inşa edilmiş bir siyasal ideolojiyi reddetmektedir. Parti programında, dini değerler ve fikirlerin farklı çıkarlara alet edilip bir malzeme olarak kullanılmasının da kabul edilemez bir durum olduğu belirtilir.²⁷⁴ Bu noktadan ele alındığında parti, geleneksel İslamcılık söylemlerinden uzak, özgürlüğe vurgu yapan ve

²⁷¹ Deniz Yıldırım, *AKP ve Neoliberal Popülizm*, İlhan Uzgel, Bülent Duru (Der.), *AKP ve Neoliberal Popülizm, AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu içinde*, 66-107, Ankara, 2009, s. 70.

²⁷² Vedat Koçal, “Çevre’den ‘Merkez’e Yönelim Bağlamında Türkiye’de Muhafazakârlığın Dönüşümü: Siyasal İslamcılıktan Muhafazakâr Demokrasiye AK Parti Örneği”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 81-111. 2012, s. 95.

²⁷³ İlhan Uzgel, *AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü. Mülkiye Dergisi*, 30(252), 7-18. 2006, s. 7.

²⁷⁴ Ülkü Doğanay, *AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasi ve Eleştirel Bir Bakış. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(01), 065-088. 2007, s. 68.

laiklikle çelişmeyen bir politikayı izlemiştir. Uzun bir süreç boyunca merkez-evre ilişkisinde yer alan merkezin baskın, tepeden inme ve belirleyici despot bir yönetimiyle belirlenmiş olan evre, AK Partinin geliştirdiği sistem inşasıyla birlikte dini, ekonomik ve siyasal anlamda zgrlk bir yaklaşımla yenileşme içerisinde yer almıştır. Bunun yanında AK Partinin muhafazakâr anlayışı da ele alınmaya değer bir noktayı oluşturmaktadır. Onun muhafazakâr söylemi siyasal İşlamlık fikrinden ayrılmaktadır. Parti bu anlayışta aile birliğinin önemine vurgu yaparken aynı zamanda dini zgrlğin demokratik bir anlayışla belirlenmişliğine vurgu yapmaktadır.²⁷⁵ Buna bağlı olarak AK Parti kuruluşundan bu yana nasıl bir yol izlemesi gerektiği ve kimliğini inşa etme konusunda neye göre şekilleneceğini kararlaştırma ve bir sonuca bağlama yoluna gitmiştir. Bu durum bir çabayı ortaya çıkarmış ve AK Parti'nin siyasi kimlik arayışları “muhafazakâr demokrasi”de karar kılınmıştır.²⁷⁶ Muhafazakâr demokrasi anlayışıyla birlikte AK Parti artık “merkez”le birlikte “evre”yi de yeniden yapılandırmaya girişmiştir.²⁷⁷ Dolayısıyla Siyasal İşlam fikrine sahip bir alan içerisinden çıkmış parti, kuruluş aşamasından bu yana geçmişte kalan Siyasal İşlam düşüncesini bir tarafa bırakarak küresel dünyanın şartları doğrultusunda dini bir söylem yolunu benimsemiştir.

AK Parti'nin İşlamlık fikri içerisindeki konumu veya İşlamlık fikri içerisinde yer alan bir parti olup olmadığının anlaşılabilesi için daha detaylı bir inceleme yapıldığında İşlamlı görünüm ve değerlendirmelerden kurtulamayan partinin kendinden nceki İşlamlı partilerden farklı bir ideolojiye sahip olduğu izlenebilmektedir. Bu gözlemin doğruluğu Erdoğan'ın Milli Görüş hareketine yönelik değerlendirmeleriyle ortaya çıkmıştır.

Erdoğan birçok defa Milli Görüş çizgisinden ayrıldığını söylemlerinde belirtmiş, AK Partinin Antalya kampında Milletvekillerine, “biz hepimiz Milli Görüş elbisesini dışarda bıraktık, geçmişi unutun geçmişteki hiçbir partiyle ideolojik bağımız

²⁷⁵ Ahmet Yıldız, Ak Partinin Yeni Muhafazakar Demokratlığı: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi. *Liberal Düşünce Dergisi*, 5-11. 2004, s. 10.

²⁷⁶ A.g.e., s. 8

²⁷⁷ Koçal, evre'den ‘Merkez’e Yönelim Bağlamında Türkiye’de Muhafazakârlığın Dönüşümü, 2012, s. 104.

yoktur. Biz artık o elbiseyi çıkardık AKP Demokrat Partinin devamıdır.”²⁷⁸ Sözlerini kullanmıştır.

Yılmaz, AKP bugün İslamcılığın nesi olmaktadır? Sorusunu AKP’nin İslamcılığın dış sınırlarına bir sınır taşı olduğu ve İslamcılığın dış hududu olduğu şeklinde tanımlamaktadır. Sosyolojik analizin İslamcılığı tanımlaması itibariyle ise AKP’nin, İslamcılığın uzun yıllardır sürdürdüğü ‘merkeze yaklaşma’ ve ‘devletin merkezinden pay kapma’ mücadelesinin farklı bir formda devamı olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir.²⁷⁹

AK Parti 28 Şubat sürecinin yaratmış olduğu kaos sonrası neoliberal öğretinin gereklerini yerine getirerek ve müesses nizama doğrudan cephe alacak söylemlerden sıyrılıp demokratik kurallara riayet ederek ilerlemiştir. Hem iç hem de dış muktedirler ancak bu konuda samimi davranıldığı ve buna uygun pratiklerde bulunulduğuna inandığı sürece iktidara gelmenin ve iktidarı devam ettirmenin yolunu açacaktı. Bu nedenle 3 Kasım 2002 genel seçimlerinde AK Parti tek başına yönetimde yer alarak iktidarının ilk yıllarında uzlaşmacı ve sistem-içi bir çizgide ilerlemeyi tercih etmek zorunda kalmıştır.²⁸⁰

Parti bu süreçte hala İslamcılarının desteğine dayanıyordu, ancak sadece % 22’lik bir azınlık şeriat isterken bunların % 43’ü şeriata karşıydı. Toplum ve siyasi alan içerisinde şeriat korkusu % 1 oranına düşmüştü. AKP oylarının % 27’sini FP’nin tabanından, % 22’sini de diğer partilerden almıştır. Partinin geniş bir tabanı olmuştur. Bu bakımdan bu partiyi Siyasal İslam’ın partisi olarak tanımlamak, tepki oylarını aldığını söylemek yanlış bir değerlendirme olacaktır. Seçmenler süregiden ekonomik krizden, devasa işsizlik oranlarından, yükselen fiyatlardan endişeliyken bu endişelerini bir tarafa bırakarak güvenlerini İstanbul’u düzgün idare edebilmiş bir lidere emanet

²⁷⁸ Milliyet Gazetesi, 17 Mayıs 2003 s. 1.

²⁷⁹ Nuh Yılmaz, İslamcılık, AKP, Siyaset, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, 2018, İstanbul, s. 605.

²⁸⁰ Alper Mumyalmaz, “Neoliberal Hegemonya Karşısında Ak Parti’nin Değişen Siyaseti ve Yükselen Muhafazakâr Milliyetçilik Söylemi”, *Kültürel İktidar Tartışmaları*, Ed. Oğuzhan Bilgin (Ed.), 2020, ss.181-182.

etmişlerdi, şimdi bu düzgün idare başarısının Türkiye çapında da gösterilebileceğini düşünüyorlardı.²⁸¹

AK Parti hem iş dünyasından hem de toplumun büyük bir kesiminden aldığı destekle, radikal söylem ve ideallerden uzak, mutedil ve rasyonel bir yolda gitmeye gayret etmiş, bu zemin üzerinden meşruiyetini inşa etmeye çalışmıştır. Parti bu süreçte daha çok bireysel hak ve hürriyetler ve serbest piyasa ekonomisinin gerekliliklerini yerine getirme konusunda bir politika üretmeye gayret etmiştir.²⁸²

MÜSİAD, bu süreçte İslami tonunu belirsizleştirerek “sermayenin rengi olmaz” sloganıyla rejimle gerilim yaşamamaya dikkat etmiştir. MÜSİAD’ın bu değişimi neoliberal modelin benimsendiğini ve alternatif “İslam Ekonomisi” arayışlarından vazgeçildiği anlamını ortaya çıkarmaktadır. Gerçekte de Fazilet Partisi (FP) içinde doğan Yenilikçiler Grubu da bu tür arayışların sonucunda doğmuştu. Nitekim FP’den kopanların AK Parti’yi kurmasının temelinde de bu dinamik etkili olmuştu.²⁸³

Gelişmelere bağlı olarak oluşan yeni dindarlık modeli içerisinde yeni dindar birey girişimci, bireyci, eğitilmiş, tüketimci, yeni iktisada uyumlu, iktisadi şartlarla İslami ilkeler arasında ilişki kurabilen, neoliberal kültür içerisinde doğmuş, aidiyetlerini buna göre belirlemiş ve önceki dönemlerle bağını koparmış olan gençleri işaret etmektedir.²⁸⁴

Bu noktada neoliberal İslamcılık, İslam’ı hayata hakim kılma düşüncesini, Müslümanların kamuda etkinliğinin artması biçiminde yorumlayan Batı dünyasını, moderniteyi ve kapitalizmi geriletmenin yerine Müslümanların maddi açıdan güçlenmesi için dünya sistemiyle bütünleşmesini esas alan, Müslümanları tarih boyunca en hızlı modernleştiren, postmodern söylemleri kullanan, İslamcılığın klasik kaynaklara

²⁸¹ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul 2006, s. 215.

²⁸² Mumyalmaz, *Neoliberal Hegemonya Karşısında Ak Parti’nin Değişen Siyaseti ve Yükselen Muhafazakâr Milliyetçilik Söylemi*, s. 188.

²⁸³ A.g.e., s. 183.

²⁸⁴ Yıldırım *Neoliberal İslamcılık*, s. 314.

dönme fikrini arka plana alarak daha çok Müslümanların kamusal alandaki varlığını garanti altına almaya çalışan ve çoğulculuk kavramını öne çeken bir harekettir.²⁸⁵

Diğer yandan AK Parti'nin laikliğe yönelik düşünceleri de bu durumda önem kazanan bir başka konu olmaktadır. Partinin kökleri siyaset İslâm'da da olsa, liderlerinin çoğu merkeze kaymış ve partilerinin, tıpkı Avrupa'daki Hristiyan demokratlar gibi Müslüman demokrat olduğu ve laik demokratik olduğu belirtilmiştir.²⁸⁶ AK Parti laikliği; dini özgürlüklerin ve farklı hayat tarzlarının, hukuk devletinin teminatı altına alınması ve devletin bütün inanç gruplarına eşit mesafede durması olarak kabul ettiğini belirtmektedir.²⁸⁷ Devlet dine müdahale etmeyecek, din ve inanç gurupları da birbirleri üzerinde ve devlet sistemi üzerinde tahakküm kurmayacaktır. İnsanların inançlarını istismar ederek toplumda örgütlenen veya devlete ve sivil siyasete müdahale eden paralel yapılarla mücadele etmenin partinin ana ilkelerinden biri olduğu da belirtilmektedir.²⁸⁸ Laiklik çatısı altında belirtilen ilke özellikle 15 Temmuz darbe girişiminden sonra kesin bir kararlılıkla benimsenmiş ve bu durum AK Parti'ye daha önceki İslamcı partilerden ayrılan farklı bir boyut daha kazandırmıştır.

Neoliberal dünya sisteminin AK Parti politikalarıyla birlikte Türkiye'de ortaya çıkarmış olduğu değişim hareketleri kuşkusuz İslamcılık fikri ve hareketinin de siyaset düzlemdeki algılanış biçimine farklı yorumlar getirmiştir. Bu noktada Mümtazer Türköne İslamcılık akımını değerlendirirken bu akımın İslam inancını referans alarak ve demokrasinin kurallarına uyum sağlayarak şekillenirken esneyip, yumuşadığını ve bu düşüncüyü iktidara taşıdıktan sonra da yok olduğunu savunmaktadır.²⁸⁹ Türköne, İslamcılığın devlete hayat iksiri olarak devlet aklına dönüştüğünü ve daha sonra hayata veda ettiğini belirtmektedir.²⁹⁰

²⁸⁵ A.g.e., s. 10.

²⁸⁶ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 215.

²⁸⁷ AK Parti, Güçlü Meclis Güçlü Hükümet, Güçlü Türkiye, *Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve Genel Seçimler Seçim Beyannamesi*, 2018, s. 30

²⁸⁸ A.g.e., s. 31.

²⁸⁹ Mümtazer Türköne, "İslamcılığın Ölümü", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, s. 750

²⁹⁰ A.g.e., s. 754.

Nuh Yılmaz ise Türköne'nin tersine İslamcılığın ölmediğini aksine çoğullaştığını savunarak bu çoğullaşmanın AK Parti sonrası İslamcılıkta yaşanan dönüşümün bir ürünü olduğu vurgulamaktadır.²⁹¹ Yılmaz, AK Parti'nin Avrupa merkezçiliğine yönelttiği eleştiriler ekseninde partinin İslamcılık ile olan ilişkisini değerlendirmektedir. AK Parti'nin Avrupa hikâyesinin (özellikle Avrupa Birliği konusunda) parçası olan bir parti değil, bu hikâye ile eleştirel bir diyalog yoluyla hesaplaşma ilişkisine giren bir parti olduğunu savunmaktadır. Bu hesaplaşma ilişkisinin, İslâmcılığı dönüştüren, İslâmcılıkla da hesaplaşan, İslâmcılığın sınırlarını zorladığını belirtmektedir. Çünkü AK Parti gerektiğinde Avrupa ile karşı karşıya gelebilen, gerektiğinde ise birlikte hareket edebilen bir partiye dönüşmüştür. Böylece artık tarihsel, çoğul, esnek ve iktidar olan bir İslâmcılığın, daha önceki dönemlerin İslâmcılığından farklı olacağını da ifade etmektedir.²⁹²

AKP, İslamcılığın bir kanadının İslamcı siyasetten vazgeçmesiyle, İslamcılığın siyasal taleplerinden soyundurulmuş Schmittçi anlamda siyasal olanı üretmekten uzak bir parti görünümündedir. Yılmaz'a göre AK Parti İslamcı gelenekten kopuşu işaret eden bir parti olarak İslami hassasiyetleri ağır basan kişilerin oluşturduğu sağ-muhafazakâr bir parti olarak ortaya çıkmaktadır. AK Parti gerek ekonomik, gerek siyasi, gerekse de uluslararası düzeyde İslamcı değil, daha çok sağ ve liberal reflekslerle hareket ederek İslamcılıkla mesafesini giderek açmıştır.²⁹³

Yıldırım'a göre ise Neoliberalizm yalnızca ekonomik alanda etkili olan bir akım olmamış, yeni bir siyasa, yeni bir toplum, yeni bir din anlayışı ve yeni bir insan teşekkül ettirmiştir. Yıldırım, İslamcılığın 1980 sonrasında dönüştüğünü, dünya sistemine uygun politikalar geliştirdiğini değil, İslamcılığın bilakis kapitalizmi, neoliberal dünya sistemini sahiplenerek kraldan çok kralcı kesildiğini iddia etmektedir.²⁹⁴

Yasin Aktay da İslamcılığın öldüğü fikrine karşılık diğer birçok düşünür gibi İslamcılığın dönüştüğü fikrini öne sürerek İslamcılığın dönüşümüne yönelik

²⁹¹ Nuh Yılmaz, "İslamcılık Tartışmasına Katkı: İslamcılık ve AK Parti'den Sonra İslamcılık", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, s. 777.

²⁹² A.g.e., ss. 783-784.

²⁹³ Nuh Yılmaz, "İslamcılık, AKP, Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, ss. 616-617.

²⁹⁴ Ercan Yıldırım s. 8.

değerlendirmeleri desteklemektedir.²⁹⁵ AK Parti'nin, bütün karşı söylemlerine rağmen, İslâmcı algısından kurtulamıyor olmasını ise siyasi ilişkiler düzeneğinin oluşumu bağlamında iyi değerlendirmek gerektiğini belirtir. Kimliğin sınırlarını çoğu kez bir hareketin kendisinin değil o hareket hakkındaki algıların belirlediğine vurgu yapar.²⁹⁶

Akdoğan ise AK Parti'yi evrenselle yereli, gelenekle modernliği devletin hassasiyetleriyle halkın değerlerini bir arada götürme iddiasında olan bir parti olarak tanımlayıp AKP'nin muhafazakâr demokrat kimliğinin bilimsellikten çok siyasal bir anlam ve önem barındırdığını²⁹⁷ ifade etmektedir.

Böylece 2000'li yıllarda bilhassa AK Parti iktidarıyla birlikte İslamcılık düşüncesi Türk modernleşmesinin genel tezleri çerçevesinde modernleşmeye özgü dini alanı da içerisine alacak bir eklektik düşüncenin savunucusu oldu. İslamcılık, modernliği Müslüman kesime yaygınlaştırmada önemli işlevlere sahip olmuş, Müslümanların İslamcılık eliyle modernleştirilmesi, kapitalist işleyişe katılması piyasacı Neoliberalizmle kandaş kılınması söz konusu olmuştur.²⁹⁸

Bu noktada Yasin Aktay diğer birçok düşünürle aynı fikirde olduğunu belirterek Cumhuriyet öncesi İslamcılarla Cumhuriyet sonrası İslamcılarının farkını açıklamaktadır. Cumhuriyet öncesi dönemde - İslâmcı kuşak daha ziyade devlet bürokrasisi içerisinde veya devletin değişik birimleri ile bir şekilde bağlantılı olan elit bir tabakadır. Bu elit tabaka Namık Kemal, Ziya Paşa, Said Halim Paşa, Sebilürreşad²⁹⁹ isimli derginin yazarları ve Mehmet Akif Ersoy'u da içerisine alan bir topluluktan oluşmuştur. Bu isimlerin İslamcı düşüncelerinde, var olan bir devletin nasıl daha İslami kılınabileceği, devlete yönelik özellikle Batılı tehditlerle nasıl başa çıkılacağı gibi problemler yer almıştır. Dolayısıyla bu dönem içerisindeki İslamcılık, eski rejim yani Osmanlı'nın son dönemlerinin resmî ideolojisiydi, İslamcılarının önemli bir kısmı da bu resmî ideolojinin

²⁹⁵ Yasin Aktay, "İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, s. 801.

²⁹⁶ A.g.e., ss. 820-821.

²⁹⁷ Yalçın Akdoğan, Adalet ve Kalkınma Partisi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, s. 631

²⁹⁸ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, s. 309.

²⁹⁹ İslamcılık fikriyatını yaymak amacıyla 1908 yılında Mehmet Akif Ersoy'un desteği ile Eşref Edip Fergan'ın başyazarlığında Sırat-ı Müstakim adıyla çıkarılmaya başlanan ve Millî Mücadele yıllarında öncü yol oynayan dergi.

en önemli sözcüleri, teorisyenleri ve ajanları durumundaydı.³⁰⁰ Cumhuriyet sonrası dönemde ise İslamcılığın en önemli özelliği toplumdan doğmasıdır. Böyle bir hareket olması onun ideolojik veya söylemsel muhtevasını da büyük ölçüde belirlemekte ve eskisinden tabii ki bir hayli farklı kılmaktadır. Bu dönem İslamcı harekette devlete karşı daha eleştirel, daha mesafeli ve toplumsal kesimlerin özlem ve taleplerini daha fazla yansıtan bir söylem söz konusu olmuştur.³⁰¹ Daha açık bir şekilde İslamcılık, devletin himayesi ve kontrolü altında İslamcı talepler doğrultusunda bir reform ve ıslahat hareketi olarak ortaya çıkmışken 1950'lerden sonra İslamcılık devletin karşısında yer alarak devlete siyaseten bir yönelme olarak şekillenmiştir.³⁰²

Dolayısıyla Tanzimat aydınları yenileşme hareketlerine İslami kaygılar güderek ve “Batı’nın tekniğini alalım ama kültürünü değil anlayışıyla yaklaşmışken, 1980 sonrasında neoliberal İslamcılığı ise Tanzimat İslamcılığının mirasını yok sayarak gayrimüslimlerle, Batı ve kapitalizmle birlikte yaşama şartlarını aramış, Medine Vesikası, garson devlet söylemleri üzerinden entegrasyonist toplum modelleri geliştirmiştir.³⁰³

³⁰⁰ Yasin Aktay, İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek, *Milel ve Nihal Dergisi*, 5(3), 13-50, 2008, s. 36.

³⁰¹ A.g.e., s. 36.

³⁰² Bulaç, İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli, s.66.

³⁰³ Yıldırım, Neoliberal İslamcılık, s. 11.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRAN İSLAM DEVRİMİ VE TÜRKİYE'DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

3.1. TÜRKİYE İRAN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

Türkiye, tarihin eski zamanlarından bu yana komşu ülke olan İran ile sürekli bir mücadele içerisinde olmuştur. Kazanılan zaferler sonucunda 6. yüzyıldan itibaren birçok Türk kabileleri İran'ın doğusuna yerleşerek ilişkilere farklı bir boyut kazandırmıştır.³⁰⁴ Türk İran ilişkileri her ne kadar ilk Türk devletleri döneminde yaşanmış olsa da Osmanlı dönemi Türk İran münasebetleri İran'da Şiiliği yayma düşüncelerine bağlı olarak ve daha sonraki süreçte de etki edecek bir şekilde farklı bir etkileşimi ortaya çıkarmıştır. Şii-Sünni çatışması ile şekillenen bu ilişkiler İran ve Türkiye arasında rol oynayan önemli bir konu olmuştur. Müslüman Sünni topluluğun çoğunlukta olduğu Türkiye ile Şii mezhebe bağlı toplumun çoğunluğu oluşturduğu İran arasında tarihsel süreç içerisinde çatışmalar yaşanmaya başlamıştır.

1502 yılında kurulan Şii, Safevi Devleti Sünni Osmanlı Devletinin güvenliğine karşı bir tehdit unsuru haline gelmiştir.³⁰⁵ Osmanlı devleti içerisinde Osmanlı devlet memurları Şii İslam formunu bir tehlike olarak görmüş ve Osmanlı Şiiilerinin devlet içerisinde belirli İslami hareketlerle bir tehdit oluşturma potansiyelini taşıdığını hissetmiştir. Bu bakımdan Osmanlı devleti bu dönemde Şiilikle mücadele içerisine girmiştir.³⁰⁶ İran'da Şiileştirme politikaları ile ikili ilişkilerde başlayan önemli çatışmalara ek olarak,³⁰⁷ kurulan yeni devletler sonucunda ülke ile sınır problemleri yaşanmış ve dönem içerisinde gerçekleştirilen savaşlar ve anlaşmalar sonucunda da problemler oluşmaya devam etmiştir.

³⁰⁴ Mehmet Saray, *Türk İran İlişkileri*, Ankara 1999, s. 17

³⁰⁵ Türk-İran İlişkileri'nin Dünü, Bugünü Yarını, Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları, 1994, s: 28

³⁰⁶ Mardin, *Türkiye de Din ve Siyaset*, s.41.

³⁰⁷ Gökhan Çetinsaya, "Essential Friends and Naturel Enemies : The Historic Roots of Turkish- Iranian Relations" *Middle East Review of International Affairs*, 7 (3) September 2003, s. 118.

I. Dünya Savaşı sırasında ise dış ülkelerin sömürgeciliğine karşı her iki ülkenin de mücadelesi söz konusu olmuş, Osmanlı devleti Müslümanları Osmanlı yanında savaşa katılmaları için fetvalar yayınlamıştır. Ancak bu fetvalar Irak Şii ulemasında yanıt bulurken İran Şiiilerinde bir yankı uyandırmamıştır. Bunun nedeni İran ve Osmanlı arasındaki mezhep farklılığı ile İran’da ulema sınıf birliğinin ortadan kalkması olarak gösterilmektedir.³⁰⁸

İki ülke için de önemli bir noktayı oluşturan Şii-Sünni çatışması Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ve İran’da da Pehlevi Hanedanı’nın yönetime geçmesi ile birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Rıza Han, Kemalist reformlardan esinlenerek ülkeyi modernleştirme yoluna götürmüş ve bu dönemde Türkiye ile olumlu temaslarda bulunmuştur. Ancak İran’da Şii mezhep etkisi ve Şah otoritesinden dolayı modernleşme çabaları Türkiye’den farklı bir şekilde ilerlemiştir.³⁰⁹ Bu durum Şiiiliğin güçlenmesine etki etmiştir.

Şii Sünni çatışmasının yaratmış olduğu dini sebeplerin yanı sıra Çetinsaya, iki ülkenin siyasi ilişkilerinde yaşanan sorunların da ön planda olduğunu belirtmektedir. İki ülke de jeopolitik ve stratejik açıdan birbirine bağımlıdır. Bu bağımlılık iki ülkenin de siyasi ilişkilerini olumlu veya olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Türkiye ve İran arasındaki tarihsel incelemeye bakıldığında problemlerin ideolojiler (laik ya da İslamcı), rejimler (monarşi ya da cumhuriyet) ve liderler (Şah ya da Humeyni) ötesinde, jeopolitik, jeostratejik ve jeokültürel sebeplerden kaynaklandığını ifade etmektedir.³¹⁰

Türkiye-İran ilişkilerinin son iki yüzyıllık tarihi incelendiğinde ilişkilerin iki temel eksen üzerinde şekillendiği görülmektedir. İlk eksen iki ülke arasındaki sınır ve bu sınırın (Türkiye aleyhine kullanılmasının) yarattığı sorunlarla ilgilidir. Ortak sınırın iki tarafında yaşayan Kürt aşiretlerinin sınırın iki tarafını yaylak ve kışlak olarak kullanmaları iki ülke arasında sürekli bir sorun kaynağı olmuştur. Ortaya çıkan ikinci temel eksen ise İran’ın uluslararası alanda Batılı devletler ile olan ilişkileri ve bu

³⁰⁸ Celal Metin, Türk Modernleşmesi ve İran, *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü*, Ankara 2006, s. 245

³⁰⁹ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, İstanbul 2015, ss. 215-216.

³¹⁰ Gökhan Çetinsaya, Talha Köse, (2006). “Tarihsel Perspektifte Türkiye-İran İlişkileri ve Nükleer Sorun”, *SETA İran Dosyası, Temmuz*, 2006, sayfa 3.

ilişkilerin sınır komşusu olarak Türkiye'ye de yansımalarıdır. Özellikle Sovyetler Birliğinin İran üzerindeki hedefleri Türkiye'nin sürekli endişe duymasına neden olan bir unsur olmuştur.³¹¹

Bu problemlere bağlı olarak Türkiye, İran ile politik ilişkilerini sorunsuz bir şekilde yürütme gayreti içerisinde olmuş, jeopolitik konumlarına bağlı olarak karşılıklı ilişkiler iki ülkenin de dış güçlerin müdahalelerine karşı birbirleriyle uzlaşmalarını gerektirmiştir. İlişkilerde her ne kadar belirtilen faktörler ön planda tutulsa da Şii-Sünni mezhep farkı, bu ilişkilerin yönünü belirlemede önemli bir faktör olmuştur.

Buna bağlı olarak Türk İran ilişkileri İran devrimiyle birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. İran Devrimi'nin en önemli etkisi, yüzyıllardır Sünni anlayışın gölgesinde kalmış görünen Şii dünyayı siyasal bir güç hâline getirmiş olmasıdır. Bu etki, bugün yaşadığımız mezhebî gerilimin bir anlamda tetikleyicisidir.³¹² İran, dış politikada kendi ulus devletinin stratejik çıkarlarını incelemiş ve Şii toplulukların siyasallaşması ve yayılması için sistematik bir çalışma yürütmeye çalışmıştır.³¹³

İki ülke arasındaki ilişkiler değerlendirildiğinde dini, politik ve stratejik problemler öne çıkmaktadır. Bu noktada Türkiye'nin İran ile ilişkilerinde dini unsurlar ve bu unsurların yaratmış olduğu etkiler daha detaylı incelenecektir. İran İslam devrimi bu ilişkiyi açıklamada önemli bir toplumsal olaydır. Devrimin başarılı bir şekilde sonuçlanarak ülkenin Şii mezhep ilkelerine uygun olarak yönetilmesi ve düzenlenmesi dikkat çekici bir olgu olmaktadır. Devrimin ihraç politikası laik bir yönetim şekline sahip Müslüman bir ülke olan Türkiye için dikkate değer bir konu olmuştur.

3.2. İRAN İSLAM DEVRİMİNİN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI

İran Devrimi uluslararası alanda büyük bir yankı uyandırırken Türkiye'de de devrim etkileri hissedilmiştir. Türkiye hem jeopolitik açıdan hem de Müslüman bir ülke olması dolayısıyla İran Devrimi'nin ülkeye yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Türkiye,

³¹¹ A.g.e., ss. 3-4.

³¹² Ahmet Emin Dağ, *Şii Sünni İlişkileri, Güç Mücadelesinin Anatomisi*, 2019, s. 4.

³¹³ A.g.e., s. 35.

devrimi İran iç işleri ve siyaseti özelinde değerlendirmiş ve müdahaleden kaçınmıştır. Buna bağlı olarak Devrimden çok kısa bir süre sonra 13 Şubat 1979 tarihinde Türkiye İran'da kurulan yeni rejimi tanıdı. Türkiye'nin İran İslam devrimine yönelik tutumu ülkenin kendi kaderini kendi tayin etmesi yönünde oldu.³¹⁴

Diğer taraftan Türkiye İran'ın toprak bütünlüğünün korunmasından yana olmuştur. Çünkü farklı bir yaklaşım İran İslam Cumhuriyeti'nin SSCB ile yakın ilişkiler içerisine girmesine neden olabilirdi. Türkiye, böyle bir sonucun kendi bölgesel varlığı ve çıkarları adına bir tehdit anlamını taşıdığını hissetmiştir. Bu nedenle Türkiye devrim süreci ve sonrasına müdahale etmemiş, aynı zamanda yeni rejime olumlu bir yaklaşım sergilemiştir. Türkiye'nin bu yaklaşımı sergilemesinde ekonomik çıkar ilişkileri de belirleyici bir unsur olmuştur.³¹⁵

Dönemin Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün Cumhuriyet Senatosu'nun 18 Ocak 1979 tarihindeki 27'nci birleşiminde Türkiye'nin İran'da yaşanan gelişmelere olan yaklaşımını şu şekilde ifade etmiştir:

“İran'daki gelişmeleri üzüntüyle ve kaygıyla izliyoruz. Dost ve kardeş İran halkının bu sıkıntılı dönemi mümkün olduğu kadar çabuk atlatarak esenliğe kavuşması samimi arzumuzdur. İran'da düzenin ve istikrarın bir an önce kurulması İran halkının yararına olduğu kadar bölge barışının da çıkarına olacaktır. Bizim görüşümüze göre İran'la ilgili olarak iki ilke son derece önemlidir: Ülke bütünlüğünün korunması ve ayrıca içişlerine karışmamak. Türkiye tarihten gelen dostluk ve kardeşlik bağlarıyla bağlı bulunduğu İran halkının kendi özlemlerini yansıtan bir düzeni kurabileceğine inanmaktadır ve İran halkı ile işbirliğini sürdürmeyi ve geliştirmeyi arzu etmektedir.”³¹⁶

Devrim sonrasında ise Türk İran ilişkilerinin nasıl bir yol izleyeceği merak konusu olmuştur. Devrim, Türkiye'nin İran üzerinde farklı değerlendirmelerini ortaya çıkarmıştır. Laik devlet ilkesine aykırı bir bütünselliğe sahip olan İslam Devrimi, şeriat sistemini savunan ve bu sistemin İslam ülkelerinde etkin olmasını amaçlayan bir hareket olmuştur. Bu bakımdan İran devrimi sonrası oluşturulan yeni İslam Cumhuriyeti ile Türkiye Cumhuriyeti devletlerinin uluslararası ilişkilerinin bozulacağı yönünde genel

³¹⁴ Tanış Bleda, *Maskeli Balo*, İstanbul 2000, İstanbul, s. 107.

³¹⁵ Ömer Faruk Görçün, 1979 İran İslam Devrimi Sonrası Türk-İran İlişkileri, Yüksek Lisans Tezi, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2006, s. 72

³¹⁶ *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 27. Birleşim, Cilt: 40 Toplantı: 18, 1979, s. 170.

bir anlayış hakim olmuştur. Ancak iki ülke arasındaki ilişkiler olumlu yönde devam etmiştir.

İlişkilerin sorunsuz bir şekilde sürdürülmesinin temelinde iki ülkenin karşılıklı çıkar anlaşmalarına dayanan nedenler söz konusu olmuştur. Türkiye'nin İran için bir geçiş noktası olması ve önemli lojistiğin transfer üssü olması, Batı ile ilişkilerinde problem yaşayan İran'ın Türkiye üzerinden bu iletişimi sağlaması ve buna ek olarak pragmatik kaygılar güttüğü bir ülke ile problem yaşamamak istemesi nedeniyle İran, Türkiye ile ilişkilerinde uzlaşma yolunda ilerlemiştir.³¹⁷

İki ülke arasındaki etkileşimde karşılıklı gözetilen çıkar ilişkilerine bağlı olarak bir problem yaşanmamıştır. Ancak İran'ın devrim ihracı politikası, İran'daki yaşanan iç karışıklığın Türkiye'ye de sıçrayabileceği düşüncelerini ortaya çıkarmıştır. Devrim ihracı, Müslüman dış ülkelerde de İslam devrimi ilkelerinin geçerli olmasına yönelik bir eğilimi barındırmaktadır. Humeyni'nin bu anlamda gerçekleştirmiş olduğu söylem ve girişimler modern bir yapıya ve laik bir yönetim şekline sahip olan Türkiye'de İslamcı kesimin olumsuz bir etki yaratabileceği endişelerini ortaya çıkarmıştır.

Cumhuriyet Senatosu üyesi Fahri Özdilek 25 Nisan 1979 tarihinde yapılan TBMM Birleşik Toplantıları'nın 7. birleşiminde oluşan gelişmelere karşı İran'da henüz bir güven ortamı yaratılamadığını ve oluşan iç karışıklığın komşu ülkelerle birlikte Türkiye'ye de etki edebileceği endişesini taşıdığını belirtmiştir:

“Son günlerde ehemmiyetli olan olay, komşu memlekette gelişen bir durumdur. Bilindiği gibi Şah'ın İran'dan uzaklaşması karşısında halkın desteğini sağlamak üzere girişilen rejim sempati ile karşılanmış olmasına rağmen, henüz İran'da ülkenin bütünlüğünü güvence altına alacak bir durum gelişmemiştir. Komşu bölgede şeriatçı bir idareden güç alan ümmetçi bir devlet yapısının ortaya çıkması bütün dünyada Orta Doğunun yeni olaylara sahne olacağı kanısını da yaratmıştır. Dikkatle göz önünde bulundurulacak bu konunun ülkemize de sıçrayabileceği hakkında düşüncelere yol açtığı da görülmektedir. Yurdumuzda yıllardan beri devam eden anarşi ve terörizmle yaratılmak istenen hükümet bunalımı, dış ülkelerde gereksiz yere Türkiye hakkında kaygıların artmasına da etken olmuştur.”³¹⁸

³¹⁷ Ünal Gündoğan, 1979 İran İslam Devrimi'nin Ortadoğu Dengelerine Etkisi, *Ortadoğu Analiz*, Haziran 2011, 3(30), s. 69.

³¹⁸ *TBMM Tutanak Dergisi*, Birleşik Toplantı, Cilt: 1, Toplantı: 18.

Sinkaya ise İran'daki bu gelişmelerin Türkiye'deki laik sistem savunucularını oldukça rahatsız ettiğini belirtmektedir. İran'da İslam Cumhuriyeti ilan edilerek laik ve Batılılaşmaya yönelik Pehlevi reformlarının terk edilmesi ve bununla birlikte Humeyni'nin devrim ihracı politikasının ve İslam devleti kurmak için ayaklanma çağrılarının Türkiye'deki özellikle elit, seküler kesimde endişe uyandırdığını açıklamıştır.³¹⁹ Robert Olson da Türkiye'nin, İran İslami yönetimi konusunda endişelerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu endişenin temelini İslamcı akımların yaratmış olduğu hadisenin Türkiye'ye de bulaşma riski oluşturmaktadır. Aynı zamanda Olson, devrimin başarısız olması sonucunda oluşacak yönetim boşluğu ile İran'da Kürt devletinin kurulma ihtimalinin de Ankara'yı çok korkuttuğunu belirtmiştir.³²⁰

Bununla birlikte İran İslam Devrimi'nden sonra Türkiye'de devrimin İslami olup olmadığı tartışmaları da ortaya çıkmıştır. Devrimin, İslami bir hareketten çok siyasal bir hareket olduğu söylemleri yayılmıştır. Abdullah Yaman, bu dönemde İran Devrimi'nin İslami olmaktan ziyade siyasi bir hareket olduğunu belirtmiş, “eğer İslami bir devrimden bahsedilecekse bu, Şia kaynaklı bir hareket değil, Asrı Saadet kaynaklı bir hareket olmalıdır” ifadesini de kullanmıştır. Yazar, Türkiye'de Humeyni ve İran rejimine karşı bir özenmenin olduğunu ve bu durumun İslam bayraktarlığını, Şii-Fars bayraktarlığına kaptırmaya neden olunacağını belirtmektedir.³²¹

İran İslam Devrimine yönelik endişeler bu şekilde iken, Türk Siyasal İslamcılığının İran algısı ise 1979'dan sonra çok farklı bir yol izlemiştir. Sünnilik-Şiilik çatışma algısı bir tarafa bırakılarak ‘İslam birliği’ fikriyatı üzerinden Türk ve İran İslamcılığı, paralel bir işbirliği kanalı açarak laikliği ana sorun olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda Türkiye'de İslamcı kesimin İslami söylemlerinde İran'ın PKK'ya verdiği destek genellikle göz ardı edilmiş, Kürt meselesinin aslen bir ‘Kemalist sorun’ olduğu tezinden yola çıkarak, bölgede İmam-Hatip'lerin artırılması ile zaten bu meselenin çözüleceğine dair bir siyasi pozisyon ortaya konmuştur. İki ülke arasındaki mezhep ve milliyet farklılığının Siyasal İslam'ın birleştirici gücüyle ortadan kaldırılacağına

³¹⁹ Bayram Sinkaya, Turkey-Iran Relations After, the JDP, Institut Français D'études Anatoliennes, İstanbul 2019, s. 10

³²⁰ Robert Olson, *Türkiye- İran İlişkileri, 1979-2004: Devrim, İdeoloji, Sava, Darbeler ve Jeopolitik*, Ankara 2005, s. 11.

³²¹ Abdullah Yaman, *İran Devrimi İdeolojisi ve Humeyni*, İstanbul 1979, s. 139.

inanılmış, bu ortak paydanın iki ülkenin üzerinde bulunduğu bölge açısından olumlu bir sonuç yaratacağı düşünülmüştür.³²²

Bununla birlikte 1979 yılında gerçekleşen İran Devrimi Türkiye'deki İslamcı düşünce hareketinde yeni ufuklar açtı. Devrim coşkuları yaşanırken yüzlerce İslamcı genç bu coşkuyu yerinde yaşayabilmek için İran'ı ziyaret etti. Dönüşte de Türkiye'ye İran'daki gibi bir düzen getirmenin yollarını araştırmaya koyuldu. Bu süreçte, başta Humeyni olmak üzere birçok Ayetullah'ın kitapları çevrildi, ama Türkiye'de devrimci İslamcı düşüncenin yayılmasında en büyük rolü Ali Şeriatî'nin eserleri oynadı.³²³

Marksizm esinli Üçüncü Dünyacı ideolojinin zirvede olduğu 1960'lı yıllarda Paris Sorbonne Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gören Şeriatî, İran'da İslamcı hareketlerin içerisinde aktif rol oynadı. Şeriatî, İslâm'ı (özellikle onun Şii yorumunu) en devrimci din olarak görüyordu. Dolayısıyla Şeriatî, devrimin gerçekleşmesi için çabalayan önemli bir ismi oluşturdu. Devrimi din adamlarından ziyade, İslamcı aydınların öncülüğünde yoksul ve dindar İran halkının gerçekleştireceğine inanmış, bu bakımdan hayatını 'bilinçlendirme' faaliyetlerine adanmıştır. İslamcı gençler bu dönemde Şeriatî'nin sol esinli görüşlerine başvurarak mücadeleye girişmiştir. Bu devrimleşme süreci içerisinde İslamcı gençler, gelenekçi dindar kitlelerden daha da uzaklaşmıştır.³²⁴ Bulut, Ali Şeriatî'nin etkisini anlatırken "Ali Şeriatî, İslamcı gençlik üzerinde, sosyal bilimci olma özelliğiyle, edebiyatçı yanı sıra, hitabet gücüyle, kendini devrime adanması ve şehit olmasıyla, kısaca hayatının her yönüyle bir model olma anlamında derin etkilerde bulundu."³²⁵ İfadelerini kullanmaktadır.

Ali Şeriatî bu anlamda aydın ve alimlerin misyonunu açıklarken bu sınıfın dini ihya etmek ve oturtmak için din ile mücadele etme gayreti ve bilincine sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Şeriatî'ye göre bu hedef ancak halkın katılımıyla gerçekleşecektir. Halk, dini vicdan bilincine sahip olmalı, tevhidin gerçek anlamını

³²² H. Akın Ünver, İslamcı Söylemde Değişen İran Algısı ve Türk-İran İlişkilerinin Geleceği, *Ortadoğu Analiz*, 2013, 5 (52), 63-70, s. 64

³²³ Sami Oğuz, Ruşen Çakır, *Hateminin İranı*, İstanbul 2000, s. 260

³²⁴ A.g.e., ss. 60-261.

³²⁵ Yücel Bulut, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, s. 924

kavramalıdır. İnsanlar ancak bu şekilde, materyalistlerin haklı olarak ifade ettikleri cehaletin ve korkunun ürünü olan dinden kurtulup tevhid dinine kavuşabilirler.³²⁶ Şeriatî'nin bunun gibi daha birçok uyanışı ve harekete geçmeyi ifade eden söylemleri çeviri yoluyla Türkiye'deki İslamcı gruplara da ulaşmış ve onlarda devrime karşı bir sempati duygusu uyandırmaya başlamıştır.

Buna bağlı olarak İslamcı hareketler, İran'da gerçekleşen İslam Devrimi'ni bir uyanış hareketi olarak algılamak, Türkiye'de devrimin tehlike olarak algılanması daha da güçlenmiştir. Kerim, Türkiye'nin devrimi bir tehlike olarak algıladığını ve İran'dakine benzer bir kıpırdanmanın Türkiye'de de olmasının büyük tehlikeler doğuracağını düşündüğünü belirtmektedir. Türkiye, resmi ideolojisi ve kurumlarına hâkim olan siyasal eğilim nedenleri ile birçok ülke gibi İran'daki harekete karşıdır.³²⁷ Buradaki karşıtlık İran'ın devrim hareketine değil, devrimin diğer Müslüman ülkelerde de etkin olmasını hedefleyen devrim ihracı politikasına yönelik bir karşı çıkıştır. Dolayısıyla Türkiye'de İslamcı hareket, İran İslam Devrimi'ni, İslamcılığa ivme kazandıracak bir unsur olarak değerlendirirken özellikle laik, seküler kesim, devrimi Türk siyasal yapısına aykırı bir hareket olarak değerlendirmiştir.

Bu noktada İran İslam devrimi sonrasında yerel ve bölgesel dinamiklere bağlı olarak üç temel problemin, Türkiye'nin endişe duymasına neden olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, İran Devrimi'nin etkisiyle İslamcı hareketlerin Türkiye'de güç kazanmaları ve şeriata dayalı bir rejim kurarak Türkiye'nin laik rejimini tehdit etmeleri ihtimalidir. İkincisi, devrim sonrası İran'da devletin gücünü kaybetmesi ve bunun sonucunda İran topraklarında otorite/güç boşluğundan faydalanarak kurulacak bir Kürt Devleti'nin Türkiye'de yaşayan Kürtlere de ilham vereceği endişesidir.³²⁸ Bir diğer endişe ise İran Sovyet ilişkisine dayanan bir husustur. İran devrim sonrası ABD etkisinden çıkmıştır. Bu durumun İran'ın Sovyet etkisi altına girebileceği ihtimalini doğurması Türkiye'yi endişeye sürüklemiştir. Bu dönemde Türkiye'de sağ-sol çatışmaları yaşandığından bu endişe, Türkiye için önemli bir unsur olmuştur. Buna bağlı olarak Kürt ayrılıkçılığı, komünizm tehdidi ve İslamcı akımlar olmak üzere bu üç

³²⁶ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 2018, s. 53.

³²⁷ Mehmed Kerim, *İran İslam Devrimi*, İstanbul 1979, s. 302.

³²⁸ Robert Olson, *Türkiye- İran İlişkileri, 1979-2004*, s. 1

endişe, Türkiye açısından devletin güvenliğine ve toprak bütünlüğüne karşı İran kaynaklı yaşanabilecek olası tehditler olarak algılanmıştır.³²⁹

3.2.1. Türkiye’de İslamcılık ve Laiklik Kutuplaşması

1970’li yıllardan itibaren İslamcı hareketler büyük bir ivme kazandı. Bu ivmeyi sağlayan en büyük oluşum ise 1979 İran İslam Devrimi olmuştur.³³⁰ İran devrimi din adamının etkin bir şekilde rol oynadığı tek İslamcı ve ideolojik bir hareket olmuş ve devrim, Batılı yazarlar tarafından radikal aydın sınıfı ve fundamentalist din adamlarının ilk kez görülen ittifakıyla yönetilmiş ve üçüncü dünyacı bir hareket olarak nitelendirilmiştir.³³¹

Devrim, Türkiye’deki Siyasal İslam hareketine ivme kazandırmıştır. İslami bir yönetim şeklini öngören İran Devrimi, Türkiye’de de gerçekleşme ihtimalini gündeme getirmiştir. Türkiye’de 1945’li yıllardan sonra daha demokratik bir atmosfer kazanarak siyasal alanda ilerlemeye çalışan İslamcılar, devrimin başarılı bir şekilde sonuçlanmasını büyük bir ilgiyle karşılamış ve Türkiye’de de bir İslam devleti kurma düşüncesi İslamcıları heyecanlandırmıştır. İslamcılar devrim sonrası Türkiye’deki muhafazakâr, dindar kesimin ilgisini kazanmak adına devrimi Şii içeriğinden soyutlayarak Sünni topluma uyarlama çabalarına girmiştir.

Büyük bir moral kazanan İslamcılar, İslami sistemi kurma çabalarını hızlandırmış ve gençlerden oluşan MSP öncülüğünde mitingler düzenlenmiştir.³³² Bu durum MSP’nin kapanmasına neden olan Konya Mitinginde çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmıştır. MSP’nin sertleşen tavrı yapılan boykotlar ve şeriat yanlısı açıklamalarla ortaya konulmuştur. Mitingde İstiklal Marşı okunurken bir grubun yerinden kalkmayarak protesto etmesi Türkiye’de siyasal İslamcı bir partinin rejim karşıtlığını ve yeni bir rejim isteği çağrılarını ortaya çıkarmıştır.³³³

³²⁹ Nail Elhan, İran Devrimi’ni Okumak: Türkiye’de Basılan İran Devrimi Konulu Kitaplar, *Mülkiye Dergisi*, 43(4), 707-730, s.712

³³⁰ Abdurrahman Arslan, *İslami Hareket “21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar”*, İstanbul, 1996, s. 32

³³¹ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Cüneyt Akalın, (Çev.), İstanbul, 1994, s. 221.

³³² Doğan Duman, “İslamcı Gençliğin Serüveni”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 95, Mart 1997, 57-73, s. 64.

³³³ Resul Türk, “Türkiye’de Siyasal İslam’ın Örgütlenme Faaliyetleri”, *Akademik Hassasiyetler*, 2(3), 99-131, s. 121.

İdeolojik düzeyde birbirlerini etkileyen iki ülke önce Osmanlı-Safevi ve Osmanlı-Kaçar devletleri arasında mezhepsel açıdan kimliklerin birbirleri ile ilişkili biçimde kurulmasına neden olmuştur. 20. yüzyıl başlarında ise İran'ın Türkiye modernleşmesinden ilham alması ile devam etmiş ve nihayet İran'da 1979 yılındaki devrim sonrasında Türkiye'deki İslamcı hareketlerin İran Devrimi'nden etkilenmeleri ile son bulmuştur. Bu etkileşim, Türkiye'de İran Devrimi'nden ilham alan bir siyasal "İrancı" İslamcı akımı ortaya çıkarmıştır.³³⁴

Bununla birlikte Türkiye'de İslamcılık hareketinin faaliyetleri birçok laik, seküler kesim tarafından şeriat olgusu ile ilişkilendirilmiştir. Türkiye'de laik kesimin büyük bir çoğunluğunda İslamcı hareketlerin temel amacının laikliği ortadan kaldırarak yerine şeriatı koyacak bir sistemi kurmaya çalıştıkları gibi ortak bir algı söz konusudur. Bu noktada İslamcı partilerin kuruluşu ile birlikte kaygılar artmış ve İran İslam Devrimi bu kaygıyı fitillendiren temel unsur olmuştur. İslam Devrimi, Türkiye'deki İslamcı hareketlere bir örnek teşkil ettiği ve Türkiye'de de bir İslam Devrimi oluşmasına yol açacağı endişesini ortaya çıkarmıştır.

İslam Devrimi Şii bir toplumun çoğunluğu oluşturduğu bir merkezde ortaya çıkmış ve devrim de ilkelerini bu mezhep doğrultusunda oluşturmuştur. Devrimin İslam devleti kurma fikri Şiiliğin radikal İslam boyutuyla birleşince Müslüman dış ülkelerin siyasi cepheleri bu devrime karşı bir duruş sergilemiştir. Olivier Roy'un da ifadesine göre, çağdaş İslamcılık selefilığe göre bir süreklilik ama aynı zamanda bir kopukluktur. İslamcılar genellikle kaynaklara dönüş ve içtihad hakkını talep konularında hemfikirdirler ancak üç noktada İslamcılar ulema fundamentalizminden ve selefilikten ayrılırlar. Bunlar siyasal devrimcilik, şeriat ve şeriatı kapsayan konulardır.³³⁵ İslamcılar dahil devrimcilik ve şeriat konularında hemfikir olamazken siyasal İslamcılık düşüncesinin şeriat ile özdeşleştirilmesi İslamcılık hareketi ve fikri yapısının kapsamını daraltmıştır. Laik yönetim ilkesinin benimsendiği Türkiye'de İslam Devrimi özellikle rejim yanlısı seküler kesim tarafından Türk toplumsal yapısına uzak bir oluşum olarak

³³⁴ Nail Elhan, "İran Devrimi'nin Türkiye'de Yansımaları: "İrancılık" ve "İrancı" İslamcılık", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 3(2), 28-57, 2016, s. 31.

³³⁵ Kadir Canatan, "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentealizm ve İslamcılık", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 12, İstanbul, Güz 1995, 49-65, s. 61.

değerlendirilmiştir. Ancak Türkiye’de İslam devleti kurma isteği ve özlemi tarihsel akış içerisinde azınlık bir kesim tarafından da olsa her zaman desteklenen bir konu olmuştur.

Bu kesimin İslamcı partiler içerisinde örgütlenerek partilere oy kazandırma işlevini sağlamaları karşılıklı çıkar ilişkisini ortaya çıkarmış ve İslamcı partiler, bu grupların devrim ve şeriat yanlısı faaliyetlerine destek vermiştir. Ancak imrenilen İran devleti, üzerinde taşıdığı yoğun Şii damgası nedeniyle Sünni bir topluma model oluşturabilmekten uzaktı. Ayetullah Humeyni’nin geliştirerek İran devletinin temeli haline getirdiği velayet-i fakih anlayışı, bir din adamları hiyerarşisi gerektiriyordu. Fakat Sünni İslam, ruhbanlığı reddetmekle birlikte din adamlarını belli bir hiyerarşi içerisine sokabilmenin imkânsızlığına dayanan bir mezhepti. Bununla birlikte Türkiye’de rehber/imamın Türkiye’de nasıl ortaya çıkacağı ya da çıkartılabileceği de başlı başına bir sorundu. Taha Akyol Şiilik ve Sünnilikte ulemaya biçilen rol ve değer tarihsel birikim ile iki farklı ülkede iki farklı devlet modelini ortaya çıkardığına işaret etmektedir. Buna göre Şiilikte İmam’ın yanılmaz kabul edilmesi, İmam’ın genel vekili olarak kabul edilen ulemaya da aynı özelliğin atfedilmesine yol açmıştır. Sünnilikte ise ulemanın sadece dini bilgi sahibi insan olarak görülmesi ve devlet memuru statüsünde yer alması farklı sonuçları ortaya çıkarmıştır. Bu farklılık İran’da teokratik cumhuriyete, Türkiye’de ise laik cumhuriyetin kurulmasına yol açmıştır.³³⁶

Buna rağmen 1980’lerin başında bir grup İslamcıların geliştirmiş olduğu demokrasi karşıtı söylemleri dindar kitleler tarafından ilgi ve sempatiyle karşılanmıştır.³³⁷ Ancak İslamcı siyasetçiler bu sistemin Türkiye’de kurulamayacağını bilincinde olarak ilerlemeye devam etmişlerdir. Dolayısıyla Türkiye’deki İslamcılık hareketinin faaliyetleri elit ve seküler kesim tarafından İran İslam Devrimi hareketi çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu durum iki farklı kesimde bir tartışma ve kaos ortamını yaratmıştır. Bu noktada tartışmanın önemli bir tarafı olan Türkiye’deki laik elitist sistem savunucuları ve sekülerleşen toplumun, tarihsel süreç içerisindeki fikrîsel yapısı ve kaynağının açıklanması da önem taşımaktadır.

³³⁶ Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 161.

³³⁷ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, s. 114.

Öncelikle Türkiye, siyasal sistemi teokratik sistemin özelliklerini içeren Osmanlı mirasını taşıırken aynı zamanda laik ve demokrasiyi de benimseyen tek İslam ülkesi olması nedeniyle din ve devlet işlerinde zaman zaman kargaşalıkların yaşandığı gözlemlenmiştir.³³⁸ Bu tartışmaların temeli geleneğe dayanan bir yapıyla açıklanabilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu, içerisinde askeri ve reaya olarak ayrılan iki farklı toplumsal sınıfı barındırmıştır. Askeri kesim, padişahın kendisine yürütme yetkisi tanıdığı saray memurları, mülki memurlar ve ulemayı içerisine alan ve bürokratik geleneğin temsilcisi olan bir kesimdir. Reaya ise yönetme sürecine katılmayan, vergi veren Müslüman ve Müslüman olmayan sınıflardan oluşmuştur. Bu bürokratik yapı devşirme sistemiyle oluşturulmuş ve yapıyı oluşturan kesim geniş yetkilere sahip olmuştur. Fatih Sultan Mehmet, yeniçerilerin sayısı maaşları ve eğitimleri gibi koşullarını iyileştirerek hiyerarşik bir yapıya sahip olan bu bürokratik sınıfı inşa etmiştir.³³⁹ Yönetim mekanizması içerisinde yer alan bu sınıf padişaha ve tebaaya hizmet etmek için oluşturulmuşken³⁴⁰ 17. yüzyılda İmparatorluğun gerilemesiyle birlikte yönetim sistemi içerisindeki elitler artık padişaha değil, devleti sahiplenerek devlete hizmet etmeye başlamışlardır.³⁴¹ Devlet ile özdeşleşen askeri kesim, İmparatorluğun zamanla gücünü kaybetmesiyle birlikte sahip olduğu yetki ve gücü kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak devletin gerçek sahipleri rolünü üstlenmişlerdir. Devlet adına ancak halka rağmen fikirselsel bir yapı ile hareket etmeye çalışmışlardır.³⁴²

Mardin merkez-çevre kuramında bu fikri yapının detaylarını ele almıştır. Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısını araştırmak amacıyla gerçekleştirmiş olduğu kuramı derin bir analiz barındırmaktadır. Mardin, bahsedilen ve merkezde konumlandırılan bürokratik kesimin, merkezin dışındakileri kontrol etmeye çalıştığını ifade ederek³⁴³ çevreyi potansiyel bir tehdit olarak algıladığını belirtmektedir.³⁴⁴ Bu bakımdan merkez, çevre üzerinde değiştirici ve şekillendirici bir rol üstlenmiştir.

³³⁸ Duman, "Türkiye'de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri", s. 285.

³³⁹ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, ss. 46-47

³⁴⁰ Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 59.

³⁴¹ A.g.e., s. 70

³⁴² Alper Mumyalmaz, *Darbeler Tarihi Siyaseti Sosyolojisi*, Ankara 2020, s. 6

³⁴³ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, İstanbul 2009, s. 37.

³⁴⁴ A.g.e., s. 62.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden bu bürokratik gelenek, yeni devletin kuruluş ideolojisine etki etmiş ve devlet ile toplumun ilişkisini belirlemede etkin rol oynamıştır. Seçkin sınıfın elinde bulunan siyasetin tek taraflı meşruiyeti, toplum üzerinde vesayetçi bir yaklaşımla, tepeden inmeci (jakoben) bir tarzda işlev kazanmıştır. Cumhuriyet döneminde vesayetin ideolojik çerçevesini oluşturan Kemalizmle laik ve modern bir ulus inşa edilmeye çalışılmıştır.³⁴⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından kurulan yeni Türk devleti, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını sağlamak amacıyla laiklik ilkesini benimsemiştir. Laiklik büyük ölçüde 1930'lardan sonra, ulusal bir Türk kültürü ve kimliği yaratma çabalarının bir sonucu olarak Türk siyasal hayatına dâhil olan bir kavramdır.³⁴⁶ Laiklik en genel tanımıyla, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamını taşıırken, daha açık bir ifadeyle devletin dini siyasal atmosferden uzaklaştırması ve kişinin sosyal hayatının içerisinde yer alan kişisel inanç özgürlüğünde muhafaza edilmesi anlamını taşımaktadır. Karpas'a göre ise laiklik, yürütme yetkisinin tek bir güçte toplanması amacını taşıyıp, milleti dinsel fikirlerden uzaklaştırıp siyasal bir topluluk haline getirmeyi amaçlayan bir araç olmuştur.³⁴⁷

Türköne, Cumhuriyet'i kuranların dini toplum içerisinde sürüp çıkarmak için laikliğe başvurduklarını belirtmektedir. Türköne'ye göre laiklik, İslam'ı devlet ve toplum dışına itmenin yanı sıra Türkiye'de yeni bir din yaratma gayretine dönüştü. Bunun en açık örneğinin Cumhuriyetçi şairlerin "Atatürk Ekber, Atatürk Ekber" ve "Kabe Arabın olsun bize Çankaya yeter" türü şiirlerinde de yer aldığını belirtmektedir.³⁴⁸ Bu yaklaşımlar laikliği kutsayan bir ideolojik yapıyı ortaya çıkarmıştır. Dewison ise Kemalistlerin İslam karşısında bir yönetim ve denetleme yapısını kurumsallaştırdığını belirtmektedir. Bu nedenle Türkiye'de laiklikle bağlantılı politikalar uygulamalar ilişkiler ve kurumlar, devlete ve Türk Milli geleceğinin tanımına yönelik kontrolü ele geçirme fikrinden yola çıkarak oluşturulmuştur.³⁴⁹

³⁴⁵ Mumyılmaz, *Darbeler Tarihi Siyaseti Sosyolojisi*, s. 8.

³⁴⁶ Karpas, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s.239.

³⁴⁷ A.g.e., s. 241.

³⁴⁸ Türköne, *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, s. 68.

³⁴⁹ Andrew Devison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul 2012, s. 306

Laiklik, dinin devlet ve toplum içerisinde uzaklaştırılmasını öngörerek işlev kazanmış ve bunu yaparken dini suçlayıcı bir misyon edinmiştir. Devleti çöküşe götüren nedenin kaynağı olarak din gösterilmiş ve bu nedene bağlı olarak gelişen laiklik ilkesi toplumu modernleştirme hizaya sokmayı ve topluma çeki düzen vermeyi hedeflemiştir. Çağdaşlığın özünde, bilimsellik ilkesinde de söylendiği gibi din ile bilimin işlevselliğinin farklılaştırılması ve dogmaların toplum hayatından uzaklaştırılması süreci vardır.³⁵⁰ Bu yüzden laiklik yeni bir toplum inşa etme sürecinde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Laikliğin doğuş serüveni bu nedenlerle ortaya çıkmışken, Osmanlı'da sistemin bir parçası olan Siyasal İslam, doğal olarak devletten dışlanmış ve uzaklaştırılmıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası meclisteki tek parti olarak devletin laiklik ilkesine bağlı politikalarını benimseyen, temkinli bir teşkilattan oluşturulmuştur. Bu bakımdan yeni bir sistem olan Cumhuriyet, tüm bu planlamaları ve düzenlemeleri içeren bir rejim olarak doğmuştur.³⁵¹

Modern gelişmeler, yeni devletin kurulmasıyla, 1923'ten itibaren hız kazanmış, devlet hayatın en küçük noktasına kadar nüfuz etmekte olan dinin etkisini zayıflatmıştır. Hilafetin kaldırılması (3 Mart 1924), Şeyhülislamlığın ve Evkaf vekâletinin lağvı (3 Mart 1924), dini mahkemelerin kaldırılması³⁵² gibi gelişmeler devletin, dinsel hareketlerin oluşturacağı tehlikelere karşı aldığı tedbirler olmuştur. Atatürk'ün önderliğinde hayata geçirilen bu gelişmeler, Türkiye'de yepyeni bir devlet ve yeni bir toplum modeli oluşturmaya başlamıştır.

Kurulan yeni devlet sistemine karşı gerçekleşen İslamcı isyan hareketleri dönüşümü hızlandırmada büyük bir etken olmuştur. Şeyh Sait İsyanı, 23 Aralık 1930'da İzmir'in Menemen ilçesinde gerçekleşen ayaklanma olayı, laik düzen karşıtı hareketler olarak yorumlanmış³⁵³ ve İslamcı hareketlere karşı önemli tedbirler alınmasını gerekli kılmıştır. Aynı zamanda bu hareketler İslamcılığın devlet dışına itilmesine de neden olan temel unsurlardan olmuştur.

³⁵⁰ Ergin Sertel, Laiklik ve Türkiye'de Laiklik Sorunu. Yüksek Lisans Tezi, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas 2009, s. 37.

³⁵¹ Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 115.

³⁵² Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, ss.96-97.

³⁵³ Taner Zorbay, *Demokrat Parti Döneminde Din ve Devlet İlişkileri*, Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü*, 2016, s. 18

Bu durum siyasal alanda hızlı bir dönüşümü sağlamışken toplum da bu dönüşümden etkilenmiştir. Ancak Türkiye’de toplumun modernleşme serüveni, rejim politikalarının yanı sıra endüstrileşme sürenin bir parçası olarak kentleşme olgusuyla birlikte hız kazanmıştır. Endüstriyel kapitalizm süreci kendine ait değer ve kültürleri taşıyan geleneksel toplumun dönüşmesine neden oldu. Kapitalizm, rekabet ve serbest piyasa ekonomisini ortaya çıkararak feodal toplumun dine bağlı geleneksel yapısının çözülmesine ve şekil değiştirmesine neden oldu.³⁵⁴ Kapitalizmin başlatmış olduğu bu dönüşüm süreci din-toplum ilişkilerini de etkiledi. Kapitalizm bireye ve topluma daha fazla kar elde etme amacını aşıladı ve dolayısıyla toplumun değer ve tutumlarında değişimler meydana getirdi.

Kapitalizmin beşeri faaliyetle olan ilişkisi dolayısıyla insanı ele alan ve kuşatan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada din ve toplum ilişkisi değişimin gözlemlendiği temel dinamiklerdendir. Osmanlı Devleti’nde toplum, dinin kurallarıyla yönetildiğinden tamamen İslam’ı referans alan bir yaklaşım benimsemişken, bu yeni sistemle dünyaya açılmış ve insanın temel hedefi, ortaya çıkan yeni sisteme uyum sağlamak olmuştur. Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu İmparatorluk gücünü kaybettiğinden, feodalite yerini sanayileşmeye bırakmış, sanayileşme ise beraberinde modernleşmeyi de getirerek dünya ilişkilerini kendi ilkleri doğrultusunda yapılandırmıştır. Modernleşmenin getirdiği birçok ögenin İslam’la çatışması, Türkiye’de dindar toplum ile seküler toplum ayrımının oluşmasına neden olmuştur. Türk tarihinin dönüm noktası olan Cumhuriyet’in ilanı, eskinin tasfiye, yeninin inşa süreci başlamıştır. Böylelikle yeni bir devlet ve yeni bir toplum modeli yaratılmaya başlamıştır. Atatürk’ün yeni devlet tanımlaması “modern devlet” kavramıyla dile getirilmiştir. Modern ilkelerin benimsenmesiyle birlikte devlet, modernite ışığında şekillendirilecek ve burada din ikinci derecede bir role sahip olarak kişisel bir değer olmakla yetinecekti. Dolayısıyla din, devletten uzaklaştırılacaktı.³⁵⁵ Devletin seküler politikaları ve dini kişisel bir değer olma konumuna itiş toplumu zorlayıcı nitelikte gelişmeler olmuştur. Toplumun sekülerleşmesine uygun ortam hazırlayan bu gelişmeler, siyaseti çevreleyip, topluma uzanmıştır. Sekülerleşen yeni toplum, büyük bir göç

³⁵⁴ Volkan Ertit, Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1). 2014, s. 106.

³⁵⁵ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 121

dalgası olan kentleşme hareketi ile birlikte modernleşmeye daha da yakın bir konuma doğru ilerlemeye başlamıştır. Sanayileşmeyle birlikte fabrikaların kurulması ve fabrikaların köy hayatından uzak yerlerde kurulması, köylü toplumun kentlere doğru göç etmesine neden olmuştur. Kent hayatı köyün yaşam standartlarından tamamen farklı olan, dışa açılım, modernizme yakın değişen yaşam standartları ile değişen amaçların yer aldığı yeni yerleşim yerleridir. Kentin insan ve topluma sunduğu bu özelliklere bağlı olarak insanların geleneksel tutumlarında farklılıklar yaşanmış, buna bağlı olarak dine karşı olan düşünceleri de kent yaşamında değişime uğramıştır. Daha açık bir ifadeyle kentleşme sürecinin üç karakteristik özelliği dinin toplumsal gücünün azalmasına ve işlevlerinin zayıflamasına neden olmaktadır. Mobil halde olma, farklı alternatiflere sahip olma ve özel alana sahip olma. Kentleşme süreciyle kişilerin mobil halde yaşamaya başlamaları, kırsala kıyasla hemen her konuda daha fazla alternatifte sahip olmaları ve kırsaldaki yaşamlarının aksine kentlerde kendilerine ait özel alanlar yaratmaları, dinin sahip olduğu etki gücünü sınırlamaktadır.³⁵⁶

Modernleşme ve sekülerleşmeye neden olan tüm etken ve gelişmeler toplumda bölünmeleri yaratmıştır. Kentleşme ve sanayileşme bu oranın artmasında büyük etkisi olan iki farklı unsur olmuştur ve bu unsurlar dolayısıyla Türk siyasal ve toplumsal yapısı Batılılaşma ilkesiyle şekillendirilmiştir. Dinsel öğreti ve ilkelerin rehber niteliği azaltılarak modern ve dinden uzak yapılar Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren devlet ve toplum içerisine nüfuz etmiştir. Bu noktada siyasal ve toplumsal yapıda seküler bir alana kayış yaşanmıştır. İslamcı hareketlerin yükselişine ve İran İslam Devrimi'ne karşı geliştirilen endişe ve karşı çıkışların ana kaynağını oluşturan temel de bu zemin üzerine inşa edilen yapıyla ilişkilendirilebilmektedir. Türkiye'de bahsedilen laik ve seküler elit kesimin politik ve dini görüş kaynağı Osmanlı'dan bu yana gelişen Batılılaşma olgusuyla açıklanabilmektedir. Buna bağlı olarak İran İslam Devrimi'nin ardından İslamcı hareketlerin giriştiği eylem planlarına karşı çıkışın nedenleri böylelikle daha iyi anlaşılacaktır.

³⁵⁶ Volkan Ertit, *Sekülerleşme, Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Liberte Yayınları. Ankara 2014, ss. 171-172.

3.2.2. Laiklik ve Şeriat Tartışması

Türk Siyasal İslamcılığı İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinin ardından İran'a karşı çok farklı bir algı ile yaklaştı. İslamcılar için yarım binyıldır devam eden Sünnilik-Şiilik çatışması ikinci plana atılmıştır. Devrimle birlikte Türk ve İran İslamcılığında yakın ilişkiler ortaya çıkmıştır.

Bu noktada İran İslam Devrimi Türkiye'de iki farklı kesimin devrime yönelik iki farklı algısını ortaya çıkarmıştır. Türkiye'deki sol, laik bir düzenin savunucuları ve elit olarak adlandırılıp, politik güce sahip olan kesim, İran İslam Devrimi'ni, Türkiye'deki başta laik yönetim ilkesi olmak üzere modernleşme ve çağdaşlaşma hareketinin önünde ciddi bir tehdit unsuru olarak algılamıştır. Diğer yandan Türkiye'de özellikle çok partili hayata geçiş ile birlikte fikirsel anlamda daha özgür bir atmosfer kazanan ve sağ cenahta konumlandırılan İslamcı kesim tarafından ise İslamcılık hareketine ivme kazandıran bir oluşum olarak değerlendirilmiştir.

Öncelikle Türkiye'de İslamcı faaliyetlerin önünü açan DP'nin ardından İslamcı bir parti olarak kurulan MNP, içerisinde İslamcı değerleri yoğun olarak barındırdığı bir parti niteliğinde ortaya çıkmıştır. Ancak parti daha kuruluşundan itibaren laiklik ilkesi ile çatışan söylem ve eylemler barındırdığından kapatılma yoluna gitmiştir. Daha sonra yine Milli Görüş çatısı altında kurulan MSP ise doğrudan İslamcı bir parti olarak ortaya çıkmıştır. Partinin destek tabanını Türkiye'de köklü tarikat ve cemaat üyeleri oluşturmuş, bununla birlikte 1973 seçimlerinden anahtar parti olarak çıkan MSP, radikallerin birçok yorumunu sahiplenerek bu kesimden önemli miktarda kadro devşirmiştir.³⁵⁷ MSP'nin İslamcılık çatısı altında yürüttüğü faaliyetlerin radikal boyutu ve radikallerle olan temasları İran'da yaşanan devrim coşkularının Türkiye'de de yaşanmasına ve devrim fikrinin Türkiye'ye de yansımaya neden olmuştur.

Özellikle 1980'lerde Ortadoğu'da hızla yayılan ve Türkiye'de güçlenen radikal İslam ve özelde devrimci İran'ın ülke içindeki propaganda faaliyetleri laik Türkiye'de ciddi sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslamcı hareketlerin güç kazanması içeride laik rejimin muhafazası endişesini zorlarken, dışarıda Türkiye'nin özellikle İran

³⁵⁷ Oğuz, Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, ss. 259-260.

ile olan ilişkilerini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Rejimin korunmasına ilişkin endişeler, Türkiye'nin Avrupa ile olan ilişkilerini de etkilemiş ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'nden dışlanması problemini ortaya çıkarmıştır. Bu durumun nedeni ise ülkedeki İslamcı hareketlerin yükselişi ve bunun sonucu olarak Türkiye'nin Batı bloğundan koparak daha 'oryantal' bir görünüme dönüşmesine neden olmasına bağlanmıştır.³⁵⁸ İslamcı akımın 1980'lerde hızlı yükselişi özellikle liberal muhafazakâr ANAP iktidarının dinsel fikir ve eylemleri normalleştirme politikasının da eklemlenmesiyle Kemalistlerin kaygılarını arttırmış, Kemalistler, gericiliğin (irtica) gelişmesi karşısında büyük endişe duymuşlardır.³⁵⁹ Ancak 1980'de İslamcı bir parti olarak faaliyet sürdüren MSP, 1980 darbesiyle birlikte yine laik sistem karşıtı faaliyet sürdürmekten yargılanarak kapatılmıştır. Daha sonra ortaya çıkan RP ise Türkiye'de laiklik ve şeriat tartışmasının daha yoğun ve keskin yaşanmasına neden olan bir parti olarak ortaya çıkmıştır.

1994 seçimlerinde RP'nin İstanbul'da 17 ilçenin belediye başkanlığını kazanması çağdaş laikler ve Atatürkçüler ve diğerlerinin tepkisine yol açmıştır. Bu durum karşısında RP'ne karşı örgütlenen bir mücadele grubu oluşturulmuştur.³⁶⁰ Laiklik tartışmaları sürerken RP'nin icraatları bu tartışmaların önüne geçmiştir. Başarılı atılımlar gerçekleştiren parti, ilgileri üzerine toplamıştır. Ancak RP'nin ortaya çıkan tartışmalardan dolayı imaj sorunu oluşmuştu. Bu yüzden RP, 10 Ekim 1993'te 4. Büyük Kongresinde yapacaklarını 9, yapmayacaklarını 12 madde halinde sıralama gereksinimi duydu.

- “1- Temiz Yönetim
- 2- Milli görüşe dönüş
- 3- Manevi Kalkınma
- 4- Adil Düzenin kurulması
- 5- Yönetimin Merkeziyetçilikten kurtulması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi
- 6- Devletin ekonomik faaliyetleri bırakması ve asli görevlerine dönmesi
- 7- Güvenlik reformu
- 8- Adliye ve hukuk reformu
- 9- Çevre ve doğal denge tahribinin önlenmesi”

Erbakan RP hakkında yanlış tanıtmaya ve tanımlar başlığı altında yapmayacaklarının listesini ise şu şekilde belirlemiştir.

- “1- RP yasakçı bir partidir.

³⁵⁸ Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, s. 161.

³⁵⁹ Bora, *Cereyanlar*, s. 180.

³⁶⁰ Çakır, *Milli Görüş Hareketi*, s. 554.

- 2- RP iktidarda hürriyetleri kısıtlar
- 3- RP dar kadrocu bir anlayışa sahiptir.
- 4- RP laikliğe karşıdır.
- 5- RP demokrasiye karşıdır.
- 6-RP sakallı ve takkelilerin partisidir.
- 7- RP İran tipi bir yönetim getirir.
- 8- RP iktidara gelirse askeri bir müdahale olur.
- 9- RP iktidarının ardından Batılı ülkeler, dış yardım ve kredileri keserler, baskılarını arttırmaları, ambargo uygularlar.
- 10- RP iktidarında ABD ve Batılı ülkelerle ilişkiler bozulur.
- 11- RP iktidara gelince ekonomik durum bir kargaşaya girer.
- 12- RP devletçi bir tatbikat yapar.”³⁶¹

Erbakan, partisinin icraatlarını eşitlik, adalet ve rejim karşıtlığından uzak bir politika ekseninde tanımlamaya çalışmıştır. Özellikle laiklik ilkesin herhangi bir karşıtlık beslemediğini açıklarken hedef listesinde İran tipi devlet modelini dışlamış ve laik demokratik bir yönetim modeli izlediğini yansıtmıştır. Fehmi Çalmuk, Erbakan’ın cihadı başlığı altında zaten Erbakan’ın İslam anlayışının yerli İslami kaynaklara dayandığını, diğer ülkelerdeki İslami kaynakları referans göstermediğini, orada cemaat önderi olmuş alimlere pek rağbet etmediğini belirtmektedir.³⁶² RP, daha önceki Milli Görüş Partilerinin kapatılmasını göz önünde bulundurarak yeni partinin tanıtımını özenle oluşturmaya çalışmış ve muhalefetin tepkilerini almamaya dikkat etmiştir.

Ancak Çakır’a göre RP’nin geleneksel tabanının önemli bir bölümüyle partiye 80’li yıllarda katılan gençlerin ciddi bir kesiminin “laik diktatörlük” diye tanımladıkları rejimi alaşağı etmek istedikleri de tartışılmaz bir gerçektir. RP’nin tabanındaki bu laiklik düşmanlığı, iktidara yaklaştıkça dış görünüş açısından yumuşamakta, ama içten içe kabarmaktadır ve sınırlı İslamileştirme operasyonlarıyla yatıştırılması zor olacağına benzemektedir.³⁶³ Tabanın yaratmış olduğu laiklik karşıtı görünüm, muhalefetin yaklaşımlarını etkileyen önemli bir unsur olmuştur. Ancak RP’nin asıl amacının laiklik karşıtlığından ziyade iktidarı ele geçirme olduğundan pek de bahsedilmemiştir.

RP aslında laik sistem karşısında tehlike oluşturan bir parti değildir. RP’nin bir tehdit unsuru olarak anlaşılması bu partinin Türk siyasi tarihinde yeterince anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Çakır, bunun temel nedeninin hakim medyadan kaynaklandığını belirtmektedir. Medya Türkiye’deki İslami hareketliliği anlamaktan

³⁶¹ A.g.e., ss. 555-557.

³⁶² Fehmi Çalmuk, Necmettin Erbakan, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık, s. 565.

³⁶³ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, s. 87.

hep korkmuştur. Çünkü İslamcıları anlamaya çalışırken kendi meşruiyetlerini, var oluşlarını tehlikeye atmaktan korkmaktadır. En çok da RP'yi ele aldıkları takdirde onun güçleneceğinden korkmuştur. Bu bakımdan medya RP'nin faaliyetlerini yansıtmaktan uzak durmuştur. Nitekim hâkim medyanın kimi güçlü isimleri ve “çağdaş yaşamı savunan” kesim, RP'lilere özellikle televizyon kanallarında söz hakkı verilmesini, onlara “normal insan muamelesi” yapılmasını sık sık “düşmanın ekmeğine yağ sürmek” olarak niteleyip eleştirmişlerdir. Örneğin bir kanalda Ali Sirmen ve Prof. Toktamış Ateş, Atatürk'e hakaret ettiği iddiasıyla yargılanan RP eski İstanbul Milletvekili Hasan Mezarıcı'ya “fazla nazik” davranmakla eleştirilmiştir.³⁶⁴

Ancak RP medyanın göstermiş olduğu bu ilgisizliği tek başına yenerek onun yaratmış olduğu krizi fırsata çevirmiştir. Medyadan uzak kalan RP, halk tarafından daha cazibeli bir parti olarak algılanmış³⁶⁵ ve solun hâkimiyetinde olan medyanın kaygıları aslında dolaylı yoldan RP'ni etkileyici kılmıştır. Sayarı, Türkiye'de Kemalist aydınların, dinsel çıkarların meşru bir baskı grubu oluşturabilmesini kabul etmediğini ve siyasal mekanizmayı denetleyen güçler arasında özellikle dinin yer almasını istemediğini belirtmektedir. Sayarı'ya göre Türk siyasal yaşantısının dinsel boyutu Kemalist elit tarafından abartılmıştır ve belki de bir ölçüde bu boyutun gereğinden fazla önem kazanmasına neden olmuştur.³⁶⁶

Davut Dursun, tam da bu noktada sol kesimin RP'ne karşı geliştirdiği kısıtlamalar ve engellere rağmen partinin Türkiye'de büyük bir başarıyı elde ettiğini belirtmektedir.

“RP tüm Türkiye'nin Partisi olmuştur. Son gelişmeler bunu göstermektedir. Diğer partiler ve malum çevreler bu sosyolojik gerçekleri görmek istememekte gelişmeleri çarpıtarak RP'nin önünü kesmektedir. Önceleri RP ve adaylarını yok sayıyorlardı bu tutumun aleyhlerine bir gelişmeye sebep olduğu anlaşılınca şimdi açıkça bir hedef olarak seçip akıl almaz yöntemlerle yıpratmaya çalışmaktadırlar. Bu yöntemin de ters bir etki yaratacağını unutuyorlar. Seçim gününe kadar daha pek çok karalama ve suçlama yapılacağı anlaşılıyor. Devletin başbakanı bile şantaj kokan cümleler sarf etmekten sakınmamaktadır. Refah Partisi'nin ve dolayısıyla İslam ve gelenekten yana olan kesimin mahalli yönetimlerde iktidara gelmesi, şimdiye kadar kamusal rant alanlarının başında oturmakta olan çevreleri fazlasıyla tedirgin etmiş benzerdir. Bu toplumsal değişim ve dönüşümden başka bir şey değildir; ama meşruiyet temelleri ve güçleri sarsılan kesimler bunu çarpıtarak konuyu bir devlet,

³⁶⁴ A.g.e., s. 14.

³⁶⁵ A.g.e., s. 17.

³⁶⁶ Binnaz Sayarı, “Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 33 (1), 1978 s. 174.

cumhuriyet, laiklik, Atatürkçülük ve sözde çağdaşlık sorunu olarak ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Milletvekili bile olmayan Başbakan Yardımcısı ‘kentleri cumhuriyet düşmanlarına bırakmayın’ diye demeç verebilmektedir. Hiç kimsenin konuyu saptırmaya hakkı yoktur; Türkiye’de bir cumhuriyet sorunu yoktur ve ileride de olmayacaktır. Ülkemizde ne monarşi yanlısı, ne de sultanlık taraftarı bir kitle vardır. Osmanlı hanedanına mensup olanlar bile cumhuriyetten yanadırlar. Bütün mesele devletin niteliğiyle ilgili hususlardadır ve devletin özellikleri toplumsal değişim ve dönüşüme göre her an yeniden şekillenmek zorundadır.”³⁶⁷

Yine Dursun, Solun laikliği kullanarak RP’nin önünü kesmeye çalıştığını ifade ederken, solun toplum üzerinde totaliter bir güç oluşturduğu eleştirisini de getirmektedir.

“Tek parti totalitarizmi döneminde halka rağmen belirlenmiş bazı ilkelerin yeniden gözden geçirilmesi en tabii durumdur. Bütün gelişmeleri sessizce izleyen seçmenin söyleyeceği son söz, ya mevcut statükonun, çürümüşlüğü, çözümsüzlüğün, tıkanmışlığın ve kokuşmuşluğun devamından yana olacak ve yetmiş yıldır kamusal rantları ellerinde tutup semiren kesimlerin daha çok toplumun sırtında durmalarına izin verecek ya da bütün bir çöküşe ve zulme dur diyerek ülkemizde yeni bir dönemin başlamasını sağlayacaktır. Artık laiklik, Atatürkçülük, çağdaşlık gibi faktörlerle toplumsal gelişimin önünü kesmek mümkün değildir. Bu seçimlerde halkın kendisine tepeden bakan, yıllardır her türlü kamusal rantın üzerinde oturan, demokrasiye rağmen tek parti yönetimini sürdürmek isteyen, toplum dinamizminin önünü birtakım gerekçelerle kesmeye çalışan sistemin merkezine egemen çevrelerin tasfiye edilecekleri ve mahalli yönetimlerde merkezkaç/kenar kesimlerin, bu toplumu temsil eden yerel değerlerden ve ülküden yana olanların iktidar oldukları bir seçim olacaktır. Medya ve diğer baskı gruplarına rağmen halkın oyunun daha güçlü olduğunun ispatlanması gerekmektedir”³⁶⁸

80’li yıllarla birlikte İslami kesimin hukuki, siyasal, kültürel, ekonomik, sosyal alanlarda meşruiyet kazanmasıyla birlikte gelenekçi dindarlar da artık Türkiye’nin diğer vatandaşlarıyla eşit bir konuma sahip olmuştur. Ancak medya bu meşruiyeti kabul etmemeye devam etti ve bu durumun önüne geçemeyince “Tamam umacıların, uzaylıların da bu ülkede yaşamaya hakları vardır, ancak bizlerin çizdiği ilkelere uymaları, zamanla bize benzemek istemeleri ve bu konuda samimiyetlerini kanıtlamaları durumunda”³⁶⁹ anlamını taşıyan bir politika benimsemeye başladı

İslamcılığa ve İslamcı partiye karşı geliştirilen tüm eleştiri ve karşı çıkışlara rağmen, 1980’lerde yayılan İran İslam Devrimi merkezli fikir akımı Türkiye üzerinde etkili olmuş, bu etki RP döneminde de varlığını göstermiştir. Bu durum yalnızca Türkiye’de değil diğer İslam ülkelerinde de ortaya çıkmış, Batılı araştırmacıların

³⁶⁷ Davut Dursun, Mahalli Seçimler ve Refah Partisi, *Yeni Zemin Dergisi*, Mart 1994, Sayı:15, s.10.

³⁶⁸ A.g.e., s.10.

³⁶⁹ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, s. 16.

literatüründe fundamentalist, entegrist veya radikal İslamcı kavramlarıyla nitelendirilen yeni bir İslamcı aydın grubu ortaya çıkmıştır. Bu aydınlar Türkiye’de iyi bir İslami eğitim almamış küçük üniversite gençleri üzerinde etkili olmuştur. Buna karşılık Türkiye’de asıl çoğunluğu oluşturan Müslüman aydınlar bu durumu ihtiyatla karşılamış, İslam adına gerçekleştirilen İran devriminin mesajlarında Şii propaganda olup olmadığı kuşkusunu da sürekli barındırmışlardır. Ancak bu durum yine de laik aydın ve basın tarafından “Humeynici” olmakla suçlanmalarına engel olamamıştır.³⁷⁰

Diğer yandan bu dönemde Türkiye’de çıkarılan dergilerde de yeni bir sistem modelinin sunulması bu tepkilerin artmasına neden olmuştur. Bu noktada Yeni Zemin dergisi 1993 yılında çıkarmış olduğu 5. sayısında alternatif devlet modeli tartışmalarını gündeme taşımış ve birçok yazar bu konu başlığı altında, içerisinde bulunan toplumun koşullarına bağlı olarak alternatif bir devlet modeli sunulabileceğinden bahsetmiştir. Örneğin Davut Dursun Türkiye’nin büyük çoğunluğunun Müslüman nüfusundan olması ve yüzyıllar süren bir İslam geleneğine sahip olması ve en önemlisi de Osmanlı medeniyeti varisi olması dolayısıyla doğrudan veya dolaylı olarak devlet tartışmalarında İslami modellerin dikkate alınması gerektiğini belirtmiş, özellikle Medine Vesikası modelini öne çıkarmıştır.³⁷¹

Yine Safa Mürsel, İslam’ın alternatif devlet modeli öngördüğünü, kimliğini İslam’ın şekillendirdiği kişilerin kendilerini ister istemez İslami bir kamu düzeni içinde bulacağını belirterek Asrı Saadet modelinin bu duruma müstesna örnek olduğunu ifade etmektedir ve Bediüzzaman Said Nursi’nin iman-hayat-şariat sıralamasının bu ihtiyaca karşılık geldiğini açıklamaktadır.³⁷²

Metiner ise Türkiye’de rejim değişikliği talebine karşı sol kesimin karşı çıkmasıyla gerici bir şablona düştüğünü, dürüst solcu ve sosyal demokratların bu gerici rolü reddetmeleri gerektiğinden bahseder. Ayrıca Müslümanların lehine olacak rejim değişikliğinin yanında olmaları ve desteklemeleri gerektiğinin de altını çizer. Metiner bununla birlikte Müslüman toplulukların rejim değişikliği talebini siyasi yollarla

³⁷⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam, Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul 2016, ss. 102-103.

³⁷¹ Davut Dursun, İslami Devlet Modeli Üzerine, *Yeni Zemin Dergisi*, Sayı: 5, Mayıs 1993, ss. 13-14.

³⁷² Safa Mürsel, “Devletten Önce İslam Toplumu”, *Yeni Zemin Dergisi*, Sayı:5, Mayıs 1993, s. 16.

gösteremeyip farklı yollara başvurduğunu söyler. Bu değişim modelinin çoğulcu, katılımcı özgürlükçü toplum projesi özellikleriyle Medine Vesikası olduğunu belirtir. Bu yüzden de her şeyi yeniden düşünmenin vaktidir.³⁷³

Mevcut rejime karşı sunulan alternatif rejim modelleri laik sistem savunucularının tepkisini alan önemli bir konu olmuştur. Bu tartışmalar İslamcıları sistem karşısında ciddi bir tehdit unsuru olarak algılamalarının nedenini oluşturmuştur. Laikliğe karşı duran her türlü fıkırsel ve eylemsel oluşumun önüne geçilmesi için mücadele verilmiştir. Bu noktada laiklik, dini hedef aldığı için inancın rakibi olmuştur. Bu da inananlar için laikliğin meşruiyet alanını daraltmıştır ve dolayısıyla da bugüne kadar sürüp gelen Müslümanlar ve laikler kutuplaşması ortaya çıkmıştır.³⁷⁴

Dolayısıyla İran İslam Devrimi, Türkiye’de siyasal kutuplaşmanın laiklik ve Siyasal İslam ekseninde yoğunlaşmasını ortaya çıkarmıştır. Devrimle birlikte İslamcı grupların şeriat ve İran yanlısı söylem ve eylemleri Türkiye’ye rejim karşıtı bir içeriğe sahip olan şeriat sisteminin getirileceği endişelerini yükselmiştir.

3.2.3. 28 Şubat Süreci ve Türkiye’de Siyasal İslam’ın Krizleri

İslamcıların ülke içinde giderek destek tabanını güçlendirmesi ve siyasal alanda daha etkin bir güç kazanması, muhalefete karşı İslamcılık adına keskin ve radikal çıkışlar yapmasına neden olmuştur. İran İslam Devrimi bu noktada, İslamcılar için ciddi derecede önemli bir hareket olmuştur. Devrimden ilham alan Türk siyasal İslamcılığı, din ile siyasetin homojen bir yapı haline getirilmesini hedeflemiş ve bunu yaparken de iktidarı ele geçirmeyi hedeflerinin merkezine almışlardır.

İslamcılıktaki gelişmelere karşılık olarak toplum iradesine karşı ayrıcalıklı bir konuma sahip olan elitist kesim, mühendislikçi bir yaklaşımla topluma çeki düzen verme ve hizaya getirme misyonunu yüklenen bir tavır sergilemiş, ordu da militarist bir kimlikle toplum karşısına dikilmiştir. Bu durumda devlet topluma karşı korunan bir yapı olarak elitist kesimin ideolojik tutum ve davranışları ekseninde çerçevelenmiştir.

³⁷³ Mehmet Metiner, “Her şeyi Yeniden Düşünmenin Vaktidir”, *Yeni Zemin Dergisi*, Sayı: 5, Mayıs 1993, s. 5.

³⁷⁴ Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, s. 68.

Darbelerin gerekçesi de bu zemin üzerinden anlaşılabilir. ³⁷⁵ Bu noktada 28 Şubat postmodern darbe, bu ideolojik yapının anlaşılması ve Türkiye’deki siyasal İslam düşüncesine farklı bir boyut kazandırması anlamında önemli bir işleve sahip olmuştur.

1995 yılında yapılan seçimlerde RP başarılı bir oy oranıyla seçimlerden birinci parti olarak çıktı. Ancak mecliste güvenoyu alabilmek için yeterli milletvekiline sahip olamadığından hükümet kuramamıştır. Bunun üzerine 28 Haziran 1996 tarihinde RP, DYP ile koalisyon kurarak Türkiye Cumhuriyeti’nin 54. hükümetini kurdu. RP’nin İslamcı bir parti olarak koalisyon içerisinde yer alması muhalefet partileri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü Refah Partisi parti ideolojisi dolayısıyla laik sistem savunucularının tepkisini alacak birçok içeriği barındırmış ve iktidar sürecinde de tepki içeren birçok faaliyete imza atmıştır.

RP’nin iktidar döneminde Taksim’e Camii Projesi, başbakan Necmettin Erbakan’ın Libya Gezisi, laiklik karşıtı tarikat hareketleri, Susurluk olayı, İran Cumhurbaşkanı’nın Türkiye’yi ziyareti, tarikat liderleri ile yakın temaslar ve Kudüs gecesi olayı, laiklik ve siyasal İslam çatışmasını körükleyen ve 28 Şubat postmodern darbe sürecini başlatan temel dinamikler olmuştur.

Öncelikli olarak RP’nin Taksim meydanına cami inşa edeceği haberi laik kesimin tepkilerini ortaya çıkarmıştır. Dönemin Cumhuriyet Gazetesi köşe yazarı Oral Çalışlar Cami projesini, “RP, Türkiye’ye bir sistemi dayatmaya kalkıyor. Eline geçirdiği belediyelerde geri bir düzeni yaymak istediği belli oldu... Taksim’e cami bahane, RP, Türkiye’yi sonu belirsiz bir cami-kışla denklemine sürüklüyor. Bundan kendileri de çok zarar görür, bizden söylemesi” ³⁷⁶ şeklinde bir tepkiyle karşılamıştır.

Başbakan Erbakan’ın 6 Ekim 1996’da gerçekleştirmiş olduğu Libya gezisi ise tepkileri toplayan bir başka gündem konusu olmuştur. Erbakan’ın İslam ülkeleriyle gerçekleştirmek istediği uluslararası ilişkiler planı, kardeş ülkelerin birleşimi ve işbirliği gibi söylem ve politikaları zaten muhalefet partiler tarafından eleştirilmekteydi. Bu

³⁷⁵ Mumyakmaz, *Darbeler Tarihi, Siyaseti Sosyolojisi*, s. 7-8.

³⁷⁶ Cumhuriyet, 2 Şubat 1997.

dönemde Libya ile yapılan diplomatik görüşme de dikkatleri üzerine çeken bir eylem olmuştur.

Bu gezi Türk siyasal tarihinde skandal olarak yer almış, 16 Ekim 1996 tarihinde TBMM’de yapılan görüşmelerde, Deniz Baykal’ın Konuşmasına da şu şekilde yansımıştır:

Bu, işin temel yanlısıdır. Gittiğimiz yerler yanlış olmuştur. Bakın, Libya'ya ve İran'a, öncelikle İran'a ilk ziyaret yapılmıştır. Beş yıldan beri, dünyadaki 186 ülkeden hiçbirisi, başbakan düzeyinde, cumhurbaşkanı düzeyinde İran'a ve Libya'ya gitmemiştir. Hiçbir dünya başbakanı, hiçbir dünya cumhurbaşkanı, beş yıldan beri Libya'ya ve İran'a gitmemiştir; sadece Türkiye'den başbakanlar gitmiştir. Bunun bir anlamı olmak gerekir. (RP sıralarından "siz düşünün" sesleri) Bunun ortaya koyacağı, bunun ortaya koyduğu bir anlam olmak gerekir. (RP sıralarından "Türkiye, bağımsız bir devlettir" sesleri) Türkiye, bağımsız bir devlettir, 186 devlet de bağımsızdır. Her birisi belli bir anlayış içinde davranma gereğini duymakta ve böyle bir uygulamanın içinden geçmektedir. Türkiye'de, hükümet, gelir gelmez, ayağının tozuyla, daha iktidar olarak karşı karşıya bulunduğu temel sorunları çözmeden, ilk ziyaret olarak, bir tavaf yerine gider gibi, bir kutsal ziyaret yapar gibi, Türkiye'deki laik, demokratik rejimi değiştirmeyi, bunun için teröre başvurmayı kendisine yöntem olarak seçmiş, Türkiye'deki terörle yakından ilişkisi mahkeme dosyalarında kanıtlanmış bir ülkeye kendisini atmaktadır. Yanlış olmuştur.³⁷⁷

Dönemin Samsun milletvekili İrfan Demiralp ise Libya ve İran ziyaretini bir skandal olarak değerlendirmiş ve Türkiye Cumhuriyeti sistemine karşı yıkıcı bir hareket olarak yorumlamıştır.

“Sayın Başkan, Sayın milletvekilleri; Sayın Başbakanın Mısır, Libya ve Nijerya'ya yapmış olduğu ziyaret ise, sadece Türkiye Cumhuriyeti tarihinin değil, - üzümlük ifade ediyorum, Türk tarihinin en büyük skandalına sahne olmuştur.” Üstelik, bu gezilerin İran bölümünde, Sayın Başbakan, Türk istihbarat birimlerinin, bu ülkenin terörle ilişkileri konusunda yanlış istihbarata sahip olduğu şeklinde bir talihsiz açıklamayı da yapmıştır; fakat, çok kısa süre içerisinde, bu komşumuzun, İran'ın, Türkiye Cumhuriyeti Devletini yıkmaya yönelik terör faaliyetlerine vermiş olduğu devamlı destek, bütün açıklığıyla bir kez daha Türk kamuoyunun önüne çıkmıştır.”³⁷⁸

Bununla birlikte (1993-97) Yargıtay Başkanı Müfit Utku da adli yıl açılış konuşmasında İslamcıların Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ni yıkmaya yönelik faaliyetler gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

“Son zamanlarda, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin vazgeçilmez temel niteliklerinden biri olan laikliğe karşı, bireysel ya da örgütlü hareketler vuku bulmaktadır. Laiklik ve dinsel inanç karşı karşıya getirilmek istenmekte, toplum; laik-anti laik, inanan-inanmayan, Alevi-Sünni diye bölünerek, laik ve demokratik Cumhuriyetin yıkılmasına

³⁷⁷ T.B.M.M Tutanak Dergisi, 8. Birleşim, Dönem: 20 Cilt: 12 Yasama Yılı: 2, 16.10.1996, s. 60.

³⁷⁸ A.g.e., 70.

çalışılmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti, kendisine ve temel niteliklerine yönelecek saldırıları önleyecek güçtedir. Laikliğin en büyük bekçisi; Cumhuriyetin savcısı, hakimi, tüm aydınları ve onları bağrından çıkaran Türk Halkı'dır. Laik düzen düşmanları; laikliğin topluma açtığı uygar, çağdaş, insana ve dine saygılı kapılarını kapatamayacaklardır. Türk Ulusu'nu; ortaçağ karanlığına çekmeye, çağdaşıktan koparmaya, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni yıkmaya güçleri yetmeyecektir.³⁷⁹

Diğer yandan dönemin tarikat faaliyetleri ve eylemleri de basın ve elitistlerin dikkatleri altında yürütülmüştür. RP'nin tarikat ve cemaatlerle olan ilişkisine bağlı olarak tarikat eylemleri sık sık parti ile ilişkilendirilmiştir. Bu toplulukların eylemlerinin sorumluluğu RP'ne yüklenmiş ve partinin oy oranının belirli bir bölümünü bu gruplardan devşirdiğinden ortaya çıkan sonuçlar da RP ile özdeşleştirilmiştir. Bu eylemlerden en dikkat çekici olanı Aczimendi tarikatının faaliyetleri olmuştur.

6 Ekim 1996 tarihinde Ankara Kocatepe Camii'nde zikir çekerek “şariat isteriz” şeklinde bağırarak sakallı, cüppeli ve asalı Acz-i Mendi görüntüleri, günlerce televizyon ve gazetelerde yayınlanmıştır. RP Başkanvekili Salih Kapusuz, bunun bir provokasyon olduğunu söylemiştir. Bu gösterilerin zamanlama olarak Başbakan'ın Libya gezisine denk gelmesi bu yayınların etkisinin artmasına yol açmıştır. 20 Ekim tarihinde yine aynı yerde gösteri yaparak, Atatürk'e hakaret eden yüz civarındaki Acz-i Mendi gözüaltına alınmıştır.³⁸⁰ Daha sonra tarikat lideri Müslüm Gündüz'ün Fadime Şahin isimli bir kadınla uygunsuz görüntülerinin ortaya çıkması medyada uzun bir süre konuşulmuş ve siyasi alanda da tartışma konularını ortaya çıkarmıştır. Olay sonrası yaşananların kurmaca ve özel olarak tasarlandığı söylemleri de ifade edilmiştir.

Yerel ara seçimlerin yapıldığı 3 Kasım 1996'da ise Susurluk olayı yine skandal bir olay olarak ortaya çıkmıştır. Abdullah Çatlı'nın, Gonca Uslu ile birlikte, eski İstanbul Emniyet Müdür Yardımcısı Hüseyin Kocadağ ve Bucak aşireti reisi ve DYP Şanlıurfa milletvekili Sedat Bucak'la birlikte olduğu otomobile bir kamyonun çarpmasıyla, devlet içindeki karanlık ilişkilerin su yüzüne çıktığı öne sürülmüştür. Bu olayın ardından, basın organlarında, “derin devlet” ve “devlet-mafya-siyaset üçgeni” iddiaları tartışılmaya başlanmıştır. Erbakan'ın, bu gelişmeler karşısında, basında çıkan

³⁷⁹ <https://www.yargitay.gov.tr/documents/acilisKonusma/1995-1996.pdf>, [19.04.2021].

³⁸⁰ http://dosyalar.hurriyet.com.tr/haber_resim_3/28subat_27nisan_raporu.pdf, [19.04.2021], s. 50.

haberler için “fasa fiso” diyerek, olayı “medyanın abarttığını” öne sürmesi bir kez daha RP’nin eleştirilmesine neden olmuştur.³⁸¹

Diğer yandan İran Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani’nin 20 Aralık 1996’da Türkiye’ye yaptığı ziyaret üst düzey askerler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü bu ziyaret İran ile Savunma Sanayii ve İşbirliği anlaşmasını içermiş ve İran’la ortak helikopter yapımı konusu yine muhalefeti kızdırmıştır.³⁸²

Tarikat Liderleriyle İftar Yemeği

11 Ocak 1997’de Başbakan Necmettin Erbakan önderliğinde Başbakanlık Resmi Konutu’nda, din adamı ve Diyanet İşleri eski başkanlarının da aralarında olduğu bir iftar yemeği düzenlenmiştir. Yemeğin katılımcıları ve organizasyonun yapıldığı resmi alan medya ve kamuoyunu ilgilendiren iki önemli neden olmuştur. İftar yemeğine katılan din adamlarının cübbeli ve sarıklı kıyafetleri bunun bir tarikat yemeği olduğu haberlerini ortaya çıkarmış ve yaşanan bu olayın bir irtica kalkışması olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

Hürriyet Gazetesi yazarı Sedat Ergin bu durumun “bardağı taşıran son damla” olduğunu ve askerin sabır taşını geçmelerine neden olduğunu belirtir.³⁸³ Bu olay üzerine 16 Ocak 1997 tarihinde, CHP Genel Sekreteri Adnan Keskin ve 33 milletvekili, Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı’na suç duyurusunda bulunmuştur. Bu olay Başsavcının parti kapatma iddianamesinde de yer almıştır.³⁸⁴

Kudüs Gecesi ve Sincan’da Tankların Yürütülmesi

Ayetullah Humeyni’nin işgal altındaki Kudüs’e yönelik başlatmış olduğu Kudüs’ü Anma etkinliği 30 Ocak 1997 tarihinde Türkiye’de düzenlenir. Etkinliğin RP’li Sincan Belediye Başkanı Bekir Yıldız tarafından düzenlendiği iddia edilmiş ancak

³⁸¹ A.g.e., s. 51.

³⁸² A.g.e., s. 64.

³⁸³ Erkan Yüksel, *Medya Güvenlik Kurulu: 28 Şubat Sürecinde Medya, MGK Ve Siyaset Bağlantısı*, Eskişehir, 2004, s. 56.

³⁸⁴ http://dosyalar.hurriyet.com.tr/haber_resim_3/28subat_27nisan_raporu.pdf, s. 60.

kamuoyunda bilinenin aksine etkinliğin, Kudüs Platformu ile ortaklaşa yapıldığı öğrenilmiştir.³⁸⁵

Etkinlik sırasında kürsüye çıkarak konuşmasına başlayan Yıldız,

“Biz elbette ki, sancağımızın mücadelesini vereceğiz. Biz, kimliğimizi Kur'an'dan almak mecburiyetindeyiz. Bizim üzerimize düşen, Allah rızası için söylediklerimizle yaşadıklarımızın birbirine uyması. Bu konuda büyük eksiklikler var” diyen Yıldız, Başbakanlık'ın kapılarının tarikat liderlerine açılmasını överek, bunu eleştirenlere şu yanıtı verir: “Bunlar zannediyorum, son çırpınışları olsa gerek... Şeriatı bir ilaç gibi şırınga edeceğiz”.³⁸⁶ İfadelerini kullanmıştır.

Gecede konuşma yapan İran Büyükelçisi de şeriat ve İran sempatisini ortaya çıkaran cümleler sarf etmiştir.

“Fundamentalist, Hizbullahi şeriatçı insanlar en akil, en çağdaş, en mümin insanlardır. Allah onlara müjde vermiş, zafere ulaşacaklardır. Allah'ımız, inşallah başka zaferleri de Müslümanlara verecektir. Zafer Müslümanların olacaktır. İnşallah, güzel ve yeni ufuklarınızı önünüzde göreceksiniz.”³⁸⁷

CHP Genel Başkanı Deniz Baykal, Bagheri'nin Türkiye'nin iç politikasına karışmasına hakkı olmadığını belirterek, "Dışişleri Bakanı'nı göreve çağırıyorum. Derhal tepkisini dile getirmeli ve Türkiye'nin olması gereken tavrını ortaya koymalıdır"³⁸⁸ demiştir. Yaşanan gelişmeler, basında “Türkiye İran mı oluyor?” sorusunun oluşmasına yol açmış, etkinliğin, Sabah gazetesinde “*Bu ne rezalet*” manşetiyle sunulmasına neden olmuştur. Bunun yanında “İran'ın Ankara Büyükelçisi, Sincan Belediyesinin Kudüs gecesinde şeriat çağrısı yaptı” başlıkları da gazetelerde yer almıştır.³⁸⁹ Cumhuriyet Gazetesi ise Kudüs gecesinin bir “şeriat provası” olduğundan bahsetmiş, “Türkiye İran Olmayacak” manşetine yer vermiştir.³⁹⁰

Bu gelişmeler üzerine, Dışişleri Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Büyükelçi Ali Tuygan, Sincan Belediyesi tarafından düzenlenen "Kudüs Gecesi"ndeki konuşmaları

³⁸⁵ A.g.e., s.54.

³⁸⁶ Yüksel, *Medya Güvenlik Kurulu*, ss. 59-60.

³⁸⁷ A.g.e., s. 60.

³⁸⁸ http://dosyalar.hurriyet.com.tr/haber_resim_3/28subat_27nisan_raporu.pdf, s. 54.

³⁸⁹ Sabah, 2 Şubat, 1997.

³⁹⁰ Cumhuriyet, 3 Şubat 1997.

nedeniyle İran'ın Türkiye Büyükelçisi Muhammed Rıza Bagheri'yi Bakanlığa çağırarak görüşmüştür. Görüşmenin ardından Dışişleri Bakanlığı tarafından yapılan yazılı açıklamada, "Büyükelçinin söz konusu gecede yaptığı konuşmanın, içişlerimize müdahale niteliği taşıyan unsurlar ve Türkiye'nin dostu bazı ülkelere karşı uygun olmayan eleştiriler içerdiği, bu beyanlarının tarafımızdan protesto edildiği belirtilmiştir" denilmiştir. Ancak, Genelkurmay, Hükümetin Büyükelçiyi sınır dışı etmemesinden dolayı bu duruma tepki göstermiştir. 3 Şubat 1997 tarihinde Sincan'daki Kudüs gecesine ilişkin olarak Devlet Güvenlik Mahkemesi (DGM) inceleme başlatmıştır.³⁹¹

4 Şubat 1997'de Ankara'nın Sincan İlçesinde askeri tanklar konvoy eşliğinde ilçe sokaklarından geçmiştir. Bu geçişi, Milli Savunma Bakanı bir tatbikat olarak açıklarken, hükümetten eleştiriler gelmiştir. Gazetelerde "Gerekirse silah bile kullanırız" başlığı atılmış ve Genelkurmay İkinci Başkanı Çevik Bir, "Sincan'da demokrasiye balans ayarı yaptık"³⁹² açıklamasını yapmıştır. Dolayısıyla yaşanan olaylar 28 Şubat 1997 postmodern darbe sürecinin oluşmasına zemin hazırlamış, darbenin yapılacağı verilen gözdağlarından da kesin olarak anlaşılmıştır.

Genelkurmay Tarafından Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e

Sunulan Brifing:

17 Ocak 1997 tarihinde, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e, Genelkurmay Karargahında, "İRTİCAİ FAALİYETLER" başlıklı brifing sunulmuştur. Brifing haberleri dönemin gazetelerinde de yer almıştır. Brifingte irticai faaliyetler adı altında Refahyol hükümetinin özellikle İran ve şeriat konulu faaliyetlerinin yer alması dikkat çekmektedir. Askeri kesimin üst düzey konumundan gelen büyük tepkiler de özellikle İran temaslarına ve şeriat olgusuna yönelik olmuştur.

Brifingte şeriat ve laiklik temalı maddeler şu şekildedir;

"Mevcut rejimin İslami esaslara oturtulması ideolojisini benimseyen irticai kesim, geçmişte de ayaklanmış ve Cumhuriyetin lider kadrosuna karşı çeşitli suikast girişimlerinde bulunmuştur.

³⁹¹ http://dosyalar.hurriyet.com.tr/haber_resim_3/28subat_27nisan_raporu.pdf, ss. 54-55.

³⁹² Sabah, 21 Şubat 1997.

- Bütün irticai grupların nihai amaçları şeriat devleti kurmaktır ancak yöntem ve organize yöntemleri açısından farklılık göstermektedirler.
- İrticai gruplar “Milli Görüşçüler”, “radikal İslamcılar” ve “tarikatlar” olmak üzere üç ana başlık altında sınıflandırılabilir. Bu irticai grupların takip ettikleri strateji şu dört safhayı içermektedir. Tebliğ; kurdukları veya ele geçirdikleri kuruluşlar vasıtasıyla laikliği dinsizlik olarak gören bir kitle oluşturmak. Cemaatleşme; oluşturulan bu kitle ile politik güç elde edip bundan da silahlı kadrolar teşkil etmek. Cihad; siyasi iktidarı demokratik yoldan ele geçirmek, bu mümkün olmazsa oluşturulacak kitle ve silahlı güçle, devlet güçlerini tasfiye edip teokratik rejimi gerçekleştirmek. Türkiye’de teokratik bir rejimin kurulmasını müteakip, tüm İslam ülkelerini tek bayrak altında toplamak.
- İran rejimini Türkiye’ye ihraç etmek maksadıyla İran tarafından kurdurulan şirket ve dernekler gibi İslami terör örgütleri ve legal ticari kurumlar aracılığı ile sağlanmaktadır. Belirtilen bu gelir kaynakları, ülkede şeriatçı özlemin artması, var olan özlemin güçlendirilmesi ve kendi ideolojilerine hizmet edecek ümmetçi bir toplumun yaratılması maksadıyla; refah partisi tarafından, ülkeye şeriat düzeninin getirilmesine yardımcı olacak kişilerin ve çeşitli mekanizmaların ele geçirilmesi için sarf edilmektedir.
- Nitekim şeriatçı kesimin ve Refah Partisi’nin güdümündeki irticai medya grubu; iktidar ortamının kendilerine sağladığı imkanları mevcut yasalar hıfzına azami ölçüde kullanarak, ülkede rejimin en önemli teminatı olan TSK’ni tahrik edici ve yıpratıcı yayınlarına fütursuzca ve her geçen gün artan bir dozda devam etmek suretiyle, milletin gözbebeği silahlı kuvvetlerin etkinliğini ve güvenirliliğini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.
- Başbakan Erbakan, başbakanlık konutunda tarikat ve cemaat liderlerine vermiş olduğu bu yemekle; anayasa ile teminat altına alınmış olan inkılap kanunları çiğnenmiş ve anayasanın temel ilkesi olan laiklik hiçe sayılmış, anayasa delinmiştir.
- Refah Partisinin bu yaklaşımı, şeriat devleti kurma yolunda en fazla çaba sarfeden ve kanunla yasaklanan tarikatlara verdiği desteği ve şeriat özlemini birkez daha açıkça ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.
- Ülkemizde, bir taraftan kontrol altına alınan PKK terör örgütü faaliyetleri bazı bölgelerde devam ederken, diğer taraftan Atatürk’ün kurduğu çağdaş Türkiye Cumhuriyeti’ni yıkarak yerine şeriat devleti kurmayı nihai hedef seçen şeriatçı kesim amacına yönelik gayretlerini büyük bir inanç ve kararlılıkla devam ettirmektedir.
- Bugün için şeriatçı kesimin; devletin bütün kurum ve kuruluşları ile toplumun bazı kesimlerinde yürüttüğü gizli ve planlı kadrolaşma faaliyetleri, Atatürk’ün kurduğu laik, demokratik ve çağdaş Türkiye Cumhuriyeti’nde, yarattığı tahribatın boyutları açısından endişe verici bir duruma gelme istidadı taşımaktadır. vakit geçirilmeden demokratik hukuk devleti kuralları içerisinde her seviyede etkili ve planlı bir şekilde gereken önlemler alınmadığı takdirde, yakın bir gelecekte önlem alma imkanının da ortadan kalkabileceği değerlendirilmektedir.”³⁹³

Haziran 1997 ayında yüksek yargı mensuplarına, Genelkurmay Karargahında “İrticai Faaliyetler” konusunda ise yine laik sistemi yıkmaya yönelik faaliyetlerin gerçekleştirildiği belirtilmiştir.

- 10 Kasım 1996 Günü Kayseri Büyükşehir Belediye Başkanı, Böyle Bir Önemli Günde; İçim kan ağlayarak bugünkü törene katıldım, Bu düzen değişmeli, bekledik, biraz daha bekleyeceğiz, gün ola, harman ola, Müslümanlar içlerindeki hırsı, kini, nefreti eksik etmesin" diyebilmiştir.
- Sincan Belediye Başkanı İran’lı Diplomatların da desteğinde, Sincan’da düzenlediği Kudüs Gecesinde salona İslami terörist örgüt liderlerinin büyük boy posterlerini asmış, aydın kesime şeriatı enjekte edeceğini söylemiştir. Bu olaydan sonra Ankara Devlet Güvenlik mahkemesi’nce tutuklanmasını müteakip, mahkeme kararını protesto ettiği imajını yaratacak biçimde bir bakan tarafından bizzat ziyaret edilmiştir. Tüm bu

³⁹³ http://dosyalar.hurriyet.com.tr/haber_resim_3/28subat_27nisan_raporu.pdf, ss. 92-111.

gelişmeler, görüldüğü üzere ülkemizdeki irticai kesim tarafından gerçekleştirilen planlı bir eylemin neticesidir.³⁹⁴

RP'nin bu anlamda gerçekleştirmiş olduğu faaliyetler doğal olarak laik kesimin tepkilerine yol açmıştır. RP muhalefetin önüne tepkilerini çekecek kabarık bir dosya sunmuştur. Yaşanan bu gelişmelerden sonra RP'nin irtica ile özdeşleştirilmesinin önüne geçilememiş ve parti kapatılma yoluna gitmiştir.

RP'ni Kapatma Davası

Hükümetin irtica faaliyetlerine karşılık olarak ve sunulan brifinglerin ardından Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Vural Savaş 21 Mayıs günü Refahyol hükümetinin kapatılması yönünde Anayasa Mahkemesine dava açtı. Partinin laiklik ilkesi karşıtı faaliyetleri davanın açılmasına karşı gösterilen neden olmuştur. Erbakan, 18 Haziran günü başka bir alternatifi olmadığını düşündüğü formüllerini önermek için Çankaya Köşkü'ne çıkar. Yeni hükümet görevinin Tansu Çiller'e verilmesini isteyerek yalnızca 355 gün süren başbakanlığı sona ermiş olur.³⁹⁵

Partinin kapatılma kararının ardından ise bu karara iç ve dış basından tepkiler oluşmuştur.

AFP haber ajansı 16 Ocak 1998 tarihli haberinde “Türk Devleti İslami Hareketi radikalleştirme riskini göze alıyor”³⁹⁶ başlığını kullanırken, Almanya'nın Sesi Radyosunda (16 Ocak 1998) ise “Alman milletvekilleri kararın Türk toplumundaki bölünmeleri hızlandıracağını ve RP içindeki radikal İslamcı kanadın daha da güçleneceğini bildirdiler.”³⁹⁷ Haberi yer almıştır. REUTERS ise 16 Ocak 1998 tarihli haberinde İngiltere'nin Türk Anayasası'nın verdiği karara karşı kaygı duyduğunu ve bu konuyu AB ortakları ile görüşeceğini bildirmiştir.³⁹⁸

³⁹⁴ A.g.e., s. 188.

³⁹⁵ Yüksel, *Medya Güvenlik Kurulu*, s. 115.

³⁹⁶ http://www.esam.org.tr/pdfler/siyasi_dokumanlar/3%20RP/RP%201998%20Refah_partisi_ve_turkiyede_demokrasi-genisletilmis.pdf, [24.04.2021], s. 33.

³⁹⁷ A.g.e., s. 37.

³⁹⁸ A.g.e., s. 36

Bu noktada Mehmet Ali Birand RP'nin kapatılmasını gerekli bulduğunu ancak bu partinin demokratik yollarla kapatılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir. Ancak Birand'a göre Refah'ın bu kararın gerçekleşmesine fırsat bırakmamıştır.

“Partinin kapatılması mahkeme kararıyla değil, sandıkta çıkacak oylarla durdurulmalıydı. Refah'ı anayasa mahkemesi değil diğer merkez sağ ve sol partileri engelleyebilmeliydi. Siyasi partilerin beceriksizliği yüzünden Refah büyüdü. Bu noktaya gelinmesinde Refah önemli rol oynadı. “Türban konusu, devlet memurlarının çalışma saatlerinin dini icabetlere göre ayarlanması, Taksim ve Çankaya'ya cami, Atatürkçülüğü hırpalama ve Sincan'a kadar uzanan tutumlarla ipleri gereksiz şekilde gerdiler.”³⁹⁹

RP kendisini ifade etme girişimlerini göstermişse de yeterince savunamadığından kapatılmıştır. Sistemi tehlike altına sokacak İslamcı politikaları ve faaliyetleri onu kapatma yoluna götürmüştür. Aslında RP'nin amacı demokrasiyi yıkıp, şeriatı getirmek değildir. RP'nin şeriat için demokrasiyi kullandığı düşüncesi bir yanılsamadır. RP ne şeriatçı ne demokrattır. Çakır'a göre RP, teodemokrattır.⁴⁰⁰ Bu noktada RP'nin başarısı, değişen Türkiye'nin kendisine sunduğu avantajları sonuna kadar kullanma becerisini gösterip, dezavantajlardan gelenek ve tecrübesiyle edindiği birtakım alışkanlıklar sayesinde sakınmayı bilmesidir.⁴⁰¹ Ancak başarısı uzun sürmemiş, RP şeriatçı bir parti olarak algılanmıştır.

Bu noktada 90 lı yılların ikinci yarısından itibaren siyasal kutuplaşma laiklik ve siyasal İslam arasında yaşanmıştır. Laik politikaları uygulayan ve savunan yönetici sınıf ile kimlik ve meşruiyet olgusuna İslamiyet ile açıklık getirmeye çalışan aydınlar arasında yaşanmıştır.⁴⁰² İslamcılar burada Batılı anlamdaki laikliğe karşı bir çatışma beslememiş, İslamcıların asıl problem olarak nitelendirdiği laikliğin devlet dini haline getirilerek İslamcılığın meşru zeminine karşı bir tehdit oluşturmaya olmuştur. Dolayısıyla iki farklı sonuç ortaya çıkmıştır: Laiklik din düşmanlığı olarak algılanmış ve Müslümanların din adı altındaki eylemleri siyasileşmiştir.⁴⁰³

Türköne, Aslında İslamcılığın laikliğe karşı bir tehdit oluşturduğu söylemlerinin gerçeği yansıtmadığını belirterek, Laikler laiklik hakkında kitabi bilgiye sahip

³⁹⁹ A.g.e., s. 51

⁴⁰⁰ Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, ss. 130-131

⁴⁰¹ A.g.e., s.79.

⁴⁰² Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, s. 8.

⁴⁰³ A.g.e., s. 10.

değillerken Şeriat devletini kurmaya çalışmakla suçlananlar Şeriat-ı Ahmediye'den habersiz yaşamışlardır.⁴⁰⁴ Şeklinde bir açıklama yaparak aslında şeriatçı olarak nitelendirilen İslamcıların şeriatın ne olduğunu dahi bilmediklerini savunmaktadır. Bu bakımdan İslamcıların şeriatçı olarak suçlanmalarını da yersiz bulmaktadır.

Buna bağlı olarak 90'lı yılların sonundan itibaren Türkiye'de ne şeriat ne de İslami devlet modeli, İslami rejim, İran İslam Devrimi gibi söylem ve bu söylemlere karşı sempati besleyici yaklaşımlardan uzaklaşmıştır. Bunda Türkiye'de yaşanan deneyimler başta olmak üzere İran'ın da rejim dolayısıyla yaşadığı problemlerden ötürü çıkış yolları aramaya başlamış olmasının büyük rolü olmuştur.⁴⁰⁵ 90'lı yılların sonundan itibaren belirli iktisadi ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak devrim heyecanı artık canlılığını yitirmeye başlamış, daha rasyonel ve konjonktürel değerlendirmeler ortaya çıkmış ve toplumsal örgütlenmeler bu doğrultuda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla “ideal devlet”, “ideal toplum” ve “ideal insan” arayışıyla yola çıkmış olan İran da çok daha farklı bir siyasal anlayışa sahip olmaya başlamıştır.⁴⁰⁶

Refah Partisi bahsedildiği üzere Türkiye'de laiklik ve şeriat tartışmalarının yoğun düzeyde yaşanmasına neden olan İslamcı bir parti özelliğini taşımaktadır. Partinin, muhalif görüşleri dikkate alarak radikal söylemlerden kaçınma stratejileri kendisine başarılı ivmeler kazandırırken muhalefet, bu yükselişi hazmedemediğinden engelleyici birçok faktöre başvurmuştur. Bu konuda medya da muhalefetin yanında olarak partiyi sistem karşıtı bir görünümle sunmaya çalışmıştır. Ancak RP kendinden önceki birçok partiden farklı bir ideolojik yapı ile siyasete atılarak halkın güvenini kazanmıştır. RP'nin toplumun farklı birçok kesiminden oy kazanması, İslamcılığın Türkiye'de yükselişinin en açık örneğidir. Toplum, tepeden inmeci bir yaklaşımla yönetilmenin karşısında İslamcı bir partiye fırsat vermekten çekinmemiştir.

Ancak DP iktidarından sonra gelen Türkiye'de İslamcı partilerin şeriat ile özdeşleştirilmesi partilerin önüne set çeken önemli bir hususu oluşturmuştur. Çünkü Türkiye'de şeriat, Türk toplumsal ve siyasal yapısına aykırı bir oluşum ve laikliğin

⁴⁰⁴ A.g.e., s. 67.

⁴⁰⁵ Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 103.

⁴⁰⁶ Durgun, *İran İslam Cumhuriyeti*, s.538.

karşısında büyük bir tehlike pozisyonuna sahiptir. Bu bakımdan Türkiye’de İslamcı partilerin Türkiye’ye şeriat sistemini getirerek mevcut rejimi yıkacağı söylemleri yayılmış ve partiye karşı büyük bir karalama kampanyası düzenlenmiştir. Asker ve elitist kesim, partilere bu etiketi yapıştırarak partileri tek tek kapatma yoluna götürmüştür.

Asker ve elit birleşiminin İran İslam Devrimi’nden sonra körüklenen laiklik taraftarı endişeleri bu kesimi bir handikaba sürüklemiştir. Aslında İran İslam Devrimi Türkiye’deki siyasal İslamcı partiler için de bir ütopyadan ibarettir. İslamcı partilerin amacı Türkiye’ye şeriatı getirmek değil, yönetim mekanizmasını ele geçirerek çağın gerekliliklerine uygun İslami bir toplumsal ve siyasal bir sistem oluşturmaktır. Bu sistem İran’daki gibi radikal değişim ve dönüşümleri içeren yapıda değil, modern yapıya uygun ve küresel kapitalist sistem ile barışık bir içeriğe sahiptir. Nitekim 1980’li yılların sonuna doğru başlayan modernleşme, bireyselleşme ve neoliberal akım Türk siyasal İslamcılığını büyük oranda etkilemiştir. İslamcı bir parti olarak özellikle RP küreselleşme ve devrim arasındaki tercihini küreselleşmeden yana kullanmış ve İran devrimi, İslam toplumu ve İslam devleti fikirlerini artık arka plana atmıştır. Bu duruma küresel ekonomi düzenine entegre olma sürecinde İslamcı girişimcilerin büyük çabaları ve başarısı açık bir örnek olmaktadır. Ancak solun, içinde bulunduğu handikap çatışmanın boyutunu arttırmıştır. İran İslam Devrimi Türkiye’de yalnızca belirli bir kesimin isteği olmuşsa da muhalefet pratikte İran ile benzer bir düzenin olması korkusunu somutlaştırarak 28 Şubat postmodern darbeyi ortaya çıkarmıştır. Bu süreç gerilim siyaseti ekseninde ilerleyerek solun galibiyetiyle sonuçlanmıştır.

3.3. SİYASAL İSLAM’IN İKİ FARKLI YÜZÜ İRAN VE TÜRKİYE

İslamcılık dünya tarihinde çıkış noktasını İslam’a dayandırarak siyasal bir hareket olma özelliğine sahiptir. Hareketin siyasal niteliği toplumsal değişimi sağlamasında temel etkenlerden biri olmuştur. Hareket, modern çağın bir getirisi olan sekülerizme karşı dinsel pratikleri, toplumsal ve siyasal alanda görünür kılmaya çalışarak bir değişim modeli yaratmayı hedeflemiştir. Ancak 20. yüzyılda İslam ülkelerini de kapsayan küresel dünya sistemi toplumlardaki değişimin ne şekilde ve hangi yönde ilerleyeceğini belirleyen temel bir dinamik olmaktadır.

Küresel dünya sistemi 19. yüzyılda sanayi devriminin önemli ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşümlere yol açmasıyla ortaya çıkan yeni bir sistem modelidir. Sistemin toplumlarda yaratmış olduğu küresel etkilere bağlı olarak bu toplumların yapısal özelliklerinde belirleyici bir faktör haline gelmiştir ve değişim hareketleri bu yapısal özellikler ekseninde gelişmektedir. Bu noktada toplumsal değişimin belirleyici unsuru devrimin yaratmış olduğu sonuçlar ekseninde ilerlemeye başlamıştır. Artık geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçilmiştir. Sanayileşmenin Batı’da ortaya çıkması, Batılı ülkelerin gelişmişliğini ve güçlenmesini de beraberinde getirmiş, az gelişmiş ülkelerin gelişmiş ülkelere sosyoekonomik anlamda bağımlılığı söz konusu olmuştur.

Buna bağlı olarak 19. yüzyıl sanayi devrimlerinin yaşandığı yüzyıl iken, 20. yüzyıl artık bu devrim süreçlerinin tamamlanarak sanayi toplumlarının oluştuğu bir dönem olmuştur. Sanayi toplumunun en önde gelen teorisyenlerinden biri olan Raymond Aron sanayileşen bütün toplum yapılarının giderek birbirine benzeyeceğini ve buna karşı çıkılamayacağını belirtmektedir. Aron’un tezi haklı çıkmış ve toplumlar aynılaşmayı içeren bir düzlem üzerinde ilerleme kaydetmeye devam etmektedir.⁴⁰⁷

Wallerstein’in dünya sistemi kuramı bu benzeşme ve bağımlılığı açıklamaktadır. Onun kuramına göre dünya sistemi kapitalizmin egemenliği altında oluşturulmuştur. Sistem hakimiyetine bağlı olarak ülkeler arasında merkez-çevre ikilisine dayalı bir ayrışma söz konusudur. Gelişmiş ülkelerin az gelişmiş ülkeler üzerinde bir hakimiyeti vardır ve bu hakimiyet çevre ülkeleri merkeze bağımlı kılarak küresel bir dünya sistemini ortaya çıkarır.⁴⁰⁸ Wallerstein bu yolla modern dünya sistemi kuramını geliştirir ve dünya sisteminin bu çerçevede değiştiğini ve ilerlediğini savunur.

Bu noktada İbn Haldun’un da toplumsal değişim yaklaşımı önemli bir husustur. Haldun, değişim nedenlerini ve hangi yönde ilerlediğini belirleyen bir açıklama getirir. İbn Haldun, toplumun değişmeden aynı kalmayacağını, içtimai, iktisadi, kültürel, siyasi

⁴⁰⁷ Vedat Bilgin, *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri, Köylülüğten Çıkış Yolları*, 2014, s. 62.

⁴⁰⁸ Immanuel Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi 1*, İstanbul 2004.

vb. değişimler yaşıyacağını ifade etmektedir. Değişim kaçınılmazdır.⁴⁰⁹ Bu bakımdan her toplum değişimi mutlaka yaşamaktadır. Ancak bu değişimi toplumların geçim yollarındaki farklılıklar belirler. Değişim İbn Haldun'un Umran bilimi olarak nitelendirdiği kavramla açıklanmaktadır. Bedevi ve Hadari olarak iki ayrı Umran vardır. Bedevi Umran tarım hayvancılık ve göçebe hayatı yaşarken Hadari Umran'da sanayi ve ticaret ile geçim sağlanmaktadır.⁴¹⁰ Haldun, Bedeviliğin Hadariliğe doğru ilerlediğini belirterek değişimin geçim yollarındaki farklılıklar ekseninde oluştuğunu ve bu değişmenin toplumların kendi iç dinamiklerine bağlı olduğunu belirtir.

Weber ise fikirsel değişimin tarihsel değişimi ortaya çıkardığını belirterek geleneksel toplumdan modern topluma geçişi sağlayan temel dinamiği zihniyet değişimiyle açıklamaktadır. Bu noktada Weber, Protestan Ahlakı kavramına başvurur. Modern kapitalizm ortaçağ'da ve yeniçağda iktisadi hayat tarzında farklılığa sebep olan zihniyet değişimidir. Bu zihniyetin kaynağını ise Protestanlık oluşturur. Protestanlık kapitalist sistemin kurulması için bir zihniyet oluşumunu sağlamıştır.⁴¹¹ Weber bu oluşumu rasyonalite kavramı ile açıklamaktadır. Weber'e göre içinde yaşadığımız çağdaş dünyanın temel özelliği akılcılıktır. Modern, kapitalist Batılı toplumlar rasyonel eylemler üzerine kurulu bir toplum yapısı ortaya koydukları için aynı zamanda da bürokratikleşmiş toplumlardır.⁴¹² Weber akılcılık ve Hristiyanlığın birleşimiyle kapitalizmin doğduğunu ve dinin toplumsal değişmeyi engelleyici bir unsur olarak algılanmasına karşılık dinin, değişimi yaratmada büyük bir rol oynadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla akılcılığın getirisi olarak kapitalist dünya sistemiyle yeni bir değişim modeli ortaya çıkmıştır.

Karl Marx ise toplumun, köleci ve feodal toplumdan kapitalist topluma doğru, farklı aşamalarla ilerlediğini belirtir. Marx'ın teorisinde bu ilerleme toplumsal değişim, çatışmalar ve mücadeleleri ortaya çıkararak toplumun üretici güçleri ile toplumsal

⁴⁰⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (Çev.), İstanbul 2015.

⁴¹⁰ Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul 2015, s. 150.

⁴¹¹ Hans Frayer, *Sosyolojik Kuramları Tarihi*, Ankara 2012, s. 189.

⁴¹² Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Korkmaz Alemdar (Çev.), Ankara 2010, s. 355.

ilişkileri arasında var olan çelişkilerini doğuracaktı.⁴¹³ Tarihsel gelişim ve değişim bu sınıfsal çatışmalara bağlıydı ve değişim kaçınılmazdı.

Bununla birlikte Marx, tarihi ve toplumları analiz etmek amacıyla üretim güçlerini ve üretim ilişkilerini kapsayan bir araştırma yapmak gerektiğini belirtir. Üretim araçlarını elinde bulunduranlar ile onu kullananlar arasındaki çatışmanın toplumsal ve tarihsel değişimi ortaya çıkardığını belirtmektedir. Marx bu çatışmaya bağlı olarak da devrimsel süreci başlatanlar ve onu engellemeye çalışanlar olarak iki farklı sınıfın doğacağını ifade eder. Böylelikle sınıf çatışması devrimi ve dolayısıyla da makro düzeyde bir değişimi ortaya çıkarır.⁴¹⁴

Bununla birlikte Marx, feodal toplumdan sanayi toplumuna geçiş ile birlikte emekçinin emeğine yabancılaşma sürecinin başladığını ve bu yabancılaşma sürecinde dinin bir sığınma ve bir umut aracı olarak işlev görmesine neden olduğunu belirtir. Bu noktada dinin “kitlelerin afyonu” olduğunu ifade eder ve kapitalistlerin dini kullanmadıklarını, dinin kapitalizmin yarattığı yıkımın altında kalan işçi sınıfının sığınağı haline geldiğini belirtir. Bu bakımdan dine bir ağı kesici/dindirici işlev yüklenmiştir.⁴¹⁵

Bu noktada İran İslam Devrimi Marx’ın kuramına karşılık gelir. İran’da halk sömürüye karşı dine yaklaşarak ve sığınarak devrimi gerçekleştirmiş, yönetilen halk otoriteye başkaldırarak yeni bir sistem inşa etmeye çalışmıştır. Devrim teması sosyalizm ile ilişkilendirilebilecek bir içeriğe sahip olmuş, Marxisizm ve sosyalizmden etkilenen aydınlar ve öğrenci kitleleri devrimi oluşturmada büyük rol oynamıştır.

Ancak İran İslam Devrimi Marsizmden farklı olarak insanın özgürleşmesine değil, modern dünyanın getirisinden farklı olarak rasyonaliteye dayanmayan bir otoritenin meşruluğunu içererek yeni bir sistem inşa etmektedir. Weber’in otorite

⁴¹³ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Osman Akınhay (Çev.), Ankara 1998, ss. 84-85.

⁴¹⁴ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, ss. 114-115.

⁴¹⁵ Volkan Ertit, “Sosyolojinin Kurucu Figürlerinde Din”, *Akademik Hassasiyetler*, 7, (14), 2020, 1-35, s. 13.

tiplmesiyle açıklanabilecek olan bu otorite dolayısıyla toplumda farklı yönde bir değişim fikrini barındırmaktadır.

Weber rasyonaliteyi otorite tipleri ile ilişkilendirir. Otorite tipleri çalışmasında geleneksel otorite, karizmatik otorite ve yasal ussal otorite olmak üzere üç farklı otorite tipinden bahseder. Geleneksel otoritede, otorite meşruluğunu toplumsal değerler ve geleneksel yapıdan alırken yasal ussal otorite Weber'in bürokrasi kavramına karşılık gelerek meşruluğunu akla dayalı ilkelerle oluşturulmuş yasalardan almaktadır. Bürokratik rasyonelleşmeyi özellikle otorite tipleri çalışmasında yer alan yasal-ussal otorite ile ilişkilendirir. Çünkü modern toplumda otoritenin meşruluğu yasalara dayanır. Ancak karizmatik otorite meşruluğunu kişisel özelliklere dayalı kahramanlık ve kutsallık içeren olgulardan almaktadır.⁴¹⁶ Dolayısıyla İran İslam Devriminde Devrimin lideri kabul edilen Ayetullah Humeyni'nin otoritesi halkın ona atfettiği kahramanlık ve kutsallık olguları ile meşruiyet kazanmıştır.

Bu anlamda İran İslam Devrimi, makro düzeyde ve başta siyasal olmak üzere dinsel bir hareket olarak İran toplumunda ortaya çıkmıştır. İran'da toplumsal yapının değişimi amacıyla kolektif bir birliktelik doğrultusunda ortaya çıkan İslam Devrimi, Şii mezhebin karakteristik özellikleriyle uyumluluk göstermiştir. İslam Devrimi Ayetullah Humeyni önderliğinde Şii bir toplum modeli inşa etme amacını gütmüştür. Toplumun içinde bulunduğu siyasal, ekonomik, toplumsal ve dinsel etkenlere bağlı olarak değişimin istemesi kaçınılmaz olmuştur. Eşitsiz ve adaletsiz bir yönetim sistemi ve ekonomik sistemin çöküşü toplumu değişime götürmüştür. Diğer yandan İran'da İslamiyet'in kabul edilışinden sonra toplumun din ile bütünleşmiş yapısı değişimi hızlandırmıştır. Safevi Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Şiiiliğin devletin resmi dini haline getirilmesi bu durumda oldukça etkili olan bir unsur olmuştur. İran'da Pehlevi hanedanlığı döneminde modernleşme ilkesinin daha çok sanayi ve askeri alanda yoğunlaşması bu ilkenin toplumla bütünleşememesine neden olmuştur. Dolayısıyla İran'da yapı ile özdeşleşmeyen rejim modeli yıkılmıştır. Ancak İran İslam Devrimi küresel dünya sistemi ve modernite ile örtüşmeyen bir yapıyı barındırmış, hedeflemiş olduğu değişim, dünya sisteminin değişim modelinden farklılaşmıştır.

⁴¹⁶ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, İstanbul 2019, s. 67-68.

Giddens modernliğin yapısal olarak küreselleştirici olduğundan bahseder.⁴¹⁷ Modernliğin sonucu olarak ortaya çıkmış olan İran İslam Devrimi radikal küreselleşme karşıtı ilkeleriyle modernlikle çatışan bir yapıyı barındırmış, bu bakımdan yaygınlık kazanamamıştır. Bu özelliğiyle hem özgün bir yapıya hem de bütünden ayrılan bir özelliğe sahip olmuştur. Bu noktada İran İslam Devrimi'nin İslam ülkelerine ihraç edilme politikası da bir geçerlilik kazanamamıştır. Türkiye başta olmak üzere modern İslam ülkeleri devrimin modernite ile çatışan, dışa kapalı, Batı ile karşıtlık politikası içerisinde olan rejim modeline uyum sağlayamayacağını düşünmüştür. İran İslam Devrimi 20. yüzyıl İslam ülkelerinin siyasal, toplumsal, ekonomik, hukuksal ve dinsel anlamda ihtiyaç duyduğu bir rejim modelini sunamamıştır. Böylece İslam Devrimi'nin Türkiye'de gerçekleşme olasılığı bir ütopyadan ibaret kalmıştır. Çünkü Türkiye'de değişimin dinamikleri farklı boyutlara sahiptir ve farklı karakterlerde ortaya çıkmaktadır.

Türkiye, Cumhuriyeti kuruluş ideolojisini Batılılaşma ilkesi üzerinden oluşturmuş, modernleşme, Batılılaşmanın bir getirisi olarak Türkiye'nin değişim dinamiğini oluşturan temel etken olmuştur. Sanayileşmenin etkisi 20. yüzyılda Türkiye'de de varlığını hissetmiştir. Aron'un sanayileşen bütün toplumların aynılaşacağı tezi, Wallerstein'ın merkez-çevre kuramı ve Weber'in bürokratik rasyonelleşme teorisi, sanayileşen Türkiye'nin Batılılaşma ideolojisiyle özdeşleşen içerikleri sunmaktadır. 80'li yıllar itibarıyla başlayan değişim politikaları dünya değişiminin Türkiye'ye de yansımalarının temel göstergesidir. Bu noktada Bilgin, Türkiye'de değişimin dinamiklerini siyaset, kentleşme, orta sınıflaşma ve dışa açılım dinamikleri üzerinden açıklamaktadır. Türkiye'de değişim siyasette başlamış, toplumsal taleplerle örtüşmüştür. Demokrasi kültürü, özgürlük ve çoğulculuğu kazandırarak değişim furçasının temelini oluşturmuştur. Kentleşme köylülükten çıkışın ilk adımı olarak içe kapalılıktan büyük pazar oluşturmaya kadar ilerlemiştir. Orta sınıflaşma ise büyük sermaye gruplarının yanında küçük ve orta ölçekli girişimcilerin canlanmasını oluşturmuştur. 80 sonrası Türkiye'sinde bu sınıfsal yapı değişikliği daha net gözlemlenmiştir. Bir diğer dinamik olarak dışa açılım ise Türkiye'nin dış dünya algısındaki değişimi içermektedir. Türkiye, 90'lı yıllar itibarıyla dış dünya ile ilişki

⁴¹⁷ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul 2020, s. 67

kurarak ekonomik ve teknolojik değişimleri takip etmiş ve küresel sistem içerisinde uluslararası ilişkiler aktörü haline gelmenin rasyonel bir seçim olduğunu düşünmeye başlamıştır.⁴¹⁸

Buna bağlı olarak Türkiye’de değişim dinamikleri 19. yüzyılda Batı’da etkin olan sanayi devriminin sonuçlarının Türkiye’ye de yansmasıyla şekil bulmuş ve Türkiye’de siyasette başlayan değişim hareketleri toplumsal merkeze doğru ilerlemiştir. Bu noktada Batılılaşma ekseninde inşa edilen toplumsal yapının bu referansa aykırı bir oluşumla şekillendirilmesi artık 20. yüzyılda pek de mümkün olmayan bir durum olmuştur. Nitekim İran İslam Devrimi’nin Türkiye’deki Siyasal İslam düşüncesi ve hareketi üzerinde Batı karşıtı, şeriat yanlısı bir yaklaşımla etki etmesi de bir o kadar ihtimal dışı kalan bir hayalden ibarettir. Türkiye’de Siyasal İslam düşüncesi birçok badirelerin atlatılmasıyla siyasal alanda yer edinmiş, demokratik oluşumlarda fikri katılım gücünü arttırmış, siyasal parti oluşumlarıyla bu fikri oluşumlarını somutlaştırmıştır. Bu görünürlüğün en açık örneğini RP vermiş İslamcı bir parti olarak laik muhalefet ve aydın kesimin baskılarına rağmen İslamcı politikalarını siyasete taşıyabilmeyi başarmıştır. Ancak gerek muhalefetin ve basının abartılı “şeriatçı-İrancı” parti yakıştırmaları, gerekse de RP’nin oluşan kaotik atmosferden hiç ders çıkarmayarak İrancı şeriatçı söylemler ve eylemler içerisinde yer alması, parti için şaşırtıcı sonuçları doğurmuştur. İran İslam Devriminin Türkiye’deki iktidar İslamcı partiyi demokratik yollara aykırı girişimlerle iktidardan uzaklaştırılmasıyla parti kapatılma yoluna gitmiştir. Aslında bahsedildiği üzere RP’nin hiçbir zaman Türkiye’ye şeriatçı bir rejim getirme gibi bir hedefi olmamıştır. RP’nin sunduğu birkaç malzemeyle medyanın partiye biçtiği imaj, İslamcı düşüncenin bir kez daha siyasetten uzaklaştırılmasına neden olmuştur.

Ancak İran İslam Devrimi’nin Türkiye’de siyasal İslam düşüncesi üzerinde yaratmış olduğu asıl büyük etki 2000’li yıllarda AK Parti’nin iktidar partisi olmasıyla ortaya çıkmıştır. AK Parti İslamcı bir parti içerisinden çıkarak yeni bir parti görünümüyle kurulmuştur. Partinin iktidara taşınmasını sağlayan iki temel özellik söz konusudur. Birincisi Türkiye’de dindar muhafazakâr kesimin İslamcı bir yönetim

⁴¹⁸ Bilgin, *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri*, ss. 35-51.

şekline daha yeni kavuşmuşken darbe yoluyla bu partinin dışlanması halkın bu özlemini ve ihtiyacını daha da arttırmış ve AK Parti muhafazakâr bir parti görünümüyle halkın ihtiyacına karşılık gelen parti niteliğini kazanmıştır. İkinci unsur ise AK Parti muhafazakâr halk kitlesinin yanı sıra muhafazakâr olamayan birçok kesimden de destek alabilmiş hatta laik kesimin de tepki ve karşı çıkışlarına fırsat vermeyerek iktidarı ele geçirmeyi başarmıştır. Bunun altında yatan temel etken partinin öncelikli olarak radikal İslamcı yaklaşım ve söylemlerden kaçınmış olmasıdır. AK Parti kendisini muhafazakâr ve demokrat bir parti şeklinde tanıtarak siyasal arenada yer almıştır. İslamcı bir parti olarak kendisini nitelendirmemiş modern küresel bir yaklaşım sergilemiştir. Bu noktada daha önce de bahsedildiği üzere Erdoğan'ın *“Biz Milli Görüş Gömleğini Çıkardık”* söylemiyle kendisinden önceki İslamcı partiden çok farklı bir yol izleyeceği sinyallerini vermiştir. Bu anlamda İran İslam Devrimi başta AK Parti olmak üzere İslamcı siyasi partilere bir tecrübe kazandırmış, bu tecrübe partiyi iktidara kadar yükselterek aslında dolaylı olarak Türkiye'deki Siyasal İslam düşüncesinin yükselişini sağlamıştır ki kamusal ve siyasal alanda İslamcı görünümlerin artışı bunu doğrulamaktadır.

SONUÇ

İslamcılık düşüncesi modernleşmeye karşı modernleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Batılılaşma ve onun getirisi olan modernleşme ilkelerinin İslami normlarla çatışan öğeler barındırması, İslamcı düşüncenin bir hareket etrafında birleşmesine neden olmuştur. İslamcılık düşüncesi, içinde yaşadığımız modernleşme sürecine Müslüman kalarak nasıl uyum sağlanacağı sorusu ekseninde buluşmaktadır. Bununla birlikte bu düşünce modern yaşam içerisinde İslam'ın, Batı karşısında onun esaretinden kurtulmanın yollarını aramak adına İslamcılık adı altında ortak bir amaç doğrultusunda birleşen bir hareketi oluşturmuştur. Bu noktada sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlardaki problemlerin çözümünü devlette gören bir İslamcı düşünce ortaya çıkmış ve değişimin devletten başlayarak topluma uzanmasını öngören bir yaklaşım benimsemiştir. İlk olarak II. Abdülhamit döneminde başlayan İslam'ın siyasallaşma düşüncesi ancak Türkiye'nin demokratikleşme süreciyle siyasal alanda ifade özgürlüğü yakalayabilmiştir. DP'nin İslamcılığın gelişimine yönelik başlatmış olduğu politikalar, ilerleyen dönemde Milli Görüş çatısı altında kurulan İslamcı partilerle hız kazanmıştır. Milli Görüş çizgisi içerisinde yer alan RP, demokratikleşme süreciyle birlikte İslamcı düşünce ve faaliyetlerinin siyasal alanda en yoğun bir şekilde görünürlüğünü sağlayan parti olmuştur. Ancak Türkiye'de Cumhuriyetçi ideolojiye sahip laik elitist kesim İslamcılığın siyaset içerisinde yükselişini her defasında engelleyen bir unsur olmuştur. Son olarak İran İslam Devrimi, İslamcılık adı altında Türk İslamcılığına da etki eden bir yapıyla ortaya çıkmıştır. Devrimle birlikte Türk Siyasal İslamcılığının İran algısı değişime uğramıştır. Türkiye'deki birçok radikal İslamcı grup, devrimden etkilenerek İran'a karşı bir sempati beslemiştir. İslamcı grupların İrancı yaklaşımları ve devrimin ihraç politikasının Türkiye'deki laik devlet rejimini tehdit eden içeriği, laik kesimin İslamcılar üzerindeki endişelerini ortaya çıkarmış ve tepkilerinin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Fakat devrimin Türkiye'de gerçekleşme ihtimali zayıftır. Çünkü makro düzeyde bir değişimi öngören İslam Devrimi, farklı bir temele dayanmaktadır.

İran İslam Devrimi devrimin temel ideolojisini Şiiliğe dayandırarak ortaya çıkan ve İslami bir yönetim ve toplum modelini öngören bir devrimdir. Devrimin uluslararası

niteliği ise ihraç politikasına dayanmaktadır. Bu, İslam Devrimi'nin diğer İslam ülkelerinde de gerçekleşmesini kapsayan bir politikadır. Dolayısıyla devrim, İran'la sınırlı kalmayarak diğer İslam ülkelerini de içerisine alan bir özelliğe sahiptir. Bu ülkeler arasında Türkiye'nin de yer alması devrime yönelik karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Türkiye'de İslam Devrimi niteliğinde büyük bir değişimin ortaya çıkması için bu değişime uygun bir siyasal ve toplumsal yapının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Fakat Türkiye'de değişimin dinamikleri küresel dünya sistemi ekseninde şekillenmektedir. Bu sistem ile karşıt bir yapıya sahip olan İslam Devrimi ideolojisi, Türkiye'nin siyasal, ekonomik, toplumsal, kültürel ve hukuksal alandaki ihtiyaçlarına karşılık gelebilecek bir içerikten uzak kalmıştır. Devrim, Batı karşıtlığı ideolojisiyle modern İslam ülkesi olan Türkiye'de laik kesim tarafından dışlanma sorunsalı ile karşılaşmıştır.

İran İslam Devrimi'nin Türkiye'nin yapısal özellikleriyle uyuşmamasının iki temel nedeni mevcuttur. Birincisi İran'da Şah Rıza Pehlevi'nin modernleşme politikaları daha çok askeri ve sanayileşme alanlarında yoğunlaşmıştır. Bu bakımdan modernleşme ilkeleri toplumla bütünleşememiştir. Toplumun din ile bütünleşmiş yapısı ve Safevi hanedanlığı döneminde Şiiliğin devletin resmi dini haline getirilmesi toplum üzerinde belirleyici bir unsur oluşturmuş, dolayısıyla Şiilik ülkede etkin bir role sahip olmuştur. Ancak Türkiye'de yeni devlet kuruluş ideolojisini Batılılaşma ekseninde oluşturmuş ve Atatürk önderliğinde başlatılmış olan modernleşme ilkeleriyle yeni bir toplumsal yapı inşa edilmiştir. Osmanlı Devlet geleneği içerisinde oluşmuş olan bürokratik kesim yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş ideolojisini belirlemede etkili olmuş, laik ve modern bir toplum inşa edilmiştir. Laik devlet yapılanması dinin devlet içerisinde ayrışmasına dayandığı için rejime karşı tehdit oluşturabilecek her türlü unsur ortadan kaldırılmıştır. Bu sebeple İran ve Türkiye'nin toplumsal yapısı birbirinden oldukça farklı temellere dayanmaktadır.

Diğer bir neden ise İran'da ve Türkiye'de din adamlarına atfedilen rollerin farklılaşmasıdır. Şii mezhep inancında ulema İmam'ın genel vekili olduğundan ulema İmam gibi yanılmaz kabul edilmiştir. Sünnilikte ise ulema devlet memuru statüsünde ve yalnızca dini bilgi sahibi insan olarak kabul edilmiştir. Bu ayrışan iki yaklaşım İran'da teokratik, Türkiye'de ise laik rejim inşasının temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla

Türkiye, İslam Devleti'nin kurulması için uygun bir toplumsal ve siyasal yapıya sahip değildir. Türkiye'de değişim farklı bir seyirde ilerlemektedir. Türkiye'de değişim Batılılaşma ve onun getirisi olan modernleşme ekseninde şekillenmektedir. Küresel bir dinamik bağlamında şekillenen bu sosyolojik yapı, toplumda ortaya çıkacak olan makro ve mikro değişimlerde belirleyici bir role sahiptir.

Toplumsal yapı farklılaşmasına bağlı olarak İran'daki değişim hareketinin Türkiye'de gerçekleşmesine uygun bir zemin bulunmamasına rağmen RP'nin Türkiye'ye şeriat getireceği söylemleri yayılmıştır. RP oy oranlarının belirli bir kesimini radikal İslamcı gruplardan devşirmiştir. Bu bakımdan şeriatçı olarak algılanması ve tepki görmesinin bir nedeni de bu olmuştur. Ancak laik kesim ile ortak düşünceye sahip olan medyanın RP'ni anlamak ve doğru anlatmaktan kaçınması muhalif görüşlerin güçlenmesini sağlamıştır. RP'nin Türkiye'ye şeriat içeren bir sistemi getirmek gibi bir amacı olmamıştır. RP'nin temel ideolojisi, iktidarı ele geçirmek başta olmak üzere, İslam ülkelerini bir çatı altında toplayarak Batı'ya karşı güçlü Müslüman devletler birliğini oluşturmaktır. RP, parti tanıtımında İran tipi yönetim şeklini dışlamış, laikliğe karşı bir duruş sergilemediğini, demokrasiye karşı herhangi bir aykırılık içermediğini açıkça belirtmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki RP, Türkiye'de böyle bir sistem inşa etmenin imkansız olduğunun farında olmuş ve bu girişimlerin partisine zarar vereceğinin de bilincinde olarak ilerlemiştir.. Ancak RP yine de şeriatçı bir parti olarak algılanmaktan kurtulamamıştır. Medya partinin böyle algılanması için gereken tüm çabayı göstermiştir. Oluşan karşıt görüşlere bağlı olarak Türkiye'de laiklik ve şeriat tartışması ortaya çıkmıştır. 1980 öncesi siyasi kutuplaşma sağ ve sol ayrımıyla şekillenirken 80 sonrası kutuplaşma laiklik ve İslamcılık ekseninde ortaya çıkmıştır. Kutuplaşmaya bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalar 28 Şubat Postmodern darbe ile somut bir eyleme dönüşmüş ve RP'nin kapatılmasına kadar ilerlemiştir. Fakat 28 Şubat'a giden süreçte RP darbenin gerçekleşmesini tetikleyen birçok malzeme sunmuştur. Partinin İran temasları, pati içinden İran ve şeriat sempatizanlığını uyandıran söylemlerin dile getirilmesi, muhalefetin darbe gerekçelerini sıralamasına kolaylık sağlayan girişimler olmuştur.

Laik kesimin tüm engellemelerine rağmen Türkiye'de İslamcılık zannedilenden çok farklı bir seyirde ilerlemiştir. 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de de hâkim olan

küresel ekonomi politikaları İslamcılarının da bu sisteme uyum sağlamasını ortaya çıkarmış ve Türkiye’de azımsanmayacak derecede küresel pazar alanı içerisinde İslamcı girişimcilerin yer aldığı gözlemlenmiştir. Bu bakımdan RP, küresel kapitalist sisteme yönelik bir karşıtlığı içeren İran İslam Devrimi’nin bu sistemin gerekliliklerini karşılayamayacağını farkında olmuştur.

Bununla birlikte diğer İslam ülkelerinde de bir geçerlilik kazanamayan devrim ideolojisi, 1980’li yılların sonunda İran’da da yön değiştirmeye başlamıştır. Yeni sosyoekonomik ihtiyaçlara karşılık veremeyen bir devrim, aşırılığı barındıran içeriğiyle suçlanmıştır. Yeni hükümet politikaları moderniteyi esas alan yaklaşımları benimsemeye karar vermiştir. Dolayısıyla İran’da bile şekil değiştiren bir devrimin Türkiye’de gerçekleşme ihtimali olanaksızlaşmıştır. Bu anlamda muhalefetin korkuları ve endişeleri yersizdi. Ancak gerilim siyaseti siyasal alanda belirleyici bir role sahip olduğundan bu endişe ve korkular bazen de bilinçli bir şekilde sürdürülmüş ve İslamcı bir partiyi iktidardan uzaklaştırma konusunda başarılı olmuştur.

RP’nin kapatılmasıyla İslamcı düşüncenin önüne set çekildiği düşünülebilir ancak Ak Parti’yle birlikte İslamcılık, siyasal alanda bir kez daha görünürlüğünü arttırmıştır. İslam Devrimi Ak Parti’ye tecrübe kazandırmıştır. Ak Parti laik kesim ve medyanın engelleriyle karşılaşmamak adına şeriatçı ve İrancı söylemlerden uzak, kendisini muhafazakâr demokrat bir parti olarak tanıtmıştır. İslamcılık düşüncesi, devrim sonrası Türkiye’de yaşanan kaos ortamına bağlı olarak İslami Devlet fikrinden uzaklaşmıştır. Ak Parti kurmuş olduğu yeni hükümetin politikalarını çoğulculuk, demokrasi, dışa açılım, modernleşme ve küreselleşme kavramlarıyla tanımlamıştır. Ak Parti ile kamusal alanda modern İslamcı düşünce sahibi Müslüman bir çoğunluk oluşmuştur.

İslamcılık, liberalleşme ve küreselleşmenin yayılmasıyla kapitalizm karşıtlığından küreselleşme taraftarlığına kayan politikalarıyla küresel eksenli bir devlet modeli öngörmeye başlamıştır. Daha açık bir ifadeyle ekonomik, toplumsal ve siyasal mecrada İslamcı profillerin görünürlüğünü arttırmaya çalışmıştır. 1980’li yıllarda ortaya çıkmaya başlayan neoliberal İslamcılık Tanzimat dönemi İslamcılığının İslami değerler ekseninde hareket eden yaklaşımını ve “Batı’nın tekniğini alalım ama kültürünü değil”

anlayışını yok sayarak gayrimüslimlerle, Batı ve kapitalizmle birlikte yaşama şartlarını aramış, Medine Vesikası, garson devlet söylemleriyle Tanzimat geleneğinden ayrılarak farklı toplum modelleri geliştirmiştir. Bu noktada İran İslam Devrimi pratikte kendisine yer bulamayan bir hareket olmuş ancak hareketin Türk İslamcılık düşüncesine etkileri muhalefeti ayaklandırmış; engelleme ve bastırma faaliyetleri İslamcılık düşünce ve eylemlerinin gereğinden fazla dikkat çekmesini ve önem kazanmasını sağlayarak yeni sistem içerisinde görünürlüğünü arttırmıştır.

Bireyselleşme ve serbest piyasa ekonomisi politikaları siyasette daha çok öne çıkmıştır. İslamcı girişimcilerin küresel pazar ekonomisi içinde İslami tonunu belirsizleştirerek rejimle gerilim yaşamamaya özen göstermeleri dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Neoliberal İslamcılık olarak adlandırılan yeni İslamcılık modeli İran tipi bir İslamcılık modelinden tamamen uzak bir yapıda şekillenmiştir. İslamcılık artık Batı dünyasını, moderniteyi ve kapitalizmi geriletmenin yerine Müslümanların maddi açıdan güçlenmesi için dünya sistemiyle bütünleşmesini esas alan, Müslümanların modernleşme sürecine hız kazandıran, İslamcılığın yeniden payidar olabilmesi için çözümü artık klasik kaynaklara dönme fikrinde aramayan, postmodern söylem ve politikalar üreten ve temel hedefinin Müslümanların kamusal alandaki varlığını garanti altına almaya çalışan bir harekete dönüşmüştür. Sonuç olarak İslamcılığın temel işlevini yitirdiğinden dolayı öldüğü veya yok olduğu tezleri ortaya atılmıştır. Ancak İslamcılık referans noktasını bir bütünsellik içinde İslam'a dayandırmışken yeni dünya sisteminin gerekliliklerini de göz önünde bulundurmaya başlamıştır. Dolayısıyla artık, çoğulcu, küresel, modern, demokratik ve liberal bir içerikle önceki dönem İslamcılığından farklıdır. Postmodern dönem İslamcılığı olarak adlandırılan, yeni İslamcı düşünce gelişim ve değişimle bir çatışmayı barındırmamakta aksine değişimin kendisini oluşturmaktadır. İslamcılık 20. yüzyılda Türkiye'de küresel dünya sistemine hızla katılımı sağlamıştır. Bu noktada İran İslam devrimi Türkiye'deki Siyasal İslamcılar için bir ütopyadan ibaret kalırken laik elitist kesimin içerisine düştüğü handikap nedeniyle ise İslamcılığın kamusal alanda yükselişini sağlayan bir dinamik olmuştur.

Dolayısıyla İran İslam Devrimi, sistem karşıtı olma özelliğiyle İslamcı düşünceye bir yön oluşturmamıştır. Bir sistem içerisinden ayrılıp yeni bir fraksiyon oluşturmak olağandır. Ancak radikal ayrışmalar yeni oluşturulmuş olan sistemin yok

olmasına neden olabilir. İran İslam Devrimi de fundamental bir çıkışla küresel dünya sistemine meydan okuyarak alternatif bir devlet projesini savunmuştur. Bu bakımdan hareket, etkin ve uzun soluklu olamamıştır.

İslamcı düşüncenin 20. yüzyıl itibariyle farklı problemlerle karşı karşıya kaldığı gözlemlenmektedir. Türkiye’de Batılılaşma hareketi ile birlikte Siyasal İslam düşüncesinde, modernleşmenin İslam karşısında bir tehdit unsuru olduğu ve İslam ile bir çatışmayı barındırdığı gibi bir anlayış ortaya çıkmıştır. Diğer yandan ise İslam evrensel bir niteliğe sahip olduğundan, modernleşmeyi kapsayan bir güce sahip olduğu, bu nedenle modernleşmenin İslam üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmasının söz konusu olmadığı savunulmaktadır. Bu görüşe göre modernite ve İslam bir çatışma ekseninde değil, bir uyum içerisinde olmalıdır. Buna bağlı olarak İslam yeniçağda referans noktasını asr-ı saadet dönemi kaynaklarında mı aramalıdır? Yoksa İslam evrensel bir niteliğe sahip olduğundan, İslamcı düşünce modernleşme ve küreselleşme olgularıyla çatışmayı bir kenara bırakarak modern gerekliliklerle bir uyum içerisinde mi ilerlemelidir? Bu problemin çözümü konusunda İslamcı düşüncede ortak bir yaklaşım söz konusu değildir. Ancak İran İslam Devrimi veya İran tipi devlet modelinin günümüz İslam anlayışının içinde bulunduğu bunalıma çözüm oluşturabilecek bir niteliği barındırmadığı sonucuna varılabilir. Bu kapsamda bu tezi Siyaset Bilimi veya Uluslararası İlişkiler disiplinlerini kapsayan bir tez olma özelliğinden ayıran sonuç da ortaya çıkmaktadır. Toplumların siyasal, iktisadi, kültürel ve sosyal alanlardaki değişimi yaşamaları mevcut toplumun sosyolojik yapısına bağlıdır. Oluşabilecek değişimler bu yapı ile uyumu barındırmalıdır. Bu noktada İran İslam Devrimi Türk siyasal ve toplumsal yapısına aykırı içeriğiyle ülkede hedefleri doğrultusunda bir değişim hareketi oluşturmayı başaramamıştır.

Dolayısıyla Türkiye’deki Siyasal İslam düşüncesi üzerinde etkisi olduğu düşünülen İran İslam Devrimi, bu değişimin ne şekilde ve hangi yönde gerçekleştiğini analiz etmek amacıyla araştırılmıştır. Araştırmanın sonucunda ise devrim etkisini Türkiye’de de yaşatmak isteyen grup ve devrimin Türkiye’de de gerçekleşme ihtimaline karşı endişe duyan kesim için bu istek ve endişelerin yersiz kaldığı saptanmıştır. Çıkış noktası Şiiliğe dayanan, küresel dünya sisteminden uzak, radikal bir İslami söylem ve faaliyetleri içeren İran İslam Devrimi’nin, İran’dan çok daha farklı bir toplumsal yapıya

sahip olan Türkiye’de gerçekleşme olasılığının bir ütopya­dan ibaret kaldığı, fakat devrimin dolaylı olarak Siyasal İslam düşüncesinin yükselişini sağlayan bir dinamik olduğu sonucuna varılmıştır.



KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand. *Iran between Two Revolutions*. Princeton University Press, E United States of America, 1982.
- Abrahamian, Ervand; *Modern İran Tarihi*, Dilek Şendil (Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- Abrahamian, Ervand; *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, Mehmet Toprak (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- Abrahamian, Ervand; *Iran between two Revolutions*. Princeton Academic Press
- Abrahamian, Ervand; *Modern İran Tarihi*, Dilek Şendil (Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- Abrahamian, Ervand; Toprak, M. *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- Acar, Şefika, Demet; İslamcı İdeoloji ve İslamcı Hareketler Ekseninde Ortadoğu ICANAS 38, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 1-26, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Ahmad, Feroz; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul 2006.
- AK Parti, “Güçlü Meclis Güçlü Hükümet, Güçlü Türkiye”, *Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve Genel Seçimler Seçim Beyannamesi*, 2018.
- Akdoğan, Yalçın; “Adalet ve Kalkınma Partisi”, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık* Cilt: 6, 620-631, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Akdoğan, Yalçın; İslamcılık Bağlamında Türkiye’de Siyasal İslam’ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980-1998, Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 1999.
- Aktay, Yasin; “İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri”, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), içinde *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 801-837, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Aktay, Yasin; “Sunuş”, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* Cilt: 6, 13-25, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Aktay, Yasin; İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek, *Milel ve Nihal Dergisi*, 5(3), 13-50, 2008.
- Akyol, Taha; *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999.

- Alpay, Şahin; “Sosyal Demokrasinin Türkiye Serüveni”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, 1241-1243, İstanbul 1996.
- Arendt, Hannah; *Devrim Üzerine*, Onur Eylül Kara (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Aron, Raymond; *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Alemdar Korkmaz (Çev.), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2010.
- Arslan, Abdurrahman; *İslami Hareket 21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar*, Yalçın Akdoğan (Der.), Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 1996.
- Aydın, Mehmet; “Din ve Toplum İlişkisi”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* Sayı:3, 47-59, 1986.
- Aytepe, Mahsum; “Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 169-199, 2016.
- Balkan, Serkan, Tiryaki, Fatih; “İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Rolü & Humeyni ve Şah’ın Söylemlerinin Analizi”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1(2), 85-113, 2014.
- Berkes, Niyazi; *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Bilgin, Vedat; *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri, Köylülükten Çıkış Yolları*, A Kitap, Ankara 2014.
- Bill, James A; “Power and Religion in Revolutionary Iran”, *Middle East Journal*, 36(1), Winter, 1982.
- Bora, Tanıl; *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- Bora, Tanıl; *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul 2007.
- Bulaç Ali; *Nuh’un Gemisine Binmek*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Bulaç, Ali; *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, Çıra Yayınları, İstanbul 2011.
- Bulaç, Ali; (1997). *Bütün eserleri: İslâm ve fundamentalizm*, İz Yayıncılık İstanbul 1997.
- Bulaç, Ali; “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, Cilt 6, 48-67, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Bulaç, Ali; *Din ve Siyaset, İnkılap Kitabevi*, İstanbul 2014.

- Bulut, Yücel; “İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, Yasin Aktay (Ed.) içinde, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Cilt:6, 903-926, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Cezani, Bijan; *İran Meşrutiyet Devrimi: Güçler ve Amaçlar (1906–1911)* Ramin Cabbarlı, Türkan Urmulu (Çev.), Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.
- Cleveland, L. William; *Modern Ortadoğu Tarihi*, Mehmet Harmancı (Çev.), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 27. Birleşim, Cilt: 40, Toplantı: 18, 1979.
- Cumhuriyet, 2 Şubat 1997.
- Cumhuriyet, 3 Şubat 1997
- Cülük, Ahmet; “İran İslam Devrimi ve Ulemanın Zaferi”, *Güvenlik Çalışmaları Dergisi*, 20(1), 87-103, 2018.
- Çakır, Ruşen; “İslamcılar ve Sistem”, içinde *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Çakır, Ruşen; “Milli Görüş Hareketi”, Yasin Aktay (Ed.), içinde, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Cilt:6 544-575, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Çakır, Ruşen; “Refah Partisi”, içinde *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, 1264-1267, İstanbul 1996.
- Çakır, Ruşen; Milli Görüş Hareketi, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık* Cilt: 6, İletişim Yayınları, 544-549, İstanbul 2018.
- Çalışlar, Oral; *Refah Partisi Nereden Nereye*, Pencere Yayınları, İstanbul 1995.
- Çandar, Cengiz; *Dünden Yarına İran*, Yalçın Yayınları, İstanbul 1981.
- Çaylak, Adem; “İslam’da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl:11, Sayı:43, Ocak-Şubat-Mart 2015.
- Çelik, Ömer; “Aydınlık Din Gelenek ve Modernite”, İslamcı Dergiler Projesi, *Bilgi ve Hikmet*, Erişim adresi: <https://katalog.idp.org.tr/dergiler>, 128-147, Sayı: 1, İstanbul Kış/1993.
- Çetinsaya, Gökhan; Köse, Talha; Tarihsel Perspektifte Türkiye-İran İlişkileri ve Nükleer Sorun, *SETA İran Dosyası*, SETA Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- Çetinsaya, Gökhan; “Essantial Friends and Naturel Enemies : The Historic Roots of Turkish- Iranian Relations” *Middle East Review of International Affairs*, 7(3) September 2003.

- Çınar, Menderes; *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara 2005.
- Çiğdem, Ahmet; İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar, Yasin Aktay (Ed.) içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, Cilt: 6, 26-33, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 27.
- Çiğdem, Ahmet; “İslamcılık” içinde *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, 1225-1231, İstanbul 1996.
- Çitlioğlu, Ercan; *İran’ı Anlamak*, Başkent Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Bürosu. Ankara 2015.
- Dabashi, Hamid; *İran: Ketlenmiş Halk*, Emine Ayhan (Çev.), Metis Yayınları İstanbul, 2008.
- Dağ, Ahmet Emin; Şii Sünni İlişkileri, Güç Mücadelesinin Anatomisi, İNSAMER, *Dünya Kriz Bölgeleri 10*, İstanbul 2019.
- Dağı, İhsan; *Ortadoğu’da İslam ve Siyaset*, Boyut Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Demir, Ömer, Acar, Mustafa; *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Devison, Andrew; Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik, İletişim Yayınları, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul 2012.
- Dilek, Kaan; “İran’da Meşrûtiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri”, *Akademik Orta Dogu*, 2(1), 2007.
- Doğanay, Ülkü; “AKP’nin Demokrasi Söylemi Ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasi ve Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(01), 65-88. 2007.
- Duman, Doğan; “İslamcı Gençliğin Serüveni”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 95, 57-73, Mart 1997.
- Duman, Mehmet Zeki; “Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 284-303, 2010.
- Duran, Burhanettin; Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Durgun, Şenol; “İran İslam Cumhuriyeti”, Burhan Aykaç, Şenol Durgun, (Ed.), içinde *Çağdaş Siyasal Sistemler*, 459-540, Alter Yayıncılık, Ankara 2015.
- Durgun, Şenol; İslamcı Hareketteki Siyasal Söylemin Değişimi, Gonca B. Durgun, Tuğrul Korkmaz (Ed.), içinde *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Kongresi Kongre*

Kitabı, Gonca B. Durgun, Tuğrul Korkmaz, 376-387, Gazi Üniversitesi Matbaası, 2017.

Durgun, Şenol; *Modernleşme ve Siyaset*, A Kitap, Ankara 2018.

Dursun, Davut; “İslami Devlet Modeli Üzerine”, İslamcı Dergiler Projesi, *Yeni Zemin Dergisi*, Erişim adresi: <https://katalog.idp.org.tr/dergiler>, Sayı: 5, 11-15, Mayıs 1993.

Elhan, Nail; “İran Devrimi’nin Türkiye’de Yansımaları: “İrancılık” ve “İrancı” İslamcılık”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 3(2), 28-57, 2016.

Elhan, Nail; İran Devrimi’ni Okumak: Türkiye’de Basılan İran Devrimi Konulu Kitaplar, *Mülkiye Dergisi*, 43(4), 707-730, 2019.

Er, İbrahim Halil; Siyasal İslam Düşüncesinin Doğuşu ve Devlet, Mevsimler Kitap, İstanbul 2016.

Erbakan, Necmettin; “*Davam*” Ne Yaptıysam Allah Rızası İçin Yaptım, Mili Gazete Ankara Kitap Kulübü, Ankara 2014.

Erbakan, Necmettin; *Adil Ekonomik Düzen*, Semih Ofset Yayınları, Ankara 1991.

Erkilet Alev; 1990’larda Türkiye’de İslamcılık, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, Cilt: 6, 682- 697, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018,

Ertit, Volkan; “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1), 103-124, 2014.

Ertit, Volkan; *Sekülerleşme, Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2014.

Ertit, Volkan; Sosyolojinin Kurucu Figürlerinde Din, *Akademik Hassasiyetler*, 7(14), 1-35, 2020.

Esmaeili, Masoumeh; İran İslam Devrimi ve İran’da Kurulan İslam Devletinin Kuruluş Felsefesi ve Temel Kurumları, Yüksek Lisans Tezi *Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2016.

Fazilet Partisi (1998). “Fazilet Partisi “Öncü Türkiye İçin Elele” Demokrasi İnsan Hak ve Özgürlükleri, Barış, Adalet ve Öncü Bir Türkiye İçin Kalkınma Programı”, <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/gazeteler/web/kutuphanede%20bulunan%20dijital%20kaynaklar/kitaplar/siyasi%20parti%20yayinlari/199801418%20fazilet%20partisi%20oncucu%20turkiye%20icin%20elele/199801418%20fazilet%20partisi%20oncucu%20turkiye%20icin%20elele.pdf>, [08.03.2021].

- Fekri, Amir Ahmad; *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, Mızrak Yayınları, İstanbul 2011.
- FETÖ Çalıştay Raporu; *Yeni Nesil Terör: FETÖ'nün Analizi*, Polis Akademisi Yayınları, Ankara 2017.
- Freyer, Hans; *Sosyolojik Kuramları Tarihi*, Doğu Batı Yayıncılık, Ankara 2012.
- Freyer, Hans; *Din Sosyolojisi*, Turgut Kalpsüz, (Çev.), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.
- Garthwaite, Gene R; *İran Tarihi: Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, Fethi Aytuna (Çev.), İnkılap Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gencer, Bedri; Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), içinde, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, 69-98, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Giddens, Anthony; *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- Gökşin, Özden, Rabia; Siyasal İslam ve Muhafazakârlık Konusunda Türkiye: Ak Parti'nin 2002-2010 Döneminin İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2019.
- Göle, Nilüfer; *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul 2017.
- Göle, Nilüfer; *Modernist Kamusal Alan ve Ahlak, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri Bir Atölye Çalışması*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Güler, Cihan; Ayetullah Humeyni (1902/1989) ve İmamet Bağlamındaki Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, *Eriyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri 2019.
- Gündoğan, Ünal; “1979 İran İslam Devrimi'nin Ortadoğu Dengelerine Etkisi”, *Ortadoğu Analiz*, 3(30), 2011.
- Gündoğan, Ünal; “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, *Ortadoğu Analiz*, 3(29), 93-99, 2011.
- Habibi, Nader; “Turkey and Iran: Growing Economic Relations despite Western Sanctions,” *Crown Center for Middle East Studies Brandeis University*, 62, 2012.
- Haldun İbn; *Mukaddime*. Süleyman Uludağ (Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Hassan, Ümit; *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2015.
- Heper, Metin; *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yayınları. Ankara 2015.

http://dosyalar.hurriyet.com.tr/haber_resim_3/28subat_27nisan_raporu.pdf [17. 04. 2021].

http://www.esam.org.tr/pdfler/siyasi_dokumanlar/3%20RP/RP%201998%20Refah_partisi_ve_turkiyede_demokrasi-genisletilmis.pdf, [03.10.2021].

https://tr.wikipedia.org/wiki/On_%C4%B0ki_%C4%B0mam [10.02.2021].

<https://www.yargitay.gov.tr/documents/acilisKonusma/1995-1996.pdf> [19. 04. 2021].

Humeyni, A; *İslâm Fıkında Devlet*, H. Ferviz Hatemî (Çev.), Düşünce Yayınları İstanbul, 1979.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/humeyni>.

Hüseyin, Asaf; *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, Pınar Yayınları, İstanbul 1989.

İnalcık, Halil; *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Ruşen Sezer (Çev.) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.

İnceoğlu, Efecan; *Türkiye’de Siyasal İslamcılığın Evrimi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

James, Bill A; “Power and Religion in Revolutionary Iran”, *Middle East Journal*, 36(1), Winter 1982.

Kara, İsmail; *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2020.

Kara, İsmail; *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*, İsmail Kara-Asım Öz (Ed.), içinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, 15-43, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Karadeniz, Yılmaz; *Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Malatya 2004.

Karaduman, N; *Türkiye-İran İlişkileri (1979-1989)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara 2009.

Karpat, Kemal H; *İslâmın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019.

Karpat, Kemal H; *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*. Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Kavala, Coşkun Faik; *İran: Modern Tarih*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2019.

- Khosrokhavar, Farhad, Roy, Olivier; *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, İsmail Yerguz (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul 2000.
- Koçal, Vedat; “Çevre’den ‘Merkez’e Yönelim Bağlamında Türkiye’de Muhafazakârlığın Dönüşümü: Siyasal İslâmcılıktan Muhafazakâr Demokratlığa AK Parti Örneği”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, İslâmcılığın Dönüşümü Özel Sayısı, 13(1), 81-111. 2012.
- Köker, Levent; “Anavatan Partisi”, içinde, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 1253-1257 İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Köse, Hızır Murat; “Siyaset”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kuduoğlu, Alptuğ; “İran’da Musaddık Dönemi: 1951-1953”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 37-62. 2(2), 2018.
- Kurmuş, Orhan; “Türkiye’de Neoliberalizm”, *Mülkiye Dergisi*, 34(268), 9- 41, Ankara 2010.
- Kurtoğlu, Zerrin; *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Kurtoğlu, Zerrin; Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm’ın Siyasallaşmasına Katkısı, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Cilt: 6, 201-217, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Lewis, Bernard; *İslam’ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, (Çev.), Rey Yayınları, Kayseri 1992.
- Lewis, Bernard; *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Boğaç Babür Turna (Çev.), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2020.
- Lewis. Bernard; *İslam’ın Siyasal Söylemi*, Ünsal Oskay (Çev.). Cep Kitapları, İstanbul, 1997.
- Loomba, Ania; *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Mehmet Küçük (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Mahcupyan, Ethen; “Türkiye’nin Siyaset Yelpazesi: Sağ ve Sol”, içinde *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, 1244-1246, İstanbul 1996.
- Mardin, Şerif; *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, Metin Çulhaoğlu (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 1992.
- Mardin, Şerif; *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

- Mardin, Şerif; *Türkiye’de Din ve Siyaset-Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Mardin, Şerif; *Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Memiş, Ekrem; *Eski İran Tarihi (Medler, Persler, Partlar)*, Ekin Yayınevi, Bursa 2018.
- Mercan, Muhammed Hüseyin; İslami Hareketin Kurumsallaşma Sorunu Işığında Müslüman Kardeşler Teşkilatı, Doktora Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2017.
- Metin, Celal; Türk Modernleşmesi ve İran, Doktora Tezi, *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü*, Ankara 2006.
- Metiner, Mehmet; “Her şeyi Yeniden Düşünmenin Vaktidir”, İslamcı Dergiler Projesi, *Yeni Zemin Dergisi*, Erişim adresi: <https://katalog.idp.org.tr/dergiler>, Sayı:5, 4-5, Mayıs 1993.
- Milli Nizam Partisi, *Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi*, Nüve Matbaası, Ankara 1970.
- Milliyet Gazetesi, 17 Mayıs 2003.
- Mokhtarpour, Alireza; İran Devlet Modeli, Yüksek Lisans Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2012.
- Mumyalmaz, Alper; “Neoliberal Hegemonya Karşısında Ak Parti’nin Değişen Siyaseti ve Yükselen Muhafazakâr Milliyetçilik Söylemi”, Oğuzhan Bilgin (Ed.), içinde *Kültürel İktidar Tartışmaları*, 171-199, A Kitap, Ankara 2020.
- Mumyalmaz, Alper; *Darbeler Tarihi Siyaseti Sosyolojisi*, Orion Kitabevi, Ankara 2020.
- Mumyalmaz, Alper; Elitlerin Yeni Yüzü İslami Burjuvazi, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 367-382, 2014.
- Mürsel, Safa; “Devletten Önce İslam Toplumu”, İslamcı Dergiler Projesi, *Yeni Zemin Dergisi*, Erişim adresi: <https://katalog.idp.org.tr/dergiler>, Sayı: 5, 16, Mayıs 1993.
- Narlı, Nilüfer; “Modernleşme, Siyasal İslam ve Kadınlar”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6 87-102, İstanbul 1999.
- Nuh Yılmaz; İslamcılık, AKP, Siyaset, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, 2018, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar; *Türkler Türkiye ve İslam: Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

- Oğuz, Sami - Çakır, Ruşen; *Hatemi'nin İran'ı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Olson, Robert; *Türkiye-İran İlişkileri, 1979-2004: Devrim, İdeoloji, Savaş, Darbeler ve Jeopolitik*, Babil Yayıncılık, Ankara 2005.
- Onat, Hasan; “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 122-138, 1989.
- Onat, Hasan; *Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi*, Kamu Hizmetleri Araştırma Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Özbolat, Abdullah; “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”, *Journal of Islamic Research*, 28(3), 265-278, 2017.
- Özbudun, Ergun William Hale; *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, Doğan Kitap, Ergun Özbudun, Kadriye Göksel (Çev.), İstanbul 2010.
- Özcan, Ahmet; *İslami Hareketten İslami Uyanışa*, Bengisu Yayınları, İstanbul, 1996.
- Özdemir, Hakan; 28 Şubat Süreci Arifesinde ve Ertesinde İki Milli Görüş Partisi: Refah Partisi Fazilet Partisi (Karşılaştırmalı Bir Analiz). *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20(2), 165-193, 2015.
- Özkan,ERCÜMEND; “Parlamento Dergisinin Soru ve Cevapları”, *İktibas Dergisi*, Sayı: 183, 34-36, Ankara Mart 1994.
- Özkan,ERCÜMEND; “Selam ile (Sunuş)”, *İktibas Dergisi*, Sayı: 183, 2-7, Mart 1994.
- Özkan, Muhammet Fatih; İran’ın Ortadoğu’da Etkinlik Arayışları: Devrim İhracı Politikasından “Şii Hilali” Söylemine, Yüksek Lisans Tezi, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale 2013.
- Polat, Yılmaz; *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye’de İslamcı Akımlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990.
- Poyraz, Fahrettin; “Milli Nizam Partisinden AK Parti’ye “İslami Hareketin Partileri ve Değişim” Turgay Uzun, (Der.), *İttihat ve Terakki’den Günümüze Siyasal Partiler*, 311-338, Orion Kitabevi, Ankara 2010.
- Refah Partisi; *24 Aralık 1995 Seçimleri, Refah Partisi Seçim Beyannamesi*, T.B.M.M Kütüphanesi, Ankara 1995.
- Resmi Gazete; *Milli Nizam Partisinin Kapatılması*, Sayı: 14072, 14 Ocak 1972.
- Roy, Olivier; *Siyasal İslamın İflası*. Cüneyt Akalın (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul 1994.
- Sabah, 2 Şubat, 1997.

Sabah, 21 Şubat 1997.

Saray, M; *Türk İran İlişkileri*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999.

Sarıbay, Ali Yaşar; *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası “MSP” Örnek Olayı*. Alan Yayıncılık, İstanbul 1985.

Sarıbay, Ali Yaşar; *Global Toplumda Dine ve Türkiye*, Everest Yayınları, İstanbul 2004.

Sarıbay, Ali Yaşar; *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Sayarı, Binnaz; “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 33(1), 173-185, 1978.

Sayyid Salman; “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslâm’ın Siyasallaşması”, Yasin Aktay (Ed.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, Cilt:6, 948-961, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.

Sayyid, Salman; *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (Çev.), Vadi Yayınları, Ankara 2000.

Semercioğlu, Mümin; *Osmanlı-Türk Basınında İran Meşrutiyet Devrimi*, Yüksek Lisans Tezi, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2017.

Sertel, Ergin; *Laiklik ve Türkiye’de Laiklik Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas 2009.

Sinkaya, Bayram; *Turkey-Iran Relations After, the JDP*, Institut Français D’études Anatoliennes, İstanbul 2019.

Sitembölükbaşı, Şaban; *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, İsam Yayınları, 1995 Ankara.

Subaşı, Necdet; “Devlet, Cemaat(ler) ve İslamcılık”, İsmail Kara, Asım Öz (Der.), içinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 567-578, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Swingewood, Alan; *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Osman Akınhay (Çev.), Bilim ve Sanat, Ankara 1998.

Şen, Serdar; *Refah Partisinin Teori ve Pratiği, Refah Partisi Adil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.

Şeriati, Ali; *Dine Karşı Din*, Fecr Yayınları, Ankara 2018.

T.B.M.M Tutanak Dergisi, 8. Birleşim, 16.10.1996, Dönem: 20 Cilt: 12 Yasama Yılı: 2.

Tabriz, Asghar Alam; Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi, Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2004.

TBMM Tutanak Dergisi, Birleşik Toplantı, C: 1, T: 18.

Taflıoğlu, Mehmet Serkan; İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi, Doktora Tezi, *Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2009.

The Century; *Life from Tehran*,
https://www.youtube.com/watch?v=3aFnGhr_JD&t=1904s

Tuğrul, Talip; Milli Görüş Hareketinin Temel Karakterleri, Mahmut Hakkı Akın (Ed.), *Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu*, 43-73, Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, Konya 2017.

Tunçay, Mete; *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.

Türk, Resul; “Türkiye’de Siyasal İslam’ın Örgütlenme Faaliyetleri” *Akademik Hassasiyetler*, 2(3), 99-131, 2015.

Türk-İran İlişkileri’nin Dünü, Bugünü Yarını, Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları, 1994.

Türköne, Mümtazer; “İslamcılığın Ölümü”, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), içinde *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 750-754, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Türköne, Mümtazer; *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınevi, Ankara, 1994.

Türköne, Mümtazer; *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

United States of America, 1982.

Uysal, Ayşen; “Siyasal İslam ve Liberalizm Aynı Dünyalar mı, Ayrı Dünyalar mı?” Ayşen Uysal (Der.), içinde *Siyasal İslam ve Liberalizm; Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye*, 10-24, Yakın Kitabevi, İzmir 2009.

Uzgel, İlhan; “AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, *Mülkiye Dergisi*, 30(252), 7-18. 2006.

Ünal, A. Bülent; “İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(14), ss. 161-184, 2001.

Ünver, H. Akın; “İslamcı Söylemde Değişen İran Algısı ve Türk-İran İlişkilerinin Geleceği”, *Ortadoğu Analiz*, 5(52). 2013.

- Üşür, Serpil; *Din Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Üzüm Ceylan; İran “İslam Devriminin” Politik-Ontolojik Bir Analizi, Yüksek Lisans Tezi, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van 2019.
- Vergin, Nur; “Camilerin Dolup Taşması Bir Hareket Teşkil Etmez”, İslamcı Dergiler Projesi, *Yeni Zemin Dergisi*, Erişim adresi: <https://katalog.idp.org.tr/dergiler>, Sayı: 11, 15-16, İstanbul Kasım/1993.
- Vergin, Nur; *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Doğan Kitap, İstanbul, 2015.
- Wallerstein, Immanuel; *Modern Dünya Sistemi 1. Cilt*, Bakış Yayınları, İstanbul 2004.
- Yaman, Abdullah; *İran Devrimi İdeolojisi ve Humeyni*, Konak Yayınları, İstanbul 1979.
- Yegin, A; *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*, SETA Yayınları, Ankara 2013.
- Yıldırım, Deniz; AKP ve Neoliberal Popülizm, İlhan Uzgel, Bülent Duru (Der.) içinde, *AKP ve Neoliberal Popülizm AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, 66-107 Phonix Yayınevi, Ankara 2009.
- Yıldırım, Ercan; *Neoliberal İslamcılık 1980-2015 İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu*, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.
- Yıldız, Ahmet; “AK Parti’nin Yeni Muhafazakâr Demokratlığı: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 5-11. 2004.
- Yılmaz, Nuh; “İslamcılık Tartışmasına Katkı: İslamcılık ve AK Parti’den Sonra İslamcılık”, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), içinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 777-784, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Apaydın, H. Yunus; "Nas", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nas> [20.01.2021].
- Yücekök, Ahmet; *Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, (Vol. 6), Afa Yayınları, İstanbul, 1997.
- Yüksel, Erkan; *Medya Güvenlik Kurulu: 28 Şubat Sürecinde Medya, MGK ve Siyaset Bağlantısı*, TC Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi, 2004.
- Zengin, İsmail; *İran Devrimi ve Ortadoğu’ya Etkileri*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1991.
- Zorbay, Taner; *Demokrat Parti Döneminde Din ve Devlet İlişkileri*, Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü*, Ankara 2016.

Zürcher, Eric Jan; *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Yasemin Saner Gönen (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

1973 Seçim Sonuçları, <http://www.secim-sonuclari.com/1973> [14.02.2021].

1980 Büyük Kudüs Mitingi Prof. Dr. Necmettin Erbakan,
<https://www.youtube.com/watch?v=rP64TPbQkNs> [14.02.2021].

