



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**DİNÎ-GELENEKSEL DEVLET YAPISINDAN MODERN-SEKÜLER  
DEVLET FORMLARINA: TÜRKİYE, MISIR VE İRAN'DA ÇAĞDAŞ  
İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN REAKSİYONLARI**

Osman ERK

Doktora Tezi

Ankara, 2023



DİNÎ-GELENEKSEL DEVLET YAPISINDAN MODERN-SEKÜLER DEVLET  
FORMLARINA: TÜRKİYE, MISIR VE İRAN'DA ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL  
HAREKETLERİN REAKSİYONLARI

Osman ERK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

## KABUL VE ONAY

Osman ERK tarafından hazırlanan "Dini-Geleneksel Devlet Yapısından Modern-Seküler Devlet Formlarına: Türkiye, Mısır ve İnan'da Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Reaksiyonları" başlıklı bu çalışma, 26 Mayıs 2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Prof. Dr., Ali ÇAĞLAR (Başkan)

---

Prof. Dr., Mete Kaan KAYNAR (Danışman)

---

Prof. Dr., Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Üye)

---

Doç. Dr., Kadir DEDE (Üye)

---

Dr. Öğr. Üyesi, Özge ÖZKOÇ (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

...../...../.....

[İmza]

[Öğrencinin Adı SOYADI]

<sup>1</sup>“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.  
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

\* Tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Mete Kaan KAYNAR** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

[İmza]

**Osman ERK**

## TEŞEKKÜR

Tez yazım süreci oldukça uzun ve meşakkatli bir süreçtir. Bu süreçte hem akademik anlamda desteğin hem de ailevi ve yakın çevrenin desteği hayatiyet arz etmektedir.

Bu minvalde akademik anlamda bu tezin proje aşamasından tamamlanmasına kadar genel çerçevesi ile iddialarına ilişkin desteklerinin yanı sıra metnin bütüncüllüğü, dinî hareketlere ve düşüncelere ilişkin temel tartışmalar, üç ülkedeki dinî reaksiyonlar konusundaki karşılaştırma düzeyleri, İran konusundaki detaylı yönlendirmeleri ve en önemlisi de bu süreçte gösterdikleri destek konusunda Mehmet Ali BÜYÜKKARA'ya özel olarak teşekkür ederim. Yine tez yazım aşamasında sürekli olarak yazılı dönüşleri, tezin modernleşme ve dinî hareket reaksiyonları arasındaki bağlantısı üzerine yönlendirici soru ve düzeltmeleri, Mısır konusunda özel olarak detaylı yönlendirmeleri ve tezin tamamına ilişkin düzeltme ve yönlendirmeleri ile tez yazımının sistematikleşmesi konusunda büyük emeği olan Özge ÖZKOÇ'a da özel olarak şükranlarımı dile getirmek isterim. Ayrıca, tezin bir yıllık da olsa danışmanlığını yapan kıymetli hocam Berrin KOYUNCU LORASDAĞI'nın tezin altyapısının oluşturulması konusundaki desteği için ve sonrasında tezin tamamlanmasına kadar danışmanlık yapan Mete Kaan KAYNAR'a imza süreçleri konusundaki açıklığı ve devlet kavramı ile Türkiye bölümüne ilişkin verdiği tavsiyeleri için teşekkür ederim.

Tezin ilk araştırma aşamasından itibaren genel sistematigi, kaynaklar ve özel olarak modernleşme konusunda desteğini gösteren Dilşah Nur KANMAZ'a, İran ve Farsça kaynaklar konusunda yardımlarını esirgemeyen Merve KAYA TAYYEB'e, tezin tamamı ile ilgili dil ve anlatım konusundaki düzeltmelerde yardımcı olan Fatıma ERTÜRK'e ve Arapça kaynaklar konusunda destek veren Fatih BİNGÜL'e şükranlarımı sunarım.

Tez yazımı, sunumu ve savunması sürecinde manevi desteklerini esirgemeyen ve katkı sağlayan Sıddık AKKILIÇ'a, Emrullah PARMAK'a, Gülşah ALKAN'a, Ali TÜRKYILMAZ'a, Halid FERHAN'a, Cahide ZİYA'ya, Derya TÖRE'ye; anlayışlı yaklaşımlarıyla işyeri ve tez yazımı arasında denge kurmamda yardımcı olan Engin BOSTANCI'ya ve Abdullah Buğrahan KARAVELİ'ye de teşekkürü borç bilirim.

Son olarak ve en önemlisi, tez yazım sürecinde vaktinden aldığım değerli eşim Elife'ye sabrı ve desteği için teşekkür ederim. Ayrıca, oğullarım Yahya Bera'ya ve Ahmet Adil'e vakit ayıramadığım veya vakit ayırmakta zorlandığım zamanlar da olmuştur. Bu anlamda eşimin tez yazım sürecindeki desteği, bir eğitimci yönlendirmesinin yanı sıra en kıymetli manevi destek olmuştur.

## ÖZET

ERK, Osman. *Dinî-Geleneksel Devlet Yapısından Modern-Seküler Devlet Formlarına: Türkiye, Mısır Ve İran'da Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Reaksiyonları*, Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Bu tezin amacı aynı dönemlerde dinî-geleneksel devlet yapısından modern seküler devlet yapılarına geçen Türkiye, Mısır ve İran'da Çağdaş İslami Siyasal Hareketler (ÇİSH'ler) olarak adlandırılan hareketlerin reaksiyonlarını incelemektir. Tezin kapsamı karşılaştırmalı tarihsel metodoloji kullanılarak her üç ülkede modern-seküler devlet inşa süreçlerinden ÇİSH'lerin her bir ülkede iktidara geldikleri bir yıl zarfındaki süreçtir. Bu tez, bahsi geçen reaksiyonların Türkiye'de neden siyasal sistem ile bütünleşen, Mısır'da neden sistem dışı kalıp yer altına inmek zorunda kalan ve İran'da neden İslam Devrimi ile sonuçlanan ve siyasal sistemi ele geçiren bir ÇİSH biçiminde ortaya çıktığını göstermeye çalışmaktadır. Araştırma ile Türkiye'de tarihsel olarak deorganize gelişen ulema örgütlenmesi, toplumun gündelik hayatına ilişkin hukuki düzenlemelerin seküler anlamda kök salması, seçimlerin değiştirici etkisi, ÇİSH'in toplumsal kontrol düzeyinin düşük olması ve siyasal pragmatizmi gibi sebeplerle Türkiye'de ÇİSH siyasal sistemle bütünleştiği gösterilmiştir. Mısır'da, tarihsel olarak yarı organize gelişen ulema örgütlenmesi, toplumun gündelik hayatına ilişkin hukuki düzenlemelerin seküler anlamda cılız olması, seçimlerin değiştirici etkisinin sınırlı olması, ÇİSH'in toplumsal kontrol düzeyinin sınırlı olması ve siyasal pragmatizmi gibi sebeplerle Mısır'da yarı eklemlenmiş bir durum olsa da çatışma kaçınılmaz olmuştur. Bu çatışma ÇİSH'in siyasal sistemden dışlanmasını beraberinde getirmiştir. İran'da tarihsel olarak organize gelişen ulema örgütlenmesi, toplumun gündelik hayatına ilişkin hukuki düzenlemelerin ulema kontrolünde olması, seçimlerin değiştirici etkisinin olmaması, ÇİSH'in siyasal pragmatizme başvurmaması gibi sebeplerle İran'da da çatışma kaçınılmaz olmuştur. Bu çatışma İslam Devrimi'yle sonuçlanmış ve ÇİSH siyasal sisteme hâkim olmuştur.

### **Anahtar Sözcükler**

Türkiye, Mısır, İran, Dini-Geleneksel, Modern-Seküler, ÇİSH, Eklemlenme ve Siyasal Bütünleşme.



## ABSTRACT

ERK, Osman. *From Religious-Traditional State Structure to Modern-Secular State Forms: Reactions of Contemporary Islamic Political Movements in Turkey, Egypt and Iran*, PhD Thesis, Ankara, 2023.

The aim of the thesis is to examine the reactions of the movements called Contemporary Islamic Political Movements (CIPMs) in Turkey, Egypt and Iran, which passed from the religious-traditional state structure to the modern secular state forms in the same years. The scope of the thesis is the process from the modern-secular state-building processes in all three countries to one year when CIPMs came to power in each country, using comparative historical methodology. The thesis examines to show why the aforementioned reactions emerged in the form of a CIPM that integrated with the political system in Turkey, why it had to stay out of the system and go underground in Egypt, and why the Islamic Revolution resulted in Iran and took over the political system. Due to the reasons such as the historically de-organized ulema structure in Turkey, the secularization of the legal regulations regarding the daily life of the society, the transforming effect of the elections, the low level of social control of the CIPM and its political pragmatism, the CIPM has been integrated into the political system in Turkey. There was a semi-integrated situation in Egypt to the political system because of the historically semi-organized ulema structure in Egypt, the limited effects of the legal regulations on the daily life of the society in a secular sense, the limited changer effect of the elections, the limited level of social control of the CIPM, and its political pragmatism. However, conflict was inevitable. This conflict has brought about the exclusion of the CIPM from the political system. The conflict has also been inevitable in Iran due to reasons such as the historically organized ulema structure in Iran, the fact that the legal regulations regarding the daily life of the society are under the control of the ulema, the elections do not have a transforming effect, and the CIPM does not apply to political pragmatism. This conflict resulted in the Islamic Revolution and the CIPM dominated the political system.

### Keywords

Turkey, Egypt, Iran, Religious-Traditional, Modern-Secular, CIPM, Eclecticism and PoliticalIntegration.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET .....	v
ABSTRACT .....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ .....	xi
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xii
GİRİŞ.....	1
<b>1.BÖLÜM: DİNİ-GELENEKSEL VE MODERN-SEKÜLER DEVLET KAVRAMLARININ ANALİZİ VE ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI .....</b>	<b>17</b>
<b>1.1. DİNİ DEVLET-GELENEKSEL DEVLET VE GELENEKSEL YÖNETİM-EGEMENLİK TARTIŞMALARI.....</b>	<b>18</b>
1.1.1. Dini-Geleneksel Devlet Anlayışın İncelenmesi ve Modern Devlete Geçiş.....	18
1.1.2. Dini-Geleneksel Devlet Anlayışının Şii ve Sünni Anlayıştaki Kısa Bir İncelemesi .....	26
<b>1.2. MODERN-SEKÜLER DEVLETİN TÜRKİYE, MISIR VE İRAN'DA YANSIMALARI .....</b>	<b>31</b>
1.2.1. Modern Kelimesi ve Modern Devlet Kavramları.....	31
1.2.2. Türkiye, Mısır ve İran'da Modern-Seküler Devletin Arka Planı .....	38
<b>1.3. İSLAM'DA YÖNETİME İLİŞKİN TARTIŞMALAR: MEZHEP YAKLAŞIMLARI.....</b>	<b>43</b>
<b>1.4. SİYASAL İSLAM VEYA ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI .....</b>	<b>47</b>
1.4.1. Siyasal İslam Nedir ve Neyi Tarif Eder? Kısa Bir Tartışma.....	47

1.4.2. Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Ortaya Çıkışı: İlk Dönem Fikrî Altyapıları .....	55
<b>2. BÖLÜM: TÜRKİYE: LAİK CUMHURİYET VE DİNİ-SİYASİ REAKSİYONUN DÖNÜŞÜM SÜRECİ .....</b>	<b>63</b>
2.1. MODERN DEVLET İNŞASI VE MODERNLEŞME .....	63
2.2. MODERN-SEKÜLER DEVLET İNŞASI VE DİNİ EKSENLİ REAKSİYONLAR.....	68
2.2.1. Laik Sisteme Geçişteki Önemli Değişiklikler .....	71
2.2.2. Modern-Seküler Diğer İnkılaplar .....	74
2.2.3. Hilafetin Kaldırılması ve Dinî Eksendeki Reaksiyonlar .....	79
2.2.4. Çok Partili Hayata Geçiş Aşamasında Din-Siyaset Alanına İlişkin Genel Değerlendirme .....	83
2.3. DİNİ REFERANSLI HAREKETLERİN DEVLET YAPISI İÇİNE İLK GİRİŞLERİ VE ÇİSH'İN ÖRGÜTLENME ZEMİNİNİN OLUŞMASI .....	88
2.4. ÇİSH'İN SİYASAL SİSTEM İLE ÇATIŞMA VE SİSTEME EKLEMLENME ARASINDA GELİŞİMİ .....	105
2.4.1. Millî Görüş ve Seçimler .....	105
2.4.2. Millî Görüşün İktidar Olma Sürecine Doğru Din-Siyaset Çerçevesindeki Yaklaşımı.....	111
<b>3. BÖLÜM: MISIR: GERİLİM HATLARI VE DEĞİŞMEZ MUHALEFET MKH .....</b>	<b>115</b>
3.1. MODERN DEVLET İNŞASI VE MODERNLEŞME .....	116
3.2. MODERN MISIR'DA SİYASİ GELİŞMELER VE ÇİSH'LERİN HAREKET OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI:.....	125
3.2.1. Devlet Yapılanması ve Siyasî Gelişmeler .....	125
3.2.2. Müslüman Kardeşler Hareketinin Kuruluşu.....	129
3.2.3. Cumhuriyete Geçiş ve MKH.....	131
3.3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE ÇİSH REAKSİYONLARI.....	136
3.3.1. Cumhuriyetin Tesisi ve MKH.....	136
3.3.2. Nasır Döneminde Seyyid Kutub ve Saf Dinî Eğilim .....	137
3.3.2.1. Genel Siyasi Durum .....	137

3.3.2.2. Seyyid Kutub ve Saf Dinî Eğilim.....	141
3.3.3. Enver Sedat İktidarı ve MKH.....	145
3.3.4. Hüsnü Mübarek İktidarı ve MKH'nin Siyasal Sisteme Eklemlenmesine Yönelik Gelişmelerde Seçimlerin Etkisi .....	150
<b>3.4. HALK HAREKETİNİN ÇİSH'E ALAN AÇMASI VE MKH'NİN SİYASAL SİSTEME EKLEMLENME ÇABALARI .....</b>	<b>161</b>
3.4.1. "Arap Baharı" ve Mübarek'in İktidardan Düşmesi .....	161
3.4.2. MKH'nin İktidara Gelişi ve İktidar Denemesi .....	163
<b>4. BÖLÜM: İRAN: BASKICI SEKÜLER HANEDANLIK, ÖZERK ULEMA VE İSLAM DEVİRİMİ.....</b>	<b>168</b>
4.1. MODERN DEVLET İNŞASI VE MODERNLEŞME .....	168
4.2. MODERN DEVLET OTORİTESİNİN ZAYIFLAMASI İLE MUTLAK OTORİTE ARASINDA MODERNLEŞME .....	175
4.2.1. İstisnai Durum: Musaddık İktidarı .....	176
4.2.2. Şah'ın Seküler Milliyetçi Nitelikli Baskıcı Siyaseti ve ÇİSH'in Muhalefet Cephesi İçinde Ayrışması.....	184
<b>4.3. YENİ BİR BAŞLANGIÇ: İSLAM DEVİRİMİ VE DİNİ-GELENEKSEL YAPIDAN DEVİRİMCİ DİNSEL YAPIYA .....</b>	<b>193</b>
4.3.1. Velayet-i Fakih Kurumu ve Ulemanın Hüküm Alanının Perçinlenmesi.....	193
4.3.2. Geleneksel Olmayan Dinî Yönetim: İslam Devrimi .....	199
<b>5. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN TEMEL DİNAMİKLERİ VE ONLARIN KARŞILAŞTIRILMASI .....</b>	<b>206</b>
5.1. FARKLI DİNİ SİYASAL ANLAYIŞLARIN VE KURUMSALLAŞMALARIN KAYNAKLARI .....	206
5.2. MODERN-SEKÜLER DEVLET YAPILARININ OLUŞUMUNDAKİ FARKLILIKLARIN ETKİLERİ.....	216
5.3. HAREKETLERİN TEMEL YAKLAŞIMLARI.....	222
5.4. HAREKETLERİN SİYASAL SİSTEM YAKLAŞIMLARI VE EKLEMLENME TARTIŞMASI .....	232

5.4.1. Meşruiyet ve Sistem Tasarımı .....	232
5.4.2. Eklemlenme Konusunun İrdelenmesi .....	235
<b>SONUÇ.....</b>	<b>247</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>263</b>
<b>EK-1 ORJİNALLİK RAPORU .....</b>	<b>290</b>
<b>EK-2 ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU .....</b>	<b>292</b>

## KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	:	Amerika Birleşik Devletleri
AIOC	:	Anglo-Iranian Oil Company/İngiliz-İran Petrol Şirketi
AP	:	Adalet Partisi
ÇİS	:	Çağdaş İslami Siyaset
ÇİSH	:	Çağdaş İslami Siyasal Hareketler
İİC	:	İran İslam Cumhuriyeti
İİD	:	İran İslam Devrimi
İİT	:	İslam İşbirliği Teşkilatı
İTC	:	İttihat ve Trakki Partisi
MC	:	Millî Cephe
MDP	:	Milliyetçi Demokrasi Partisi (Türkiye ve Mısır)
MG	:	Millî Görüş
MGH	:	Millî Görüş Hareketi
MK	:	Müslüman Kardeşler
MKH	:	Müslüman Kardeşler Hareketi
MNP	:	Millî Nizan Partisi
MSP	:	Millî Selamet Partisi
RP	:	Refah Partisi
SSCB	:	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

## ŞEKİLLER DİZİNİ

<b>Şekil 1. Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Temel Dinamikleri .....</b>	<b>231</b>
<b>Şekil 2. ÇİSH'in Türkiye'de Eklemlenmesi ve Siyasal Sistemle Bütünleşmesi.....</b>	<b>244</b>
<b>Şekil 3. ÇİSH'in Mısır'da Sınırlı Eklemlenmesi ve Siyasal Sistemden Dışlanması .....</b>	<b>245</b>
<b>Şekil 4. ÇİSH'in İran'da Siyasal Sistemi Ele Geçirmesi .....</b>	<b>246</b>

## GİRİŞ

*Devlet*, insanların örgütlü bir biçimde yaşamasının bir uzantısı olarak günümüze kadar varlığını sürdüren bir yapı<sup>1</sup> olmuştur. Şehir devletlerinden imparatorluğa değin çeşitli biçimler şeklinde gelişse de devlet kavramındaki ortak özelliğin toprak, nüfus ve yönetim gibi üç temel unsur olduğu gözlemlenmiştir. Türkçe’de kullanılan biçimiyle devlet kavramı Arapça kökenli olup “devlet” veya “dulet” kelimelerinin anlamı Arapçada “değişmek, bir hâlden başka bir hale dönmek, nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, üstün gelmek, zafer kazanmak” gibi anlamlara sahiptir (Davutoğlu, 1994: 234). Bakıldığında devlet kavramının kelime kökeninden gelen vasıfların tümüne sahip olduğu söylenebilir. Zira toprak, nüfus ve yönetim anlamında değişimin, bir halden başka bir hale geçmenin, nöbetleşe birbiri ardına gelmenin ve üstün gelip zafer kazanmanın neredeyse tüm özelliklerinin tarihî süreç içerisinde devlet oluşumlarında olduğu görülebilir.

*Din ve gelenek*, tarihsel süreç içerisinde sıklıkla iç içe geçen kavramlar olarak algılanmış ve bu yüzden *dinî-geleneksel devlet yapıları*, birçok yönden aynı anlama gelen devlet yapıları şeklinde algılanabilmiştir. Denilebilir ki geleneksel devlet yapıları, tarıma dayalı ve geleneksel ilişkilerle iç içe olmaları beraberinde çoğunlukla dinî meşruiyete dayanmaktadır. *Modern-seküler devlet yapısı* ise egemenlik kavramının dünyevî boyutunun gelişmesi ve dünyevî otoritenin dinî otoriteye veya sınıfa karşı gücünü artırması olarak ifade edilebilir<sup>2</sup>. Bu dönemin gelişim seyri Avrupa merkezli olup 16.-17. yüzyıllarda Avrupa’da birçok düşünürce<sup>3</sup> egemenlik üzerinden yapılan

<sup>1</sup> Devlet kavramı, bir yapı olarak ele alınmıştır. Türk Dil Kurumu’na göre yapı; “parçaları ve öğeleri arasında yasaya uygunluk, durağan bağlar ve karşılıklı ilişkiler bulunan dizge veya bütün, strüktür”dür (Türk Dil Kurumu, 2023).

<sup>2</sup> Avrupa’da “iki kılıç kuramı” olarak bilinen ve “potestas” ile “auctoritas” kavramları ile ifade edilen iki ayrı egemenlik tanımı ve bunların ilişkileri, neredeyse tüm Orta Çağ boyunca siyasal düşünce alanının en çok tartışılan konularından olmuştur. Birincisi “iktidarın kullanımı” ve ikincisi de “iktidarın kaynağı” şeklinde özetlenebilecek bu iki kavramda, potestas erki krallara ve auctoritas erki de Kilise’ye ait olarak gelişmiştir. Ancak iki güç Kilisenin güçlü olduğu durumlarda egemenliğin asli alanının Kilisede olduğunu savunurken 16. yüzyılda bu anlayış düşünürlerce (özellikle Bodin ve Machiavelle) sarsılmış ve iktidarın bölünmezliği ve kilisenin de ayrı bir gücünün olmaması gibi yorumlara evrilmiştir. Uygulama da 17. yüzyılda kralların lehine olmuş ve ulus devlet yapılanmaları güçlenmiştir. Detaylı bir okuma için: (Ağaoğulları, 2011: 234)

<sup>3</sup> Bunlara örnek olarak Bodin ve Machiavelle başta olmak üzere, dönemin düşünürlerince egemenlik ve hükümdara ilişkin yorumlar, krallar tarafından taltif görmüş ve modern ulus devlet yapılanmalarına doğru önemli bir basamak olmuştur.



tanımlarda gelişmiş ve dinî gücün zayıflayıp dünyevî gücün güçlenmesiyle beraber modern devlet yapılanması ortaya çıkmıştır<sup>4</sup>. Bu çerçevede, modern-seküler devlet yapısının ne zaman ortaya çıktığına dair net bir tarih verilemese de dönemsel tarifler üzerinden çıkarımlar yapılabilir. Her şeye rağmen modern-seküler devlet yapısı çıkarımındaki temel kriterin, egemenlik kavramı ekseninde gelişen ve dünyevî otoritenin ruhban olarak adlandırılan dinî otoriteye/sınıfa karşı gücünün artırmasına paralel geliştiği göz önüne alındığında Avrupa’da en azından *Westfalya Sistemi* (1648) ile modern-seküler devlet yapısının hâkim olmaya başladığı söylenebilir. Bu tarihten sonra dünyanın geri kalan bölgelerinin büyük bölümü de süreç içerisinde Avrupa etkisinin siyasi ve iktisadi anlamda hâkim olmasıyla modern-seküler devlet yapılarına geçmeye başlamıştır. Tarihsel olarak sömürgeler üzerinden bu etkiler yayılmış ve bunun devletleşen yapılardaki Avrupa dışı ilk örneği de Amerika Birleşik Devletleri (ABD) olmuştur. Sonrasında, dünyanın farklı kıtalarındaki ülkeler de Avrupa’daki devlet yapılarını örnek almıştır. Bu anlamda, Türkiye, İran ve Mısır’daki modern devlet yapıları da Avrupa’daki modern devlet yapıları örnek alınarak kurulmuştur.

Modern devlet yapılanması, Avrupa açısından, doğal olarak seküler devlet yapılanması ile paralel olarak gelişmiştir. Sekülerliğin gelişmesindeki temel nedenlerin, egemenlik alanı tarifinde dinî otoritenin dışarıda tutulmasının (Ağaoğulları, 2011)<sup>5</sup> yanında *Aydınlanma Felsefesi* ile gelen aklın ve bilimin ruhban sınıfının öğretilerinin önüne geçmesi, Kilise’nin yüzyıllardır benimsediği birtakım bilgilerin (dünyanın şekli gibi) çürütülmesi, ticaretin gelişimi ile iletişimin artması olduğu söylenebilir. Avrupa’da meşruiyet temelinin de geleneksel anlayıştan çıkıp *Weberyan* deyimle *yasal-ussal meşruiyet* çizgisine girmesi (Weber, 2004; Weber, 1995), meşruiyetin kaynağının insanın ve aklının kendisi olduğu görüşünü güçlendirmiştir. Bu da beraberinde hem geleneksel ve/veya dinî kurumlarda/yapılarda *reaksiyon*<sup>6</sup> geliştirmiş hem de onların kendilerini yeniden organize etmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Modern-seküler

<sup>4</sup> Modern devlet bu şekilde gelişse de onun formunu asıl değiştirecek olan kapitalizm olacaktır.

<sup>5</sup> İlgili kitap bu konuda, dinî ve dünyevi otorite tartışmaları yönünden ayrıntılı bir düşünce tarihi tartışması yapmaktadır.

<sup>6</sup> “Tepki”. Ayrıca, kimya biliminde “tepkime” ve “yanıt” anlamlarına sahip bir kavramdır. Cümle içerisinde örnek verilecek olursa “içinden gelen reaksiyonu ifade ettiği için annesinin sözünü yarıda kesti”. Ayrıca “reaksiyon göstermek” biçiminde birleşik kullanımda “tepkimek” anlamı vermektedir. Bu anlamda cümle içerisinde örnek verilecek olursa “çok ani, hemen hiç düşünmeden reaksiyon gösterdim” (Türk Dil Kurumu, 2023).

devlet yapısına yönelik tarihî süreç içerisindeki tepki dalgaları ve onların da “eskinin tecdit edilmiş değerleri”ne veya “ihya”ya yönelik yaklaşımları veyahut süreç içerisinde devrimci olarak gelişebilen yaklaşım, bunu açık biçimde göstermektedir. Bu anlamda, Türkiye, Mısır ve İran’da modern-seküler devlet yapılanmasının tesisine ve sonrasındaki uygulamalara karşı reaksiyon dalgasının, alternatif olarak sunduğu, tekrar dinî geleneksel yapı olmamış, her ülkede, bu alternatif ifade etme durumu büyük oranda farklı olmuştur.

Avrupa’nın kendi doğal siyasi, iktisadi ve dinî-toplumsal koşulları içerisinde gelişen modern-seküler devlet yapısı<sup>7</sup>, İslam toplumlarında daha çok devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu da ağırlıklı ordu içerisindeki kadrolar eliyle ve sınırlı bir aydın grubunun desteğiyle olmuştur. Bu toplumlarda güçlü bir orta sınıf olmadığından modern-seküler devlet yapısı, topluma yukarıdan aşağı doğru inmiştir. Bundan ötürü; Avrupa’ya nazaran, bu araştırma kapsamında incelenen Türkiye, Mısır ve İran başta olmak üzere bu tip ülkelerde, geniş halk kitlelerinin modern-seküler devlet yapısına ilgilerinin görece az olduğu ve bu yüzden özellikle Batılı değerlere tepki dalgasının da güçlü bir taban bulduğu söylenebilir. Bu tepki veya reaksiyonların ilk başta yeniliklere karşı çıkmak şeklinde bir yönelimi olsa da 19. yüzyılın sonlarına doğru reaksiyonlar artık tekrar geriye dönüş değil, “eskinin tecdit edilmiş değerleri” veya “ihya” biçimine dönüştürülmesi gerektiğini savunan görüşler şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, Cemaleddin-i Afgani ve Muhammed Abduh isimleri başta olmak üzere, belli düşünürlerin fikirleri görülmüştür. Bunun da temelinde Afgani ve Abduh ile başlayan dinin siyasal yaklaşımında geleneksel anlamda din-siyaset ilişkisi ele alınmaması ve artık İslam’ın düşünsel ve siyasal anlamda örgütlenmesinin Batılı fikir ve ideolojilere alternatif bir şekilde okunmasıdır. Araştırmanın ilerleyen kısımlarında bu konudaki görüşler ayrıntılı olarak incelenmiş olup asıl olarak Çağdaş İslami Siyasal Hareketler (ÇİSH’ler) konusuna bu görüşler ekseninde yaklaşılmıştır. Bu kapsamda, dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlet yapısına geçişte ve sonrasında, *dinî referanslı tepkilerden çok ÇİSH’lerin reaksiyonları* üzerinde durulacak olup Türkiye,

<sup>7</sup> Charles Tilly, Avrupa’da ulus devletlerin güçlenmesi ve gelişmesi konusunda savaşların devletleri yarattığı (war made states), bu savaşabilme kapasitesini de iki güç olarak tarif ettiği zorlayıcı yoğunluklu güç (coercive-intensive) ile sermaye yoğunluklu gücün (capital-intensive) bir araya geldiğinde güçlü ulus devletlerin geliştiğini söylemektedir. Giddens da modernleşme olgusunun 17. yüzyılda Avrupa’da ve Avrupa’ya özgü olarak ortaya çıktığı, ulus-devlet anlayışının da modernleşmenin ortaya çıkardığı formlardan biri olarak geliştiğini söylemektedir (Tilly, 1992; Giddens, 1991).

Mısır ve İnan gibi üç ülke örneği üzerinden bu hareketlere açıklık getirilerek bu hareketlerin gelişim seyirlerinin benzerlik ve farklılıkları açıklanmıştır. Hareketlerin ne olduğu, reaksiyonlar ve bunların hem içerisinde geliştiği devlet yapılanmalarına etkileri hem de kendilerinin bu devlet yapılanmalarından nasıl etkilenip dönüştüklerine ilişkin çıkarımlarda bulunulmuştur.

Literatürde yaygınca kullanılan adıyla *Siyasal İslam(cılık)* veya bu araştırma kapsamındaki tarifıyla ÇİSH'ler olarak değerlendirilen konuya ilişkin çalışmalarda kültürel çalışmalar ve kimlik konuları daha çok neo-oryantalist söylem şeklinde okunmuş veya bu yönde eleştiriler geliştirilmiştir<sup>8</sup>. İslam'ın yekpare ve tek bir okuması varmış gibi oluşturulan algı ekseninde ÇİSH'lere ilişkin yapılan genellemeler yer yer genellemenin yapılabildiği belli ülkelerde doğruluk payına sahip olsa da bu konuda genel bir çıkarımın doğru olmayacağı düşünölmektedir. Bu anlamda ÇİSH'lerin, her ne kadar Batı kültürü ve o temelde yükselen karşıtlık dalgasından önemli oranda beslense de tek başına kültürel temellere dayanan hareketler olmadığı, yine sadece Batı karşıtlığı üzerine temellenmediği belirtilmelidir. Bundan dolayı devletçi, milliyetçi, post-kolonyal, muhafazakâr, radikal vs. özelliklere sahip ÇİSH yapılarının bu temelde bulunduğu ülke şartları ekseninde incelenmesi, bunların benzer ve farklı yönlerinin oluşum şekilleri ile altyapılarının birlikte ele alınması önem arz etmektedir.

Siyasal İslam, *İslamcılık*, Siyasal İslamcılık gibi ifadeler, yeri geldiğinde aynı veya ayırım göstermek açısından farklı kullanımlara sahip olabilmektedir. Öte yandan, özel bir vurgu olmadığı müddetçe literatüre atfen yazılanlar aynı kapsamda değerlendirilmiştir.

---

<sup>8</sup> Oryantalizm veya Şarkiyatçılık konusuna ilişkin en bilinen eserlerden biri Edward Said'in Oryantalizm/Şarkiyatçılık kitabıdır. Said, oryantlizmi özetle; jeopolitik anlayışın araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih ve filoloji metinlerine dağılımı şeklinde tarif etmektedir. Aslında burada kastedilen Batı'nın üstün bir medeniyete sahip olduğu, Doğu'nun da onların yöneteceği ve onlara bağlı olacağı aşağı toplumlar olarak algılanmasıdır. Neo-oryantalizm de aynen oryantlizm gibi kendini özne gören, kendi dışındaki kaynaklara kapalı, toptancı, ikili mantığa dayalı, Batı'nın ahlaki ve kültürel üstünlüğü kabulü söylemi anlamında oryantlizmle ortak olmaktadır. Neo-oryantalizmi, oryantlizmden ayıran fark, Doğu'nun tarifinden kaynaklanır. Zira oryantlizm Doğu'yu coğrafi olarak tanımlarken neo-oryantalizm Doğu'yu belli bir kimlik olarak incelemektedir. Bu kimlik de esasen Müslömanlara veya İslamiyet'e dönük tanımlamadır. Buna örnek olarak Ortadoğu, Müslöman, İslam gibi kimliksel veya kimliksel bir çağrışım yapan bölgesel bir tanımlamadır. Oryantalizm konusunda ayrıntılı bilgi için (Said, 2017) ve Neoryantalizm konusunda da ayrıntılı bir araştırma için (Aka-Nişancı, 2015: 9-26) çalışmalarına bakılabilir.

Bu çerçevede Mısır'da İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) Hareketi (MKH)<sup>9</sup>, Türkiye'de Millî Görüş Hareketi (MGH) ve İran'da Humeyni önderliğindeki İsnâaşeriyye ulema hareketi bu araştırma kapsamında ÇİSH'ler olarak ele alınacağından, buna ilişkin literatürde Siyasal İslam, İslamcı vs. tanımlamaları olsa da aksi bir ifade veya açıklama olmadıkça bu hareketler ÇİSH olarak görülmüştür. Bu durum, her konuda referans verilme durumuna göre ilgili metinde kendini gösterecektir. Özel vurgular, konunun ve kavram bütünlüğünün gerçekleştirilmesi anlamında yapılmıştır. ÇİSH'ler kavramının kullanılma sebebi, Siyasal İslam tabirinin, ağırlıklı 19. yüzyıl sonrası kabul edilen bir görüş olsa da herkes tarafından aynı şekilde algılanamamasından kaynaklanmaktadır<sup>10</sup>. Bu yüzden, ÇİSH'ler ifadesiyle mezkûr hareketler nitelendirilmiştir. Bu minvalde, araştırma kapsamında, 19. yüzyılda fikrî temelde başlayıp 20. yüzyılda kitle mobilizasyonuna dönen, İslam'ın siyasal örgütlenme yönünü öne çıkararak fikirler incelenmiş ve bu temelde yükselen hareketler de araştırmanın merkezine oturtulmuştur.

ÇİSH'lerin, öncelikle fikrî temellerde ve Batı dünyası ile karşılaştırma temelinde ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Özellikle 19. yüzyılda İslam dünyasının, hatta genel olarak dünyanın çok büyük bir bölümünün Avrupa merkezli Batı dünyasının sömürgeci görünümünü arz etmesi, İslam dünyasında ve dünyanın farklı bölgelerinde Batı hâkimiyetine karşı hem fikrî hem kitle mobilizasyonu anlamında reaksiyonları güçlendirmiştir. Araştırma kapsamı, başlık olarak Çağdaş İslami Siyaset (ÇİS) ve ülkeler olarak da Türkiye, Mısır ve İran olduğundan ilgili düşünce ve hareketler, İslam dünyası içerisinde ve mezkûr üç ülkenin ÇİS düşüncesine etkileri bakımından incelenmiştir. Bu minvalde, ayrıntılı olmamakla birlikte konu bütünlüğünün sağlanması açısından din-devlet ilişkisi ve yönetim erkinin nasıl olması gerektiği tartışmaları yapılmıştır.

<sup>9</sup> Bundan böyle Müslüman Kardeşler için "MK", Müslüman Kardeşler Hareketi için "MKH" ifadeleri kullanılacaktır. Ayrıca, literatürde İhvan-ı Müslimin kavramının içerisinde "kardeşler" anlamına gelen "ihvan" ifadesinin (İngilizce olarak "Brothers") de literatürde mezkûr hareketi ifade etmek için yaygınlıkla kullanıldığı görülmektedir.

<sup>10</sup> Hatta Siyasi/Siyasal İslam (İslam-ı Siyasi), İslami Siyasi/İslami Siyasal (Siyasi-yi İslami) ve İslami Siyaset (Siyaset-i İslami) tabirleri bile kendi içerisinde bir karışıklık taşıyabilmektedir. Örneğin; Siyasal İslam tabirinde "siyasal" bir sıfat olup bunun yanına "ekonomik", "felsefi", "tarihi", "sosyolojik" vs. sıfatlar konulabilir. Bu yüzden bu ifade biçimi doğru bulunmamıştır. Bu araştırma kapsamındaki hareketlerin dinî yani dinî/İslami bir siyaset biçimini çağdaş örgütlenme ve mobilizasyon tarzı anlamında bir yorumu olduğundan "Çağdaş İslami Siyasal (ÇİS)" ifadesi tercih edilmiştir. Bu husus, bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla açıklanacaktır.

Araştırma kapsamında, geleneksel-dinî ile modern-seküler devlet kavramlarına ilişkin temel tartışmalar ortaya konulacak olup araştırma ile bu tartışmanın hangi kriterlere göre yapılacağı da açıklanmıştır. Bunun yanında, ÇİSH'lerin ne olduğuna ilişkin önemli bir literatür taraması ve tartışması yapılmıştır. Zira sosyal bilimlerin doğası gereği farklı kavramsallaştırmalar her zaman mümkün olduğundan bu çalışmada da kavramların farklı algılanmasının<sup>11</sup> önüne geçilmeye çalışılmıştır. Yine araştırma kapsamında kavramsal tartışmalar ve karşılaştırmalı analiz önemli bir yer tutmuştur. Odaklanılan ülkelerdeki ÇİSH kategorisindeki hareketler sınıflandırılarak ve bölgesel-uluslararası bağlamda karşılaştırılarak araştırma sürdürülmüştür. Araştırma alanındaki ülkelerde, her ülkede yer alan ve o ülkedeki ÇİSH'leri temsil eden ve siyasal sistem üzerinde etki kapasitesi yüksek ve ideolojik-kitle örgütlenmesi yönü de olan hareketler incelenmiştir. Buna istinaden araştırma kapsamındaki ülkelerdeki hareket(ler)in iktidar alanını yakaladığı döneme kadar bir inceleme yapılmıştır. Bu anlamda iktidar alanını yakalama ile kasıt, hükümeti kuran başbakanlık, cumhurbaşkanlığı ve/veya ülke yönetiminde karar alıcı liderlik pozisyonudur. Bu doğrultuda koalisyon ve/veya işbirliklerinde iktidarın bir parçası olmak kriter olarak kabul edilmeyecek olup doğrudan hükümeti kuran liderlik dikkate alınacaktır. Burada, karşılaştırma yapılırken her ülkeye göre mevcut tarihsel dönem farklılıkları göz ardı edilmemiştir. Bu anlamda ülkelerin kendi iç dinamiklerine ve uluslararası/bölgesel dinamiklere dikkat edilmiştir.

Araştırmada ÇİSH anlamında dinî-geleneksel devlet yapısının çatırdamaya başladığı ve modern-seküler devlet yapılarının oluşmaya başladığı dönemden itibaren gelişen düşünce yapısı dikkate alınmıştır. Bu minvalde, ÇİSH'lerin referans kaynağı olarak kabul edilecek *Cemaleddin-i Afgani* ve *Muhammed Abduh* çizgisinden başlanılarak günümüze kadar ÇİSH'lerin gelişimi, değişimi, dönüşümü, benzerlik ve farklılıkları karşılaştırmalı bir şekilde Türkiye, Mısır ve İran'daki her bir ülkede sürükleyici

---

<sup>11</sup> Örneğin, Siyasal İslam veya İslami Siyaset gibi kavramların tanımlanma şekline çok farklı anlayışlar ortaya konulabilir. Nitekim, bir sonraki bölümde açıklanacağı üzere Rayyis ve Abdurrazık yorumları dikkate alınırsa, Rayyis açısından Siyasal İslam olmaz -ki zaten İslam, siyasidir. Abdurrazık'a göre ise tam tersi bir yorum söz konusudur. İslami Siyaset ise, İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar herhangi bir dönemi kapsayabilecek potansiyelde bir ifadedir. Bu yüzden, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra fikrî altyapısı geliştirilen ve dinî referanslı yeni bir alternatif toplumsal yapıyı savunan "çağdaş" hareketler ve fikirler dikkate alınarak ÇİSH ifadesi kullanılmıştır.

hareketler/yapılar üzerinden ele alınmıştır. Bu karşılaştırma, modern-seküler devlet yapıları içindeki hareketlerin dönüşümleri, kendi içsel yapıları ve hem devletlerin hem de hareketlerin birbirleriyle ilişkileri ekseninde incelenmiştir. Bahsi geçen üç ülkenin seçilmesinin sebebi, 19. yüzyılda modern devlet aşamalarına geçmeye çalışan ve farklı düzeylerde de olsa ilgili ülkelerdeki devlet yapılarının dinî-geleneksel devlet yapısından tedricen ayrılma girişimleri olup 20. yüzyılda daha belirgin bir şekilde modern-seküler devlet yapılarına doğru adım atmalarıdır. Söz gelimi neden Cezayir, Irak, Suriye gibi devletlerin ele alınmadığı sorusu da bu kapsamda kendiliğinden cevaplanmaktadır. Zira mezkûr devletler, sömürgecilik faaliyetleri ile kurulan ve sonrasında bağımsızlığını kazanan devletler olmuştur. Bu anlamda Mısır'ın da Osmanlı-İngiliz hâkimiyetinden sonra bağımsız bir devlet olduğu savı öne sürülebilse de Mısır'ın 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren fiilen bir devlet yapısına kavuştuğu ve resmen bağımsız olmadan da aslında bir devlet yapısına (merkezî otorite olarak) sahip olduğu bilinen bir olgu olmakla birlikte araştırma kapsamında da açıklanmıştır.

Araştırma çerçevesinde ele alınan üç ülkedeki ÇİSH'lerin neden karşılaştırıldığı sorusunu sormak gerekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki üç ülke de tarihî süreç içerisinde birbirlerinden etkilenen ülkeler olmuştur. 19. yüzyılda modernleşme anlamında Mısır ve Osmanlı, İran'a göre daha fazla Batılılaşmış ve iki ülkenin birbirleri ile etkileşimleri daha yüksek olmuştur. İran ise bu iki ülkeye göre modernleşme ve Batılılaşma sürecini daha geç tecrübe etmiştir. Öte yandan, 1920'lerde Mısır, Türkiye ve İran bağımsız ulus devletler olarak ortaya çıkmış ve üç ülkede de gelişen seküler devlet yapılarına karşı dinî reaksiyonlar olmuştur. Bu çalışma ile bu reaksiyonların neler olduğu ortaya konarak aşağıda belirtilen araştırma soruları için cevaplar irdelenmeye çalışılacaktır. Bu anlamda Türkiye'de, cumhuriyetin kuruluşunun ilk yıllarında tezahür eden dinî reaksiyonun geleneksel dinî reaksiyon ağırlıklı geliştiği, öte yandan, Mısır'da bu araştırma kapsamında ifade edilen ÇİSH kategorisinde bir reaksiyon dalgasının (MK eliyle) başladığı ve geliştiği söylenebilir. İran'da ise ulemanın geleneksel alanda kaldığı ve yeni rejim ile çatışmadığı ifade edilebilir. Öte yandan, üç ülkede de süreç içerisinde farklı bir tarihî gelişim süreci gerçekleşmiş ve Türkiye ile İran'da 1960'lara doğru ÇİSH'ler gelişim göstermeye başlamıştır. 1960'larla başlayan süreçte, araştırma kapsamındaki üç ülkede ÇİSH'lerin amaç, araç, hedef, metot, mücadele tarzı vs. konularda farklı yönlere doğru giden örnekler olarak kendini göstermiştir. Bu araştırma

ile söz konusu ülkelerdeki ÇİSH'lerin neden farklı tarihî gelişim gösterdiği ve anılan ülkeler ile bu hareketler arasındaki etkileşimin nasıl devlet yapıları ve ÇİSH'lere yol açtığı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda her bir ülkede bahsi geçen ÇİSH'lerin iktidara gelişleri ve sonrasındaki aşamayı da gösterecek (yaklaşık bir yıllık) iktidar pratikleri ve sonuçlarına da değinilip üç ülke ile ilgili bir karşılaştırma yapılmıştır.

Türkiye, Mısır ve İran gibi üç ülkedeki ÇİSH'ler üzerine karşılaştırma metodu ile yapılacak araştırmanın önemli faydaları olacağı düşünülmektedir. Araştırma ile ele alınan ülkelerdeki ÇİSH'lerin karşılaştırılması, günümüzde başta bu ülkelerle ilgili dönüşümler ve bu ülkelerdeki rejim tiplerine ilişkin önemli bilgiler vermesinin yanı sıra bölgesel ve uluslararası anlamda da anılan hareketlerin tahavvülü üzerine bir bakış açısı sunabilecektir<sup>12</sup>. Yine araştırmanın neden karşılaştırma metodu ile yapıldığına ilişkin aşağıdaki sorularla da belirtilecek olan temel birkaç hususu belirtmek gerekir. Örneğin neden bu üç ülkede ÇİSH'lerin farklı yönere doğru geliştiği soruları, 5. bölümde hem dinî arka planın gelişim seyri hem de modern-seküler devlet yapılarının oluşumlarındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Söz gelimi Türkiye'de ÇİSH'in ülkedeki siyasal sistemle eklemlenmiş olması ve hatta bütünleşmesi, Mısır'daki ÇİSH'in siyasal sistemle çatışma durumunun sürüp yer altına inmesi ve İran'da da siyasal sistemin tamamen ÇİSH tarafından ele geçirilmesi söz konusu olmuştur.

Tezin konusu kapsamında, geleneksel-dinî devlet yapısından modern seküler devlet yapısına geçen ülkelerdeki ÇİHS'lerin siyasal sisteme, sekülerleştirme faaliyetlerine, toplumsal gruplar/sınıflar ve içinde buldukları ülkelerdeki rejimlere reaksiyonları incelenmiştir. Araştırma kapsamındaki her bir ülke özelinde ÇİSH'lerin reaksiyonlarının sebepleri farklı olmakla beraber mezkûr hareketlerin hangi konularda ve ne şekilde reaksiyon gösterdiği, her bir ülke ve hareket özelinde ayrı ayrı gösterilmiştir. Bu hareketlerin referans kaynağı olarak kabul edilecek Cemaleddin-i Afgani ve Muhammed Abduh çizgisinden başlanılarak araştırmanın yapıldığı her ülkedeki incelenen tarihlere kadar ÇİHS'lerin gelişimi, değişimi, dönüşümü, benzerlik ve farklılıkları karşılaştırmalı bir şekilde Türkiye, Mısır ve İran'daki etki ve örgütlenme

---

<sup>12</sup> Benzer çalışmalar, örneğin, sömürgecilik faaliyetleri sonrası kurulan devletler (İslam dünyası, Afrika ülkeleri vs.) üzerine de yapılabilir.

kapasitesi yüksek hareketler üzerinden incelenmiştir. Bu karşılaştırma hem hareketlerin değişim dönüşüm içindeki kendi içsel yapıları hem de modern-seküler devlet yapıları arasında yapılmıştır. Böylece hem çalışma konusu ülkeler hem de hareketlerin reaksiyonlarının yarattığı sonuçlar ortaya konmuştur.

Tezin amacı kapsamında; Türkiye, Mısır ve İran'da ÇİSH kategorisinde ele alınan hareketler olmasına rağmen üç ülkedeki hareketlerin hem kendi içerisindeki dönüşümler hem de içerisinde buldukları ülkelerdeki etkiler bakımından farklılaştığı gözlemlenmiştir. Bu farklılaşma üç ülkede de önemli siyasal ve toplumsal sonuçlara yol açmıştır. Bu araştırma ile sonuçların neler olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Yine bu farklılaşmaların ve bunların sonucunda neler olduğu ortaya konmaya çalışılarak ve bu alanda daha önce böyle bir karşılaştırma yapılmadığı dikkate alınarak literatüre küçük de olsa bir katkıda bulunulmak istenmiştir.

Araştırma kapsamındaki üç ülkenin devlet yapıları ile buna karşı gelişen ÇİHS'lerin reaksiyonları gösterilerek her ülkenin devlet yapısı ve gösterilen reaksiyon biçimini ortaya koymak ve bunun sonucunda üç ülkedeki ÇİSH'lere ilişkin aşağıda belirtilen araştırmanın sorularına yanıt bulmak, bu araştırmanın amacıdır. Bunun yanında mezkûr hareketler ile devlet yapıları etkileşimlerinin her bir ülkede ve harekette nasıl sonuçlar ortaya koyduğunu göstermek de çalışmanın amacı kapsamındadır.

Araştırma ile Türkiye, Mısır ve İran hakkında aynı anda ÇİSH konusunda bir karşılaştırma yapılarak literatüre katkı sağlanmak amaçlanmıştır. Her ne kadar ikili olarak ülkesel karşılaştırmalar yapılsa da üç ülkenin aynı anda ÇİSH'ler konusunda karşılaştırmasının yapılmadığı dikkate alınarak bu konuda bir araştırma ortaya konmak istenmiştir. Böylece, bu araştırmanın karşılaştırmalı tarihsel yöntem kullanması sebebiyle görece geniş bir tarihsel dilimi ele aldığı bakış açısıyla daha sonra yapılacak araştırmalarda, araştırma kapsamında karşılaştırılan her bir değişken ile ilgili ayrı ayrı çalışmalarının da yapılabilmesine kolaylık sağlamıştır. Yine ÇİSH'ler konusunda bu araştırma kapsamında değerlendirme dışında bırakılmış yeni analiz düzeylerinin de yapılması mümkündür. Ayrıca, daha sonra ÇİSH'ler konusunda bu alanda yapılacak araştırmalar sayesinde konuya ilişkin analizlerin derinliği arttırılacak ve modernleşme pratikleri aynı dönemlere denk gelen üç ülkedeki ÇİSH'ler ile ilgili derinlikli bir bakış açısının geliştirilmesini sağlayacaktır.



Teze ilişkin varsayımları da ifade etmek gerekir. Zira dinî-geleneksel devlet ile modern-seküler kavramlarına ilişkin tanımlamalar konusunda güçlüğü olduğu bilinmelidir. Bu anlamda her bir kavramın kendisi ile ilgili literatürde farklı yaklaşımların olduğu ortaya konmuştur. Öte yandan, dinî-geleneksel devlet yapısı ile modern-seküler devlet kavramları veya din ile gelenek; modern ve seküler kavramlarına ilişkin hiçbir tanımlamanın en azından kurumsal olarak net bir çerçeveye oturamayacağı açıktır. Bu minvalde, dinî-geleneksel devlet yapısı ile bu araştırma kapsamında geleneksel anlamda devletin dine referans vermesi ve onu bir meşruiyet aracı olarak görmesi farz edilmiştir. Modern-seküler devlet kavramı da aynı zamanda kendi içerisinde çeşitli şekillerde ele alınabilecek bir kavram olduğundan bu araştırma ile devletin meşruiyet anlayışını dinden almaması ve din temelli bir yönetim anlayışına sahip olmaması biçiminde varsayılmıştır.

Dinî-geleneksel devlet yapıları dünyanın birçok bölgesinde olsa da modern-seküler devlet yapılarına geçişte İslam dünyasında siyasal iktidarları hedef alan ciddi reaksiyonların görüldüğü gözlemlenir. Öte yandan, dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlet yapısına geçiş kavramsallaştırması yapıldığında Müslüman nüfus çoğunluklu olup bu kategoriye giren ülkeler, yukarıda da belirtildiği üzere araştırma kapsamında Türkiye, Mısır ve İran olarak belirlenmiştir. ÇİHS'ler kavramı ise verili bir kavram olarak ifade edildiğinde farklı anlamlar (İslamcılık, Siyasal İslam, İslami Siyaset vs.) ve açıklama düzeylerine sahip olabilmektedir. Yine bu kavramların hangi dönemlere ait olduğu veya olması gerektiğine ilişkin bir tanım ortaya koymak da zordur. Bu çerçevede, ÇİSH'lerin temeli ve çıkış noktasını tespit etmek zor olsa da genel olarak literatürde Cemaleddin-i Afgani ile *Çağdaş İslami akımların ve/veya fikirlerin*<sup>13</sup> başladığına yönelik ciddi bir eğilim vardır. Bu araştırma kapsamı ile ÇİSH'lerin Cemaleddin-i Afgani ile başladığı varsayılmıştır.

Türkiye, Mısır ve İran'da modern-seküler devlet yapılarına siyasal sistem, sekülerleştirme faaliyetleri, toplumsal gruplar/sınıflar ve içinde buldukları ülkelerdeki rejimlere reaksiyonları gösteren her hareketin ÇİHS olmadığı varsayılmıştır. Bir hareketin bu kategoride ele alınması, araştırmanın birinci bölümünde açıklanmış ve her

<sup>13</sup> Bunun yanında Afgani'nin temel olarak İslam toplumlarının geri kalmışlığına işaret eden, din-siyaset ilişkisi ve dinin modern anlamda yorumlanmasına ilişkin yaklaşımını da ele alan birkaç eser zikredilebilir: (Büyükkara, 2018; Abdülhamit, 1991; Kedourie, 1997; Keddie, 2009).

bir ülke için ÇİHS, aşağıda incelenmiş olan hareketler itibarıyla kabul edilmiştir. Bu doğrultuda Türkiye, Mısır ve İran'a ilişkin aşağıdaki soruların cevabı irdelenmiştir:

- Neden Türkiye'de ÇİSH siyasal sistemle bütünleşmiştir?
- Neden İran'da ÇİSH siyasal sistemi ele geçirebilmiştir?
- Neden Mısır'da ÇİSH siyasal sistemle çatışma durumunu sürdürmektedir (hatta dışlanmaktadır)?

Mezkûr sorulara siyasal sistemlerde seçimlerin değiştirici etkisi, bahsi geçen ülkelerdeki genel din-siyaset ilişkileri ve bunların ulema örgütlenmeleri, ülkelerin modern-seküler devlet oluşumlarındaki ve sonrasındaki siyasal sistemleri ve yine bunun tamamlayıcı parçası olan hukuki yapıları gibi değişkenler temelinde cevaplar ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda ilgili ülkelerdeki ulema veya dinî sınıfın örgütlenme ve topluma nüfuz düzeyi, ilgili ülkelerde ÇİSH'lerin siyasal sistemle ilişki düzeyleri ve seçim yoluyla siyasal sistemle etkileşimleri üzerinden Türkiye, Mısır ve İran'da ÇİSH'lerin reaksiyonlarının neden farklı olduğu ve farklı sonuçlara yol açtığı sorularına cevap vermeye çalışılmıştır. Böylece bu çalışma ile üç ülkedeki dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlete geçiş sorası ÇİSH'lerin reaksiyonlarının her bir ülkede neden farklılaştığı ve bunun sonuçlarının ne olduğu ortaya koyularak ÇİSH konusunda genel olarak sosyal bilimler ve özel olarak karşılaştırmalı siyaset alanında katkı sağlanmaya gayret edilmiştir.

Araştırma yöntemi kapsamında hem devlet yapılarına hem de hareketlere ve fikrî altyapılara ilişkin; anayasal metinler, ülkelerin mevzuatlarına (anayasa, ferman, kanun, düzenleyici işlemler vb.) ilişkin metinler, mezkûr hareketler ile ilgili yayın organları ve yine ÇİHS'lerin liderlerine/karar alma mekanizmalarındaki isimlere ilişkin erişilip okunabilen belgeler ve/veya yazılarla ilgili kaynaklar kullanılmak suretiyle araştırma yapılmıştır. Karşılaştırılabilir (devlet yapıları, siyasal sistemler, hukuki konular, seçimler, dinî sınıf veya ulema örgütlenmeleri gibi değişkenlere) ilişkin tespitler yapıp yukarıda varsayımlar ve araştırma soruları kısmında yer alan sorulara yönelik cevaplar geliştirilmiştir.

Araştırma ile üç farklı ülkedeki ÇİHS'lerin ve gelişim seyirlerinin benzerlik ve farklılıkları ele alınacağından karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Karşılaştırma

yönteminin en önemli faydası, iki veya ikiden fazla olay ve olgu arasındaki benzerlik ve farklılıkları göstermesidir. Türkiye, Mısır ve İran'da ÇİHS'ler olarak adlandırılan hareketlerin, dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlet yapılarına geçişteki reaksiyonlarının ve sonuçlarının hem ülke hem de hareketler bazında bir karşılaştırması yapılmıştır. Bu doğrultuda araştırma, inter-disipliner bir bakış açısı ile gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada kullanılan yöntem, karşılaştırmalı tarihsel analiz tekniği (veya karşılaştırmalı tarihsel yöntem) olmuştur. Karşılaştırmalı tarihsel analiz tekniği birçok sosyal, iktisadi ve tarihsel faktörlerin bir arada özgül bir toplumsal sonucun ortaya çıktığı durumlarda kullanılabilir. Bu analiz tekniğini en uygun teknik olarak gören önemli sosyal bilimciler vardır. Bunlardan biri olan Neuman, farklı ülkelerin karşılaştırılması anlamında karşılaştırmalı tarihsel tekniği (veya yöntemi), uzun dönemli olarak toplumsal değişimleri incelemek ve bu sürede, bu toplumların benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak için kullanılabilir bir yöntem olarak tanımlar. Bu anlamda karşılaştırmalı tarihsel teknik, belli bir ülkede, belli bir coğrafi veya spesifik özellik taşıyan (örneğin; İngilizce konuşan) ülkelerde veya farklı ülke grupları arasında belli konu veya konular arasında bir karşılaştırma yapabilmeyi sağlayacaktır. Neuman, karşılaştırmalı tarihsel araştırmalardaki en önemli zorluğun verilerin veya karşılaştırılan ülke, olay ve toplumların karşılaştırılabilir olmaması olduğunu belirtmektedir. Birkaç ülke (çoğunlukla 2-4) ile ilgili karşılaştırmaların çoğunlukla veriye ilişkin olmayıp ülke, toplum, durum incelemeleri gibi konuları incelediğini, sayısı 10'lara varan (çoğunlukla 10-20) ülke karşılaştırmalarının ise verilere ilişkin olduğunu ifade etmektedir (Neuman, 2013: 604-607). Bu anlamda veriye dayalı olmayan karşılaştırmalı tarihsel analiz tekniğinin tarihsel gelişim ve dönüşümleri ele aldığı ve bunların büyük ölçekli karşılaştırmalar olduğu görülür.

Karşılaştırmalı tarihsel analiz ile ilgili Skocpol'un Fransa, Rusya ve Çin'i karşılaştıran araştırması örnek verilebilir. Skocpol sosyal-devrimci dönüşümlerin kökenlerini ve başarılarını açıklamak için devlet yapıları, uluslararası güçler ve sınıf ilişkileri konularını incelemiştir. Ona göre 1790'lardaki Fransa'dan 1970'lerdeki Vietnam'a kadar toplumsal devrimler nadir olmasına rağmen modern dünya tarihinde muazzam bir öneme sahiptir. Skocpol, 1787 Fransız Devrimi'nden 1800'lerin başlarına, 1917 Rus

Devrimi'nden 1930'lara ve 1911 Çin Devrimi'nden 1960'lara konuya ilişkin üç ana vakanın karşılaştırmalı bir tarihsel analizini yapar (Skocpol, 1979)<sup>14</sup>. Karşılaştırmalı tarihsel analiz ile ilgili başka bir örnek de Başkan tarafından yazılmış Türkiye, İran ve Rusya ile ilgili araştırmadır (Başkan, 2014). Başkan bu araştırması ile üç ülkede dinî imparatorluklardan seküler devlete geçişi ve esasen de sekülerleşme kavramını merkeze alarak üç ülkedeki devlet sekülerleşmesini ele almış ve bunun sonucunda farklı sekülerleşme modellerinin her bir ülkede gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Başkan, bu araştırma ile tarihsel arka plan ile birlikte esasen 1920'ler ile 1930'lere odaklanarak karşılaştırma yapmıştır.

Bu anlamda büyük ölçekli toplumsal değişimlerin nasıl olduğu, bazı toplumlarda sosyal devrimler görülürken başka bir toplumda devrimin neden gerçekleşmediği gibi sorular karşılaştırmalı tarihsel analiz tekniği sayesinde cevaplanabilmektedir. Benzer olarak bu araştırma kapsamında üç ülkedeki ÇİSH'ler mukayese edildiğinden ve araştırma alanı verilere dayanmayıp modern-seküler devlet ve dinî referanslı sosyal-siyasal hareketler incelemesi olduğundan araştırma tekniği olarak karşılaştırmalı tarihsel teknik, en uygun teknik olarak belirlenmiştir. Her bir ülkedeki ÇİSH gelişim süreci farklı olduğundan her bir ülke özelindeki ÇİSH kendi koşulları içerisinde ayrı ayrı değerlendirilip karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, özellikle araştırmanın 5. Bölümünde ülkelerdeki dinî arka plan, modern-seküler devlet oluşumlarının ÇİSH'ler üzerindeki etkileri ve ÇİSH'lerin yapısal özellikleri ayrı bir bölüm olarak verilip araştırmanın sonucu ile tezin iddiaları ortaya konmuştur.

ÇİSH'lerin temel dinamikleri olarak belirtilen ve her bir sürükleyici hareketin amaç, hedef, metot ve araçları; araştırma kapsamında karşılaştırılan hareketlere ilişkin esaslı bir yaklaşım vermektedir. Bundan ötürü, metodolojik olarak araştırmadaki her bir ülke ile ilgili tarihsel olarak yapılan analiz dışında ayrıca bu değişkenler; sistematik olarak karşılaştırılan değişkenler biçiminde ortaya konmuştur. Buradaki yönetsel amaç da sistematik bir şekilde karşılaştırma düzeyini ortaya koymaktır. Bir diğer metodolojik anlamda karşılaştırma düzeyi ÇİSH'lerin siyasal sistemlerin meşruiyeti ve siyasal

<sup>14</sup> Skocpol bu eserinde hem Marksist hem de Marksist olmayan mevcut devrim teorilerinin, devrimlerin gerçek tarihsel modellerini açıklamakta yetersiz olduğunu belirterek yeni perspektifler benimsenmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre her şeyden önce, potansiyel olarak sınıf kontrollerinden ve çıkarlarından ayrı ve özerk idari ve zorlayıcı örgütler olarak tasarlanan devletlerin, devrimlerin açıklamalarının merkezine alınması gerekmektedir.

sistemlerle ilgili sistem tasarımı konularındaki yaklaşımlarıdır. Araştırma boyunca her bir ülke ile ilgili tarihsel anlatıda değinilen bu değişkenler, sistematik bir biçimde ve ayrıntılı olarak mezkûr hareketlerin liderlerinin ve/veya ana akım yaklaşımının temsil edildiği bir şekilde ortaya konmuştur.

Araştırma ile ÇİSH'lerin reaksiyonlarının farklılaşmalarının esasen hangi konularda olduğuna yoğunlaşmaya çalışmış olup bu kapsamda da her bir ülkedeki tarihsel anlatım ile 5. bölümdeki karşılaştırma bölümünde bu hususlara değinilmiş ve sonuç bölümünde de her bir karşılaştırma düzeyine odaklanılarak araştırma sonuçlarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda, ülkelerin siyasal ve toplumsal geçmişleri, dini örgütlenme biçimleri, her bir ülkedeki dinî/mezhebi gelenek, dinî ve siyasi otorite ilişkileri ile din adamlarının (veya ulemanın) siyasal ve toplumsal hayat içerisindeki konumu, her bir ülkede modern-seküler devletlerin uygulama pratikleri ile seçimlerin değiştirici etkileri ve ÇİSH'lerin toplumla temas düzeyleri esaslı değişkenler olarak görülüp karşılaştırma düzeyi ortaya konmuştur.

Bu araştırma giriş ve sonuç bölümleri hariç beş bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde dinî-geleneksel devlet, modern-seküler devlet ve ÇİSH ile ilgili olarak araştırma kapsamında kullanılan kavramların arka planı hakkında bir literatür taraması yapılmıştır. Bu şekilde araştırma kapsamındaki ifadelerin hangi bağlamda kullanılacağına ilişkin bir bilgilendirme ortaya konulmuştur. Ayrıca, bölüm kapsamında geleneksel-dinî devlet ile modern-seküler devlet yapılarının ne oldukları ve tarihsel gelişimleri de anlatımın bütünlüğü açısından açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde çalışma kapsamında incelenen ilk ülke olan Türkiye ile ilgili olarak dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlet yapısına geçişte geleneksel dinî referanslı hareketler ile ÇİSH'in nasıl reaksiyon gösterdiği, Türkiye'nin laiklik politikaları ve ÇİSH'in gelişim süreci bir arada ele alınmıştır. Bu minvalde, Türkiye'de belirli dönemsel ayrımlar yapılacak olup bu dönemsel ayrımlar üzerinden Türkiye'de bu araştırma bağlamındaki kırılmalar gösterilmiştir. Araştırma kapsamında, "hareket" olarak esas itibarıyla MGH'ye yer verileceği ifade edilmelidir<sup>15</sup>. Anılan

---

<sup>15</sup> Türkiye yakın siyaset tarihinde ortaya çıkan Hizbuttahrir, Hizbullah, Nur Cemaatleri vs. yapıların belli konularda bu kategoriye girebileceği dikkate alınarak ve araştırma kapsamında hem sınırlılık hem de karşılaştırma düzeyi yakalanması için sadece MGH araştırma kapsamına alınmıştır.

hareket, Türkiye siyasetinde uzun süre varlığını korumuştur. Bu süreçte MGH'nin muhalefet partisi olarak parlamentoda temsili, 1970'lerden başlayarak iktidar(lar)ın koalisyon ortağı haline gelmesi ve son olarak iktidar partisi olması sebebiyle hem Türkiye'deki din-siyaset cereyanında hem ÇİSH boyutuyla kitle mobilizasyonunda önemli etkileri olmuştur. Ayrıca geleneksel dinî hareketlerden farklı olarak çağdaş anlamda dönemin siyasi gereklilikleri ile ilgili mevzi alabilmiş bir yapı olması hususuna özel olarak odaklanılmıştır. Bu bölümde MGH'nin eklemlenme süreci de görülmüştür.

Araştırmanın üçüncü bölümünde Mısır'da dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler<sup>16</sup> devlet yapısına geçiş süreci ile din-devlet ilişkilerinde uyumlu ve gerilimli yanlar gösterilmiştir. ÇİSH kategorisinde yer alacak hareketin devlet/iktidarlar ile ilişkilerindeki tutumları incelemek olup bu kapsamda bilhassa MKH üzerinde durulmuştur. Bunun da sebebi, başta Mısır ve Arap dünyası olmak üzere MK'nin toplumsal ve siyasal dönüşüme etkisi ve Mısır siyaseti özelinde, *bir karşı taraf olarak*, sürekli bir iktidar potansiyelinin olmasıdır. MK'nin sürekli olarak bir iktidar alternatifi olmasının sebepleri bölüm boyunca anlatılmış ve bu kapsamda, örgütsel yapısı ve faaliyetleri, Mısır'ın ve Arap dünyasının içerisinde bulunduğu şartlar sebebiyle MK'nin verdiği reaksiyonların halk nezdinde karşılığının olması ve sunduğu öneriler açıklanmaya çalışılmıştır. Mısır'da da dönemsel ayrımlar yapılmış olup karşılaştırmalara bu kırılmalar üzerinden bakılmıştır.

Araştırmanın dördüncü bölümünde, İran'daki gelişmeler diğer ülkelere benzer şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte, İran'ın diğer iki ülkeden farklı olarak özellik arz eden siyasal ve toplumsal şartları, bilhassa Şii Ulema ve toplumsal ilişki ağları açıklanacak olup bu kapsamda *ulemanın, ruhban/clergy* yönü de özel olarak dikkate sunulmuştur. Ayrıca İran şahları ile ulema arasındaki inişli çıkışlı ilişkiler de analiz edilmiştir. Yine İran'da da dönemsel ayrımlar yapılacak olup kırılmalar bu araştırma ekseninde

<sup>16</sup> Türkiye ve İran'a nazaran Mısır'daki seküler devlet yapısının belirgin olmadığı ifade edilebilir. Öte yandan, Modern Mısır devletinin kuruluşu ve gelişim süreci, dine dayanan ve amacı bir İslam Devleti/Cumhuriyeti olan bir yapı da olmamıştır. Ayrıca Mısır'da devlet, dinî kurullarla idare olmamış ve 1971'e dek anayasal anlamda İslam Şeriatı kanuni düzende de anayasanın dayanağı olmamıştır. Zira bir maddenin anayasada ele alınması, o konuya verilen önemin artmasını ve artık o konunun merkezî bir öneminin olduğunu göstermektedir. Bu anlamda, 1971'e dek Mısır'da anayasal anlamda kanunlar ile İslam Şeriatı bu kadar net ve açık şekilde ifade edilmemiştir. Yine de 1971 yılında da anayasal anlamda İslam Şeriatı'nın kanunların dayanağı olduğu gibi bir madde eklense de Mısır'daki devlet yapısının dinî bir devlet yapısı olmadığı ve halen seküler devlet yapısı şeklinde (Türkiye ve 1979 öncesi İran gibi olmasa da) olduğu düşünülmektedir.

verilmiştir. Bununla beraber üç ülkenin birbirleri ile karşılaştırılması da bu kırılmalar üzerinden yapılmıştır.

Araştırmanın beşinci bölümünde, ÇİSH'lerin temel dinamiklerinin üç ülkede nasıl olduğu, benzerlik ve farklılıkları, farklı dinî-siyasi anlayışların temelinde nelerin olduğu ifade edilmiştir. Araştırma kapsamında üç ülke ile ilgili bölümlerde yazılan bilgiler göz önünde bulundurularak karşılaştırma yapıp bütünlüklü bir bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bölümde öncesindeki üç bölümde incelenen ülkelere ve hareketlere ilişkin, o bölümlerde anlatılan bilgilere de binaen 1. bölümdeki kavramların ifade edilişleri temelinde çıkarsamalar yapılmıştır. Ayrıca bu üç ülkedeki farklı İslami siyasal anlayışların ve devlet sistemleri ile karşılıklı etkileşimlerin temeline ilişkin de bilgilendirme ve çıkarsama yapılmıştır.

Araştırmanın nihaî bölümü olan sonuç bölümünde araştırmanın motivasyonu olan birtakım sorulara cevap bulunmaya çalışılmıştır. Sonuç bölümünde temelde şu soruların cevapları üzerine çıkarsama ve/veya tartışma yapılmıştır: Araştırma kapsamındaki üç ülkede, neden farklı ÇİSH'lerin geliştiği irdelenmiştir. Daha sonra, dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlet formuna geçişte hangi farklılıkların, araştırma kapsamındaki ülkelerin ve ÇİSH'lerin gelişimlerinin yanısıra bu devletlerin ve hareketlerin birbirleri ile ilişkilerine etkileri açıklanmıştır. Son olarak, araştırma sorunsalı olarak ifade edilebilmiş Türkiye'de ÇİHS'in neden siyasal sistemle bütünleştiği, İran'da ÇİHS'in neden siyasal sistemi ele geçirdiği ve Mısır'da ÇİHS'in neden siyasal sistemle çatışma durumunu sürdürdüğü ve bunun sonucunda dışlandığı açıklanmıştır.

## 1. BÖLÜM: DİNÎ-GELENEKSEL VE MODERN-SEKÜLER DEVLET KAVRAMLARININ ANALİZİ VE ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Devlet oluşumu ve devlet tanımları tarihin farklı dönemlerinde farklı şekillerde yapılmıştır. Geleneksel anlamda devlet tanımları hanedanlık ve egemen güç ile özdeşleşirken modern anlamda yapılan tanımların farklılaştığı görülebilmektedir. Farklı devlet tanımlamaları yapılsa da en temel anlamda Weber'in devleti *belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde bulunduran insan topluluğu* (Weber, 1996)<sup>17</sup> şeklinde tanımlaması yol göstericidir. Genel olarak hukuk ve siyaset bilimi kitaplarında, modern anlamda devlet tarifinin üç unsur ekseninde yapıldığı söylenebilir: *Belirli bir toprak parçası, o toprak parçası üstünde yaşayan belirli bir nüfus ve egemenlik*. Devlet kavramına ilişkin literatürde<sup>18</sup> birçok çalışma olduğundan devlet kavramının kendisi tartışılmayacak olup dinî-geleneksel devlet yapısından modern-seküler devlete geçiş çerçevesinde, konu bağlamıyla uygun bir şekilde bir inceleme yapılacaktır. Yine modern devlet kavramı ele alınırken, aşağıda Weber başta olmak üzere, devlet-modern devlet konularına ilişkin görüşler araştırma çerçevesinde kısaca verilecektir.

Bu bölümde geleneksel ve modern devlete ilişkin kısa bir bilgilendirmeden sonra ÇİSH'lerin fikrî temelde nasıl geliştiğine dair önemli düşünürlerin görüşleri yansıtılacaktır. Öte yandan, her bir ülke ile ilgili modernleşme düşüncesi ve çabaları ile modern seküler devlet yapılarının her bir ülkede nasıl geliştiği ve karşılaştırmasının yapıldığı 5. bölümde ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Yine aşağıda 5. bölümde ÇİSH'lerin etkilerini göstermek için Türkiye, Mısır ve İran'daki İslami anlayışların gelişimi karşılaştırmalı bir şekilde gösterildikten sonra, ÇİSH'lerin siyasal sistem tasarımı ve buna yönelik meşruiyet yaklaşımları ile kimliksel eklemlenmeleri yönünden de bir karşılaştırma yapıp bu araştırmaya dönük sonuca varılmaya çalışılacaktır.

---

<sup>17</sup> Weber, meşru şiddet ifadesi ile modern devlete ilişkin önemli bir referans olmuş ve modern devlet tanımlaması açısından bu şekilde bir tanımlama Weber'in kendisi ile özdeşleşmiştir. Weber, devletin kendisini Tanrısal bir kurum olarak kabul edip şiddetin meşruluğunu da bir araç olarak devlet kurumu ile özdeşleştirmiştir.

<sup>18</sup> Birkaç örnek verilirse; (Şenel, 1985; Doehring, 2015; Gözler, 2020; Kapani, 2015; Eroğul, 1990).



## 1.1. DİNÎ DEVLET-GELENEKSEL DEVLET VE GELENEKSEL YÖNETİM-EGEMENLİK TARTIŞMALARI

### 1.1.1. Dinî-Geleneksel Devlet Anlayışın İncelenmesi ve Modern Devlete Geçiş

Dinî devlet ve geleneksel devlet kavramlarının birbirlerinden farklı kavramlar olarak kullanılması gerektiği belirtilmelidir. Her iki kavramın modern öncesi toplum ve devletlerde birbirleri ile belli coğrafyalarda ve dönemlerde aynıymış gibi algılanabilmesine rağmen farklı kavramlar biçiminde kullanıldığı da görülmüştür. Bu anlamda, günümüzde dinî devlet yapısına sahip olup geleneksel olmayan devlet yapılanmaları da söz konusudur. Bunun dünyada, devrim ile gelen son örneğinin İran olduğu ifade edilebilir.

Modern öncesi olarak adlandırılan geleneksel toplum ve devlet anlayışını, Mezopotamya ve Nil Havzası'ndan ve oradan da Helen Uygarlığı'na kadar götürmek mümkündür. Yine günümüze kadar felsefi süreklilik de göz önünde bulundurularak ana düşünür hatları üzerinde Yunan, İslam ve Avrupa düşüncesi temelinden bir çerçeve de çizilebilir. Bu aynı zamanda, modern-seküler devlet yapılanmasının temel karakteristiğinin hangi öğeler üzerinde geliştiğini göstermek açısından önemlidir.

Tarımsal üretim ile yerleşik ve örgütlü toplum halinde yaşama arasında doğrudan bir ilişki olduğu gözlemlenmektedir. Bu minvalde, ilk örgütlü topluluklardan tarımsal üretim sayesinde yerleşik hayata geçiş ile birlikte tarım yapılabilir alanlar, Mezopotamya ve Nil Havzası gibi yerler, önem kazanmıştır<sup>19</sup>. Bu yerlerde gerek iç uyumsuzluklara ve gerekse dışsal tehditlere karşı su kaynaklarının ve ürünlerin korunması mücadelesi de ilk devletlerin oluşumu için en önemli sebeplerden biri olmuştur. Bundan sonra örgütlü yapılar gelişmiş ve mülkiyet meselesi, yazının bulunması, takvim vs. insanlığın gelişim sürecinde kilit rollere sahip olan gelişmeler olarak görülmüştür. Bakıldığında köleliğin tesisi de yine özellikle Mezopotamya ve Nil Havzasında çok önemli bir kurum olarak yerini almıştır. Bu yüzden, kölelik düzenine ilişkin Hammurabi Kanunları'nın odağı dikkati çekmektedir. Denilebilir ki Antik

<sup>19</sup> Amerika kıtalarında da ayrı bir uygarlık ve gelişim alanı olsa da devamlılık anlamında bir arka plan anlatımı yapıldığından o konuya değinilmeyecektir.

Çağ'da köleci devletler, köle sahiplerinin haklarını tesis etmek ve sürdürmek için yasalar yapmayı, bu anlamda gerekli siyasi yapıları kurmayı, köleliğin tıpkı mal alışverişi gibi düzenlenip pazarlarının kurulmasını sağlamayı ve tüm bu sistemi sürdürmek için yeterli askerî gücü bulundurmamayı (Eroğul, 1990: 70-71) varlıkları için olmazsa olmaz görmüşlerdir. Zaten, insanlığın bildiği ilk büyük medeniyetlerin de -bu toplumsal yapı temelinden oluşmuş devletler eliyle- Mezopotamya ve Nil Havzasında olması tesadüf olmayıp bu gelişimin devamlılığının göstergesidir.

Modern-seküler devlet yapısının Avrupa merkezli geliştiği dikkate alınarak konuyla ilgili siyasal düşüncenin gelişim seyri bu çerçeveden okunmaktadır. Bu kapsamda, Yunan düşüncesinden başlanarak bütünlüklü bir tarihsel okuma sosyal bilimler dünyasında yaygın bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden, modern-seküler devlet oluşumunun Avrupa'da nasıl geliştiğine dair kısa bir özetin Yunan dünyası düşüncesinden başlanarak yapılmasında fayda vardır. Öyle ki Yunan dünyasına gelindiğinde, günümüze kadar ulaşan kavramlar ve devlete ilişkin tanımların olduğu görülür. Bu anlamda seçimler, demokrasi gibi kavramlar Yunan dünyasından esinlenilerek modern siyasal düşünceye basamak yapılmıştır. Düşünsel anlamda Sokrates ile silsile devam etse de ana kaynak ve gelişim seyri olarak Platon-Aristo ekseninde iki farklı okuma alanı üzerinden incelemenin ve hatta modern devlet oluşumu konusunda bile yine bu iki eksendeki yorum ve değerlendirmelerin önemli etkilerinin olduğu görülür. Platon, sistematik bir devlet yaklaşımı sağlayan ve onun felsefi, sosyolojik ve siyasal açılardan okumasını yapan belki de ilk düşünürdür<sup>20</sup>. Zira Platon'a göre bir devlette hukuk olmalıdır ve devletin yaşaması için bu gereklidir. Devlet, bütün topluma mutluluk sağlasın diye kurulmalı ve devleti filozoflar arasından bilge biri (Bilge-Kral) yönetmelidir (Eflatun, 1985: 109-163).

Aristo, kendi döneminde Polis Devleti'ne yönelik yaşanan tehditler sebebiyle ideal gördüğü Polis düzeninin devam ettirilmesi için birtakım siyasal yönetim biçimleri ortaya atmıştır. Buna göre özetle 6 çeşit yönetim biçimi betimleyerek herkesin ve iktidar sahiplerinin faydasına göre bir siyasal sistem analizi yapmıştır. Tiranlık–Oligarşi–Demokrasi yönetenlerin faydasına olan kötü sistemler, Monarşi -Aristokrasi-Politeia ise

<sup>20</sup> Dinî kitaplarda peygamberlerin de örneğin; Yusuf Peygamber, belli sistematik yaklaşımları olduğu söylenebilir. Öte yandan, düşünce dünyası gelişimi ve seyri açısından Platon-Aristo eksenine bu çalışmada okunacaktır. Alternatif bir karşı çıkış elbette ki mümkündür.

herkesin faydasına olan iyi sistemler olarak tarif edilmiştir (Aritoteles, 1983: 81). Platon ve Aristo'nun savunduğu devlet biçimleri incelendiğinde bunların geleneksel ve/veya dinî kategoride ele alınması mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, modern devlet kavramlarına ilişkin aşağıda yapılacak tartışmalarda da görüleceği üzere, her iki düşünürün ortaya attığı görüşler ve yaptığı değerlendirmeler modern devlet tarifine de uymamaktadır. Egemenliğin kaynağına ilişkin belki zorlama yorumlar yapılsa da modern devlet fikrinde yer alan yönetim erkinin kişilere bağımlı olmayan iktidar olması, anayasallık, vatandaşlık gibi kavramlar ekseninden incelendiğinde Platon ve Aristo'nun görüşlerinden ve genel olarak Yunan dünyasından modern devlete ilişkin bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Kaldı ki modern devlet kategorisi için bugün belirlenen kıstaslarının bazılarının o günün kavram dünyasında olduğu da söylenemez. Öte yandan modern devlete geçiş tartışmalarında dinsel veya geleneksel kaynaklı yorumlamaları olmadığından bu iki düşünürün modern-seküler devlet anlayışı yorumlamalarında önemli referans kaynakları olduğu söylenebilir. Bu tartışmalar, ilk aşamada egemenliğin kaynağı konusunda ve sonrasında diğer siyasal tartışmalarda da görülebilir.

Şehir devletlerinin dağılması sonrasında Roma İmparatorluğu döneminin yaşandığı bilinmektedir. Roma İmparatorluğu döneminin en dikkat çeken unsuru, egemenlik tartışması ve hukuka ilişkin konulardır. Bu anlamda, Roma hukukunun kendine özgü bir gelişim seyri ve günümüzdeki birçok ülkenin hukuk sistemine etkisi olsa da sonraki süreçte Doğu Roma ve Batı Roma'da din ve devlet işlerinin konumlanması farklılığı dikkat çekmiştir. Bu temel ayrım, Doğu Roma'daki görece merkezî otorite (dinî ve dünyevi otorite ayrımı yapılmaksızın imparatorluk otoritesinin) ve Batı Roma'daki feodal yapının temel taşlarından biri olduğu söylenebilir. Bu minvalde, "sezaropapizm" kavramına yer vermekte fayda vardır.

Sezaropapizm, kavram olarak "Sezar" ve "Papa" kelimelerinin birlikte kullanılması ile oluşan bir kavram olarak dünyevi iktidarın dinî iktidar üzerinde söz ve yetki sahibi olmasını ifade etmektedir (Eroğlu, 1999: 389). Bu kavram, Doğu Roma yani Bizans kaynaklı gelişen bir kavramdır. Şöyle ki Milan Fermanı (313 yılında) ile Hristiyanlık, Roma içerisinde serbestliği elde ettikten ve I. Theodisius'un fermanıyla da Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olduktan sonra (391 yılında) Roma Kilisesi, teolojik

olarak Petrus doktrinini, siyasal olarak da başkent kilisesi olma ayrıcalığı ile diğer kiliseler üzerinde üstün olma iddiasına dayanak yapmıştır. Roma İmparatorluğu fiilen ikiye ayrıldıktan ve Batı Roma İmparatorluğu yıkıldıktan sonra Roma Kilisesi otorite boşluğunda siyasal sistemin merkez kurumu haline gelmiştir. İstanbul'da ise Sezaropapizm denilebilecek bir anlayış ile imparatora bağlı bir kilise kurumu gelişmiştir (Özalp, 2015: 36). İstanbul'da gelişen İstanbul Kilisesi'nin imparatorun siyasal yetkisiyle iç içe geçen bu durumu karşısında Roma'daki Papa I. Gelaisus V. yüzyılın sonuna doğru iki ayrı erk tezini ortaya atmıştır: ruhani otorite (auctoritas sacerdotium) ve dünyevî iktidar (regalis potestatis) (Özalp, 2015: 36). Böylece Doğu Roma'da dinî otoritenin de büyük oranda kendisine bağlı olduğu bir siyasal anlayış -ki sezaropapizm biçiminde de belirtilebilir- ve kilisenin meşruiyet kaynağı olduğu ve merkezî bir otoritenin olmayıp feodal görece küçük siyasal yapılar halinde devam eden Roma Kilisesi'ne bağlı Avrupa biçiminde bir siyasal anlayış gelişmiştir.

Doğu ve Batı Roma siyasal anlayışlarındaki farklılıklara rağmen hukuki anlamda Türkiye dâhil Avrupa ülkelerinin özel hukukları temelini Roma hukukundan almaktadır. Her ne kadar Roma Hukuku'nun ferdiyetçi yönü öne alınsa da *“toplumun iyiliği fertlerin iyiliğinden üstündür”*<sup>21</sup> vecizesi kamusal yönüne de örnek gösterilmektedir (Georgesco, 2011: 587-588). Roma hukukunun bu yönleri, Kavimler Göçü'nün de etkisiyle Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle beraber Avrupa'da düşünce merkezinden çıkmış ve esasen *auctoritas-potestas*<sup>22</sup> ayrımı ile *dinî otorite-dünyevi otorite* ekseninde, Avrupa siyasal düşüncesini domine edecek bir siyasal tartışma alanı biçiminde kendini göstermiştir. Doğu Roma İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü bölgeler için söylenemezse de bu durum Avrupa'daki dinî-geleneksel devlet yapısı ile modern-seküler devlet yapısı eksenindeki ayrım hattını belirleyen kavramlar olmuştur. Ayrıca Akdeniz ticaretinin de Roma sonrası dönemde etkinliği azalmıştır. Özellikle, İslamiyet'in ortaya çıkışını müteakip İslam ülkelerinin fetihlerinden dolayı Avrupa'nın ticareti iyice azalmış ve Avrupa gittikçe kendi içine kapanmıştır. Pirene'ye göre feodalizmin oluşumundaki en önemli etkenlerden biri budur. Pirene'ye göre Müslümanların Avrupa'nın güneybatı ve doğu kıyılarını ele geçirmesi ile birlikte

<sup>21</sup> Latincesi: Bonum commune praevalent bono privato.

<sup>22</sup> Auctoritas, en özet ifade ile gücün kaynağı (günümüzde büyük ölçüde yasama ile benzetilebilir), potestas ise gücün kullanımı (günümüzde büyük ölçüde yürütme) şeklinde ifade edilebilir. Ayrıntılı bilgi için (Ağaoğulları, 2011) isimli eserde bu konuya ilişkin tartışmalara bakılabilir.

Akdeniz ticareti gerilemiş ve tacirler gücünü kaybetmiştir. Bu yüzden Avrupa gittikçe tarım toplumuna dönmüş ve toprak, zenginliğin tek ölçütü haline gelmiştir. Böylece toprak eksenli mülkiyet ilişkileri Avrupa Ortaçağı'nı belirlemiştir (Pirenne, 2003: 10-15). Feodalizm çağı olarak adlandırılan dönem, Avrupa'da yükselen monarşilerin ortaya çıkışına kadar sürmüştür. Avrupa'da modern-seküler devlet oluşumları bu toplumsal yapı içinde, daha çok tepki dalgası halinde gelişmiş ve aşağıda açıklanacağı üzere dünyadaki diğer bölgelere de yayılmıştır<sup>23</sup>. Araştırma kapsamındaki üç ülkedeki modern-seküler devlet yapılarının temeli de Avrupa temelli oluşan modern-seküler yapıdan mülhem oluşmuştur.

Tekrar Avrupa'daki feodal yapıya dönülecek olursa bu yapı, Avrupa'nın her ülkesinde farklı olmakla beraber merkezî otoritenin sağlandığı modern krallıkların oluşumuna kadar varlığını sürdürmüştür. Feodal düzenin en önemli özelliği, gücün yerel olarak dağıtılması ve kralın bir nevi "*primus inter pares*<sup>24</sup>" vasfı görmesidir. Kralın yetkileri sınırsız olmayıp dinî otorite ile yetki çerçevesinin *potestas*ın kullanımı boyutuyla, daha yerel bazda ise yetkinin kullanımının soylular arasında paylaşıldığı görülür. Feodal sistemde, kralın altında soylular bulunur ve bunlar hiyerarşik olarak birbirlerine bağlıdır. Yani *üst lord* ve onun altındaki *alt lordlar* gibi sıralama sıfatları var olmuştur. En alttaki lordun himayesinde *vassallar* olup bunların da altında vassala bağlı *serfler* var olmuştur (Poggi, 2001: 36-40). Öte yandan, Avrupa'da lordlar ve güçsüz krallar

<sup>23</sup> Samir Amin bu yaklaşıma esaslı bir eleştiri getirmektedir (Amin, 2009). Ona göre, Avrupa merkezli költürcülük, moderniteye yol açan toplumsal dönüşümün ana nedeninin dini revizyonlar ve özellikle Protestan Reformu olduğunu savunmuştur. Konuya ilişkin kendi pozisyonunun ise bu teorilerin, özellikle de Max Weber tarafından önerilenlerin tam tersi olduğunu belirtmiştir. Ona göre, dini yeniden yorumlamaların (Religious reinterpretations) tam tersine, toplumsal dönüşümün nedenlerinden çok zorunluluklarının ürünüydü. Zira modernite, Amin'e göre doğmakta olan kapitalizmin ürünüdür ve kapitalizmin dünya çapında yaygınlaşmasıyla yakın ilişki içinde gelişir. Belirli bir evrimsel yoldaki veya diğerindeki değişimi kolaylaştırsalar da geciktirseler de bunun daha az önemli olmadığına eserinin önsözünde dikkat çekmiştir (Amin, 2009: 7-8). Eserinin moderniteye ilişkin bölümünde de tarihte modern dünyanın oluşumunda belirleyici etkisi olan iki dönemin etkisi olduğunu söyler. Bu dönemlerden ilkinin modernitenin doğuşunu içerdiğini ifade ederek Avrupa'nın 17. ve 18. yüzyılları olan Aydınlanma döneminin, tesadüfen kapitalizmin doğuş dönemi olduğunu belirtir. Amin ikinci belirleyici dönemin, Marx'ın, Aydınlanma'nın burjuva özgürleştirici aklını (Enlightenment's bourgeois emancipating reason) eleştirmesiyle başladığını, bu eleştirinin kendisinin modernitenin modernitesini eleştiren modernite olarak adlandırdığı, modernitenin yeni bir bölümünü başlattığını söylemektedir. Amin, özgürleştirici aklın, gelişiminin bu ikinci anını, daha doğrusu yeniden inşasının başlangıcını görmezden gelemeceğini, Marx'tan sonra sosyal düşüncenin artık eskisi gibi olamayacağını, aydınlanmanın özgürleştirici aklın eleştirisi hakkında yazdıklarının kesinlikle Marx olmadan yazılamayacağını ifade etmektedir (Amin, 2009: 13-17).

<sup>24</sup> Eşitler arasında birinci anlamında Latince bir ifade.

hâkimiyetinde feodal dönem yaşanırken İslam dünyasında görece güçlü devletler ve imparatorluklar bulunmaktadır. Her ne kadar modern anlamda örgütlenmiş ve yerelin her aşamasına uzanabilen devlet yapısı olmasa da İslam dünyasında birçok güçlü devlet ve imparatorluklar bu dönemde görülmüştür. Söz gelimi Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Selçuklular, Eyyubiler, Memlukler, Gazneliler gibi birçok imparatorluk bu dönemde geniş toprakları kontrol etmiştir. Ayrıca, düşünsel olarak da Yusuf Has Hacip'in *Kutadgu Bilig*, Nizamülk'ün *Siyasetname*, Farabi'nin *Medinetü'l Fazıla*, İbn-i Haldun'un *Mukaddime* ve İbn-i Rüşd'ün Aristo felsefesinden mülhem eserleri; İslam siyasal düşüncesinde ve felsefesinde önemli eserler olmuştur. Öte yandan bu kadar önemli eserler olmasına rağmen, İslam dünyasında düşünce sistematığı açısından, bu eserler benzeri kendi dönemi içerisinde önemli fikrî etkileri bulunan ve bilimsel gelişmelere katkı sağlayan eserlerin devamı gelmemiştir. Bundan ötürü gerek bilimsel ve gerekse yönetsel alana ilişkin modern dünyaya taşınan düşünceler İslam dünyasında gelişme göstermemiştir. Diğer yandan, yönetsel ve bilimsel gelişmeler konusunda Avrupa merkezli bir ilerleme olmuştur. Avrupa merkezli bu gelişmeler, ancak 19. yüzyıl ile beraber belirgin şekilde İslam dünyasına, bu araştırma kapsamındaki üç ülkeye sirayet etmiştir.

Geleneksel devletten modern devlete geçiş sürecinde en önemli tartışmalardan biri egemenlik olmuştur. Egemenlik kavramı, yukarıda da anlatıldığı üzere, Avrupa'da Orta Çağ boyunca "iki kılıç kuramı" üzerine gelişmiş ve gücün üstünlük yönü daha çok Kilise'de olmuştur. Diğer taraftan Avrupa'da krallıklar güçlendikçe bu güç dengesi Kilise'nin aleyhine gelişmiştir. Bu durum Rönesans'ın etkisiyle 15. yüzyılın sonuna doğru kendini göstermeye başlasa da esasen 16. yüzyıldaki görüşlerle ve toplumsal-siyasal hareketlerle (reform hareketleri) belirginleşmiştir. Özellikle dünyevi iktidar ile dinî otorite arasında ilkinin lehine yaşanan tüm bu gelişmelerin de etkisiyle egemenlik kavramına dünyevî iktidarı güçlendiren görüşlerin öne çıkmaya başladığı görülür. Bu aynı zamanda değişen toplumsal ve iktisadi şartların da bir yansımasıydı. Tüm bu gelişmelerin ışığında egemenlik kavramına modern anlamıyla bir tanımlama getiren Bodin ismini özellikle zikretmek gerekir. Bodin'e göre devlet, birçok unsuru bir arada götüren bir gemi gibidir. Bu geminin güvertesi üç temel malzeme ile inşa edilmiş olup bunlar mutlaklık, süreklilik ve devredilmezliktir. Bunu ifade ederken de gemi benzetmesinden yola çıkarak gemi yapımı için kullanılan ağaçlar kaldırıldığında nasıl

artık bir gemiden bahsedilemezse egemenlik de devletten alınınca artık devletten bahsedilemeyecektir. Bu yüzden Bodin, egemenliği geminin ana malzemesini teşkil eden ağaçlar kadar önemli olduğunu söyleyerek bir devletin ana malzemesi olarak görür. Egemenin ne olursa olsun devleti ayakta tuttukça tartışılmaz olması gerekmektedir. Bu sebeple egemenlik; mutlak, sürekli ve bölünemezdir. Bodin, egemenliğin bölünmesi söz konusu olursa devletin ayakta duramayacağını da ekler. Zira egemen, toplumu birleştiren bir bedendir. Bodin'in egemenliği bu kadar mutlak şekilde tarif etmesinin temelinde (iktidarlara yaranma eleştirisi dışarıda tutulup Bodin'in referans veriş şekli üzerinden gidilirse) Roma Hukuku'nun da en temel kurumu olan aile babası (*pater familias*) kurumunun canlandırması yatar. Pater familias, aile üzerinde mutlak bir yetkiye sahiptir çünkü o, büyük egemen olarak Tanrı'nın gerçek suretidir. Bu yüzden kralın da aynı şekilde otoritesi mutlak<sup>25</sup>.

Bodin ile beraber egemenliğe ilişkin en önemli görüşlerden biri Machiavelli'den gelmiştir. *Prens* adlı eserinde Machiavelli, Bodin ile benzer şekilde iki kılıç kuramını reddetmekte ve egemenliğin prene yani krala ait olduğunu belirtmektedir. Kitabında özetle şu hususlara değinmektedir: Prens en önemli amacı iktidarı ele geçirmek ve sürdürmektir. Bu yapılırken de herhangi bir ahlak veya kurala da bağlı değildir. İktidarı ele geçirirken ve sürdürürken herhangi bir dinî veya ahlaki kuralın da bir ehemmiyeti yoktur çünkü prens bunu yaparken zaten toplum menfaatini en iyi gözeten kişidir. Bunun için her ne gerekiyorsa yapabilir. Bu yüzden siyasal iktidarın amacı her şeyi aşar, bu ister dinî isterse ahlaki bir öge olsun. Zira siyasal iktidarın amacı bunları aşkındır ve siyasal iktidar kendinden menkul bir yapıya sahiptir. Devlet veya siyasal iktidar bir araç değil bizatihi amaçtır. Bu da demektir ki devlet, varlığını meşrulaştırmak için herhangi bir dinî veya ahlaki öğeye ihtiyaç duymaz (Machiavelli, 2018). Böylece Machiavelli, siyasal alanı din dışı bir alana çekerek laik/seküler bir devlet anlayışının kapılarını aralamıştır.

Geleneksel devletten modern devlete geçiş ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Bu görüşler hem modernleşmeye verilen anlamla hem de ele alınış biçimleriyle ilgilidir. Sözelimi Giddens, modernleşmeyi Avrupa'da 17. yüzyılda oluşan yaşam şekline veya o yaşam şeklinin organize edilmesine bağlamaktadır. Buradan da vardığı sonuç, modernleşmenin

<sup>25</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı bir araştırma için: (Saygılı, 2014: 185-198).

özel anlamda belli bir döneme ve belli bir coğrafyaya ait olduğu çıkarımıdır. Yine Giddens'a göre modernleşme deneyiminin önceki deneyimlerden ayrılan yönleri de hızlı bir değişimin olması ve (kolonizasyonun verdiği imkânlarla) dünyaya hızlıca yayılması onu önceki tecrübelerden ayırmaktadır. Bunun sonucunda çeşitli toplumsal formlar ortaya çıkmıştır. Bu formlar, feodal dönemde toplumsal yapıdaki (sınıfsal) farkların dışında kentleşme, ulus-devlet (nation-state), yeni üretim ilişkileri ve köle anlayışının dışında işçiler gibi sosyal sınıfları ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede bu görüşlerini yansıttığı kitabında Giddens, (Avrupa'da ortaya çıkan) modernleşmenin sosyal hayatta ve kurumsallaşmada çeşitli veçhelerinin olduğunu ve etkilerinin dünyanın her tarafında görüldüğünü söyler (Giddens, 1991).

Modernleşme ile ulus devletlerin ortaya çıkışı, birbirleriyle kesişen bir nitelik göstermektedir. Ulus devletlerin ortaya çıkış süreci, önceki paragrafta Giddens'in vardığı sonuçta belirtildiği üzere modernleşme ile beraber doğal olarak gelişen bir süreçtir. Bu doğrultuda Charles Tilly'nin tespitlerine yer vermenin faydası olacaktır. Tilly, Avrupa'da ulus devletlerin güçlenmesi ve gelişmesi konusunda savaşların devletleri yarattığı (*war made states*), bu savaşabilme kapasitesini de iki güç olarak tarif ettiği zorlayıcı yoğunluklu güç (*coercive-intensive*) ile sermaye yoğunluklu gücün (*capital-intensive*) bir araya geldiğinde güçlü ulus devletlerin geliştiğini söylemektedir. Buna örnek olarak İngiltere, Fransa, Prusya ve İspanya'yı göstermektedir. Bu iki güç olmadan tek bir güce dayananların ise verimsiz olduğunu belirtir. Bunlara örnek anlamında zorlayıcı yoğunluklu güç olarak Osmanlı ve Rus(ya) (Çarlığı) İmparatorluklarını gösterirken sermaye yoğunluklu güç olarak da İtalyan şehir devletleri başta olmak üzere Avrupa'nın küçük devletlerini örnek vermektedir. Ulus devletlerin gelişmesi için bu iki gücün bir arada olmasının doğal bir sonucu olarak sermaye, doğal kaynaklar ve halkın ulus devlet orduları içerisinde yer alabildiğini ve bu sayede ulus devletlerin hâkim olabildiğini söyler. Zira imparatorlukların kendi ülkelerinde bile her yere hâkim olamadığını ve gücü olan aristokratların da halktan asker toplayan verimli ve daha az maliyetli ulus ordularının önünde duramadığını belirtir (Tilly, 1992).

Avrupa'da güçlü ve etkin ulusal devletlerin oluşumuna ilişkin literatürde baskın bakış açısını çatışma merkezli yaklaşımlar oluşturmuştur (Kurtz, 2013: 18-48). Tilly, yukarıda



açıklanan görüşler perspektifinde devlet oluşumunu “savaş için hazırlık” olarak açıklayarak bu perspektifin iyi ifadelerinden ortaya koyarken savaşın, hizmet ettiği ordulardan ve donanmalardan genellikle daha hızlı büyüyen bir vergilendirme, tedarik ve yönetim altyapısı oluşturduğunu ifade eder (Tilly, 1985). Porter’a göre ise devlet oluşumu, bir ülkenin sınırları dışındaki askerî ve stratejik alanlarda meydana gelen yeniliklere karşı gösterdiği rekabetçi tavrın bir sonucudur (Porter, 1994). Hatta, hatırı sayılır ölçüde devletler arası çatışma ve savaşın yokluğunun Afrika ve Latin Amerika’da devlet inşasını ihtimal dışı kıldığı tartışılmaktadır (Herbst, 2000; Centeno, 2002).

### **1.1.2. Dinî-Geleneksel Devlet Anlayışının Şii ve Sünni Anlayıştaki Kısa Bir İncelemesi**

Avrupa’da dinî-geleneksel devlet yapısı ve modern devlete geçiş süreci kısaca belirtildikten sonra araştırma ile incelenen üç ülkedeki dinî-geleneksel devlet yapısının fikrî temellerini etkileyen ve hatta belirleyen İslam dünyasındaki düşünsel tartışmaya ilişkin kısa bir literatür bilgisi vermek uygun olacaktır. Zira bir önceki paragrafta belirtilen düşünürler ve yaklaşımlar, çerçeve olarak düşünsel gelişimde önem ifade etse de bu araştırma bağlamında en önemli tartışma düzeyi, din–devlet-siyaset ile bu kapsamda hâkimiyet (egemenlik) ve saltanata ilişkin tartışmalardır. Bu minvalde, İslam’da din ile devlet-siyaset ilişkisi ve hâkimiyet-yönetim alanına ilişkin değerlendirme yapılırken bu yaklaşımlardan hangisinin önde olduğu sorusu, ÇİSH incelendiği döneme doğru gelindiğinde din-siyaset ilişkilerine önemli etkilere sahip olmuştur. Elbette ki bu aşamada bu yaklaşımlar geleneksel yaklaşım kapsam ve sınırında ele alınacaktır. Bu doğrultuda, ÇİSH’lerin 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başından itibaren fikrî gelişimlerinin hangi düşünsel ve siyasal-toplumsal yapıda temayüz ettiğini görmek açısından kısa bir literatür bilgilendirmesi ve değerlendirmesinin yapılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür.

İslam dünyasında devlet ve iktidar (bu çerçevede egemenlik-hâkimiyet) ilişkileri hakkında Sünni ve Şii doktrinler arasında temel bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıklar ÇİS yaklaşımına da aşağıda gösterileceği üzere belirgin şekilde etki etmektedir. Bu

anlamda, Sünni doktrinde ulema, dinî hükümlerin anlam ve kapsamlarına ilişkin temel kaynaklara<sup>26</sup> binaen sonradan ortaya çıkabilecek konularda hükümleri temel kaynaklar ve zamanın ihtiyaçları çerçevesinde ortaya çıkan duruma göre değerlendirmiştir. Bu yüzden denilebilir ki temel kaynaklar referans alınarak her somut duruma göre yeni bir içtihat<sup>27</sup> alanı oluşturulabilmiştir. Hâkimiyet konusu ile ilgili (geleneysel devlet olarak) tartışmalara bakıldığında ilk dönemlerde kimin *halife/imam* olması gerektiği soruları yöneltilirken daha sonra -saltanat biçiminde yönetimlerin geri dönülmez bir şekilde hâkimiyeti tesis olununca- kimin sultan olması gerektiği soruları gündeme gelmiştir. Zira hem hilafet kurumu süreç içerisinde saltanat ile içiçe geçmiş hem de İslam dünyasında farklı devletler ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmelerde, Kur'an'da *Nisa Suresi 59. ayetinde*<sup>28</sup> geçen “*ulu'l emre itaat*”<sup>29</sup> temel referansı, en önemli dayanak noktalarından biri olmuştur. Bu durumda en temel kriter “*ulu'l emr*” kimliği tartışması olarak gelmiş ve diğer tüm tartışmalar da bundan sonra yapılabilmektedir.

Bir diğer önemli konu, Nizamü'l-Mülk başta olmak üzere birçok siyasetnamede ve eserde yerini bulan nasıl hükümdarlık yapılması gerektiği de önemli bir soru olmuştur<sup>30</sup>. Nasıl hükümdarlık yapılması gerektiği ile ilgili öne çıkan en önemli başlıklar liyakat, ehliyet, liderlik vasfı gibi birçok başlık olsa da Kur'an'da vurgulanan iki temel üzerinde yoğunlaşıldığı görülür: Adalet üzere yönetim<sup>31</sup> ve meşveret ile hareket edilmesi<sup>32</sup>. Bu

<sup>26</sup> “Kur'an” ve “sünnet”, sonrasında da mezheplere göre “icma” ve “kıyas” da eklenmiştir.

<sup>27</sup> Burada içtihat kavramı bilhassa kullanılmıştır. Özellikle bu konuya ilişkin aşağıda Şii anlayış ele alınırken İran'da içtihat eksensiz gelişen anlayışın beraberindeki sonuçlar da incelenecektir. Zira İran'da, ÇİSH kategorisinde ele alınan yapıda, içtihadın uygulanması bizzat dinin yorumlanması ile ortaya çıkan ve Sünni İslam dünyasına göre “daha fazla emredici” bir kural haline gelmiştir.

<sup>28</sup> Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir (Kur'an-ı Kerim). Link için: <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>. Erişim Tarihi 06/11/2020.

<sup>29</sup> İslam toplumunda üst yöneticileri ve toplumsal otorite sahibi kimseleri anlatan bir tabir. Ayrıntılı Bilgi için: (Türcan, 2012).

<sup>30</sup>Bu konuda yazılan önemli birkaç eser zikredilecek olursa; Nizamülmülk (2015); İbn Teymiyye (1999); El-Maverdi (1994); Farabi (2019).

<sup>31</sup> Nisa 58: Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir (Kur'an-ı Kerim). İlgili ayet ve mealine şu linkten erişilebilir: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/551/58-ayet-tefsiri> Erişim Tarihi: 08/11/2020.

<sup>32</sup>Şura 38: Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar (Kur'an-ı Kerim.) İlgili ayet ve mealine şu linkten

açılardan bakıldığında, Sünni doktrinde yönetim ve siyaset üzerine, *devlet başkanlığı için kutsiyet atfedici doktrin ve tartışmaların pek gözlemlenmediği, özel olarak peygamberlerden sonra ilahi kaynaklı nitelik üzerine bir görüşün olmadığı* görülür. Şii doktrinde ise yaklaşım farklı olmuştur.

Şii doktrinde<sup>33</sup> kısaca ve özetle üç temel yaklaşımın olduğu ifade edilebilir: Bunlardan ilki, imamet düşüncesinin esas olduğu, bu kapsamda İslam toplumunun rehberinde ismet, nesep ve nass ekseninde meşruiyet dairesi için lüzumlu niteliklerin aranması gerektiğidir (Ahmadi, 2019)<sup>34</sup>. Bundan dolayı *kayıp imamın gaybetinde<sup>35</sup> her türlü yönetimin gayrimeşru olduğuna, bu yüzden kayıp imam beklenirken Şiiliğin güçlendirilmesi gerektiğine* inanılır. İkinci yaklaşım, siyasetten uzak durulmasını savunur. Onlara göre saltanat ve yönetim dünyevi olup küçümsenmelidir. Üçüncü yaklaşım ise hükümetin varlığının topluma faydaları olduğunu ve devlet yapılanmasının zaruri olduğunu, hatta hükümet halka karşı olsa bile yine de var olması gerektiğini savunur. Bu görüşe göre denilebilir ki zalim bir hükümetin varlığı, kargaşa olmasından evladır (Ahmadi, 2019: 25; Naghibzadeh, 1997: 292).

Önceki paragraftaki üç yaklaşım ele alındığında, sonuncu yaklaşımın ana akım Sünni doktrin ile uyumlu olduğu söylenebilir. Diğer iki yaklaşım ise Şiiliğe özgü

---

erişilebilir: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C5%9E%C3%BB%C3%A2-suresi/4308/36-39-ayet-tefsiri>  
Erişim Tarihi: 08/11/2020.

<sup>33</sup> Şii doktrinde dinin temel kaynakları olarak Kur'an, hadis, icma (Şii fıkıhçıların içtihadı) ve akıldır. Dinin temel kaynakları konusunda şeklen bakıldığında ilk üçünün Sünni anlayış ile aynen veya en azından benzer şekilde olduğu görülmektedir. Şiilikteki dördüncü kaynak olarak akıl konusuna ilişkin kıyasın da akilla yapıldığı şeklinde bir yorum getirilebilse de farklılıklara sebep olmaktadır. Özellikle devlet ve toplumsal örgütlenme, ulemanın konumu gibi konularda ayırım zaman içinde derinleşmiştir. Bundan ötürü, fıkıh konusunda da Sünni doktrine göre belirgin farklılıklar oluşmuştur. Son kaynak akıl olduğundan, düşünsel hareketlilik ve farklı anlayışların Şii medreselerde okutulması söz konusu olmuştur. Sünni doktrine göre Şii doktrindeki bu farklılıklar, siyasal ve toplumsal anlamda da yaklaşım farklılığı getirmiştir.

<sup>34</sup> Yayınlanmış Doktora Tezidir. İsmet sıfat olarak kullanıştır. Buna göre İslam Peygamberinin ve diğer peygamberlerin Allah tarafından korunarak günahattan ve yanlıştan uzak olması yani günahsız olması manasını taşır. Bu sıfat, Şiilerde daha geniş kapsamlı ele alınmış ve On İki İmam (İsnaaşeriyye) ile peygamberin kızı Fatıma da ismet sıfatına sahip görülmüştür. Nesep kelime olarak Türkçedeki soy bağıını ifade etmektedir. Burada kastedilen nesep, İslam'ın Dördüncü Halifesi Ali İbn-i Ebu Talip'tir. Nass ise farklı anlamları olsa da dinî terminolojide en basit anlamıyla bir konunun Kur'an veya hadislere dayandırılması anlamını taşır.

<sup>35</sup> Şiiler, 12 imamlarının sonuncusu 869 doğumlu olduğu farz edilen Muhammed Mehdi bin Hasan Askeri'nin babasının ölümü ile 4 yaşında imamet makamına geldiğine, hemen sonrasında kaybolduğuna ve "*küçük kayıplığı'nın (gaybet-i suğra)* başladığına, bu dönemde birbiri ardınca gelen 4 elçisinin (sefirler) onun emirlerini insanlara ulaştırdığına, 941'de ise elçi (sefir) döneminin bitip "*büyük kayıplık (gaybet-i kübra)* döneminin başladığına inanmaktadır (Ahmadi, 2019: 25).

yaklaşımlardır. İkinci yaklaşımda, Şiiiler arasında İmamın yokluğunda siyasetle ilgilenilmemesi ve zaten siyasetin meşru olmadığı okunabilir. Öte yandan birinci yaklaşım, Safeviler ve sonrasında İran'da belli yönetimler olsa da özellikle *usuli* yaklaşımın güçlenmesi, 20. yüzyılın başında *Necef Ekolü*'nden gelen yeni yorumlar ile *Velayet-i Fakih*'e doğru giden yolda önemli basamak taşları olmuştur<sup>36</sup>. Bu yaklaşımın meşruiyet çizgisi, kendini en çok *İran İslam Devrimi Lideri Humeyni*'de gösterecek ve günümüze kadar gelecektir. Usuli Ekolün gelişimi, Necef Ekolü'nün bu anlamdaki etkisi ve *Kum Ekolü* üzerinden Humeyni'nin Şiiiliğe kazandırdığı görüşler İran ile ilgili bölümde ayrıntılarıyla açıklanacaktır.

İslam dünyasında Şii ve Sünni doktrinlerde geleneksel anlamda devlet ve siyasal düşünceye kısaca değinildikten sonra çağdaş anlamda düşüncelerin İslami siyasal kimlikte nasıl bir araya getirilip geliştiğine ilişkin açıklamalar yapılabilir. Bunun için de çağdaş anlamda ve modern devlet olarak adlandırılan sürece ilişkin Avrupa örneklerinin çok büyük etkisi görülmüştür. Bundan ötürü öncelikle ve konunun da dağılmaması amacıyla Avrupa merkezli kısa bir anlatımdan sonra İslam dünyasında ve özellikle de araştırma kapsamındaki üç ülkede modern-seküler devlete geçiş ve ÇİSH'lerin reaktif bir şekilde nasıl geliştikleri açıklanacaktır.

Çağdaş anlamda Avrupa merkezli okuma yapıldığında dinî-geleneksel devletten modern devlete geçiş aşamasındaki en önemli konusunun egemenlik konusunun olduğu görülür. Egemenlik, dinî otorite (ruhban sınıfı) ile dünyevi otoritenin yetkilerinin ne olduğu ve hangisinin daha üstün veya eşit olduğu biçiminde neredeyse bütün Ortaçağ Avrupası'nda süren bir tartışma olmuştur. Egemenlik, kısaca, belirli bir bölge (*territory*) içindeki en yüksek otorite biçiminde tanımlanabilir (Sovereignty, 2020)<sup>37</sup>. Egemenlik bu anlamda üç yönü olan bir mefhumdur: Egemenliğin sahibi, egemenliğin mutlaklığı ve egemenliğin iç ve dış boyutları (Sovereignty, 2020). Bu boyutlar, modern devlet için

<sup>36</sup> Necef ve Kum Ekolleri tarihsel arka planları olan ve birbirleriyle sürekli etkileşimleri olan ana Şii ilim havzalarıdır. Zaman zaman bunlara Lübnan'daki Cebel-i Lübnan Ekolü dâhil olsa da Necef ve Kum yüzyıllardır iki ilim havzası rolünü korumaktadır. İran İslam Devrimi ile birlikte iki ekol arasındaki Velayet-i Fakih konusuna farklı yaklaşımları ile özellikle dinî-siyasi alandaki yaklaşımları farklılaşmıştır. Irak örneği verilirse İran'daki Velayet-i Fakih mercii Şii kimliği ekseninde teokratik bir devlet oluşumu için çaba gösterirken Ayetullah Sistani'nin en güçlü Ayetullah olarak bu şekilde bir yaklaşıma karşı olduğu görülmektedir. Ayrıca, Ayetullahlık mercii ortak payda olsa da Velayet-i Fakih teorisi Necef Ekolünce kabul görmemektedir.

<sup>37</sup> İlgili link için: <https://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>. Erişim Tarihi: 05/11/2020

sorgulanabilir hususlar değildir. Bu yüzden modern devlete geçişin asgari şartı, egemenliğin somutlaştığı siyasi kurum olması ve bu sayede egemen bir devlet sistemi oluşturmasıdır<sup>38</sup>.

Osmanlı İmparatorluğu (o dönemler için Türkiye ve Mısır'ın da içinde olduğu) ve İran açısından bakıldığında egemenlik (hâkimiyet) konusundaki tartışma Avrupa'dan farklı olmuştur. Hâkimiyet ifadesi ile karşılanan bu husus, devlet idaresini elinde tutan emirin (Şah, Padişah, Sultan vs. unvanlar değişebilir) hakkı şeklinde görülmüştür. Zaten Ayubi'nin anlattığı şekliyle İslam dünyasında din ve siyasete ilişkin teorik çerçevede bir okuma ilk dönemlerden beri olmamış ve her ne kadar ilk dönemlerden itibaren farklı mezhepler olsa da din-siyaset ilişkisine ilişkin çerçeve, var olan siyasi sorunların sonradan teorize edilmesi ile oluşmuştur. Bu yüzden siyasi literatürün, en azından Sünni İslam dünyası için “devletin gölgesinde” olduğu söylenebilir. Devletler beyan ve kıyas temelinde belirli bir “metodoloji”yi dayatmış ve kazaî salahiyyete sahip elitleri de siyasi meseleler hakkında yazmak için fonlamıştır. Ayubi, bunun hassas ve ayrıntılı bir fıkıh, tekel ve tekrar yoluyla “Arap aklı”nda tamamen yerleşik hale gelmiş resmî bir hilafet teorisine dönüştüğünü de belirtir (Ayubi, 2005: 1-2). Bu yüzden denilebilir ki teorik olarak yöneticinin dinî lider vasfının öne çıkması mümkün olsa da pratikte fiilî hâkimiyeti elinde tutan hâkimiyet hakkını kazanmıştır. Dolayısıyla Avrupa benzeri iki kılıç ve otorite ayırımından bahsetmek mümkün olmasa gerektir. Öte yandan Osmanlı'da padişahın *seyfiye* ve *kalemiyye* sınıfına ilişkin mutlak yetkilerinin ulema söz konusu olduğunda en azından resmî olarak aynı şekilde kullanılmadığı da bilinen bir gerçektir. İran'da da ulemanın, Osmanlı ve genel olarak Sünni dünyaya nazaran ayrı bir özerk yapısı olsa da örgütlenme anlamında bir din sınıfının varlığından bahsedilebileceği ancak bunun da yine iki kılıç kuramı benzeri bir erkler ayrımı seviyesinde olmadığı

---

<sup>38</sup>Ortaçağ boyunca monarklar, feodal lordlar, ruhban sınıfı ve Roma-Germen İmparatorluğu arasında mücadele sürekli var olmuş, bu süreçte birçok savaş da yaşanmıştır. Egemenlik tartışmasında en önemli konu, monarkın hâkimiyet sahasında kendisinden üstün otorite bulunup bulunmadığı ile kilisenin buna karşılık gücü olmuştur. Özellikle, imparatorun ve kralların tacını Papa veya ruhban sınıfı eliyle giymesi, egemenlik konusunda önemli çekişmeleri beraberinde getirmiştir. Egemenlik tartışmasında, krallar açısından en önemli konunun, kendi hâkimiyet sahası içerisinde dünyevi iktidardan daha üstün bir güç bulunmaması iddiasıydı. Bu konuda, Ağaoğulları, Batı dünyasında düşüncenin gelişimini anlatırken ayrıntılı bir şekilde bu konuya değinmiş ve özellikle de egemenlik kavramı üzerinden geniş bir tartışma yapmıştır. Egemenlik mefhumunun iki yönü üzerinden -potestas ve auctoritas- süren tartışma, 16. yüzyılda artık dönülmez olarak kralların lehine doğru dönmüş ve 17. yüzyılda en son Westfalya Andlaşması artık modern-ulus devletler dönemi başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için: (Ağaoğulları, 2011).

rahatlıkla söylenebilir. Nitekim genel olarak tüm İslam dünyasında, meşru görülen hükümdara yönelik itaatin şart olduğu yorumları vardır, her ne kadar özelde Şiiilik içinde bir yaklaşım farklı olsa da. Hükümdarın meşru olmaması durumunda ise Sünni ve Şii doktrin, temelde birtakım farklılıklar göstermektedir. Bu çalışma boyunca yer yer bu hususlara değinilecek olup bu tartışmaların bile hâkimiyete ilişkin temel tartışmalar olmadığı görülebilmektedir. Hâkimiyete ilişkin tartışmaların İslam dünyasında büyük oranda 20. yüzyıl ile başladığı, bunun da ÇİSH'lerin din-siyaset ilişkisi ekseninde getirdiği yorumlar bağlamında olduğu söylemek mümkündür. Ancak yine de bu tartışma iki farklı egemenlik kuramı biçiminde değil, hâkimiyetin tesisinin ve sürdürülmesinin nasıl olması gerektiğine ilişkin geliştiği söylenebilir.

## **1.2. MODERN-SEKÜLER DEVLETİN TÜRKİYE, MISIR VE İRAN'DA YANSIMALARI**

### **1.2.1. Modern Kelimesi ve Modern Devlet Kavramları**

Modern kelimesi, farklı anlamlarda kullanılan ve kökeni milattan önceye kadar uzanan<sup>39</sup> bir kelime (*modernus*) olarak Latince “*modo*” kelimesinden gelmekte olup anlam olarak “şimdi, son zamanlarda” kelimelerine tekabül etmektedir. Bu kelime, Latince “*antiques*” kelimesinin zıddı anlamında Aziz Agustine (354-430) tarafından Pagan döneminden yeni Hristiyanlık dönemine geçişi göstermek için kullanılmıştır (Martinelli, 2005: 5). Daha genel manada yeni kurumlar, kurallar ve ekol varsayımlarının tarifi ve meşruiyeti için bir araç olarak bu kavramdan istifade edilmiş ve bu yüzden ilk dönemlerden başlayarak eski ile yeniyi ayırt etmek için kullanılmıştır (Martinelli, 2005: 5).

Modern-seküler devletin alt yapısı, uzun yüzyıllar süren gelişmelerle olsa da yukarıda da anlatıldığı üzere 16. yüzyıldaki fikrî temeli özellikle Bodin'in egemenlik tarifi ve Machiavelli'nin egemenliğin yanında siyasal yönetimin din ve ahlak dışı alanda okunması gerektiği düşüncesi ile oluşmuştur. Bu anlamda 17. yüzyılda modern ve seküler devlet anlayışı ulus-devletler ile kendini Avrupa'da göstermiştir. Konuya ilişkin özellikle toplum sözleşmecileri olarak bilinen düşünürler silsilesi, modern devlet

<sup>39</sup> Modern kelimesine ilk defa M.Ö. 5. yüzyılda Latince yazılarda rastlandığı belirtilmektedir. Bugün ise bahsi geçen kavram 18. yüzyılda kullanılan şekliyle algılanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için: (Martinelli, 2005: 5).

fikrinin ve devletin/egemenliğin kaynağı konusunda din dışı alanı tarif ederek modern ve seküler anlayışın gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Hobbes, Locke ve Rousseau sözleşmecî düşünürler arasında kendini göstermiştir.

Hobbes'un *Leviathan* (Hobbes, 2016) isimli eseri, egemenlik ve egemenliğin kaynağı sorularına önemli cevaplar sunmaktadır. Hobbes, doğa durumundan bahsederek insanların bu durumda eşit olduğunu, herkesin benzer istek ve arzuları olduğunu ve benzer istek ve arzulara sahip olan insanların bir araya geldiklerinde çatışacaklarını belirtir. Bu da insanlar arasında düşmanlığa yol açacak ve doğa durumu varsayımı altında insanlar birbirlerini öldüreceklerdir. Bunu ifade etmek için de "homo homini lupus"<sup>40</sup> ifadesini kullanır. Böyle bir ortamda da çatışma ve savaş eksik olmaz ve adalet de mümkün değildir çünkü otoritenin veya iktidarın olmadığı yerde adaletten de bahsedilemez. Böyle bir ortamda mülkiyet hakkı olamaz çünkü güçlü olan mülkiyete el koyar. Hobbes, insanların böyle bir ortamdan akıl, ölüm korkusu ve bir şeylere rahat bir şekilde sahip olma isteğinden dolayı çıkmak isteyeceklerini, böylece doğa durumundan çıkıp onun kötü sonuçlarından kurtulacaklarını, bunun da yolunun bir toplumsal sözleşme olduğunu belirtmektedir. Sözleşmenin uygulanması ile insanların can ve mülkiyet güvenliği sağlanabileceğini, bunun için de herkesin üzerinde mutlak bir iktidarın bulunması gerektiğini söyler. Bu mutlak iktidarı eline alan egemen, herkesin ortak menfaatini savunur ve kendisi sözleşmeyle de bağlı değildir. Zira sözleşme, uyrukların kendi aralarında yaptığı bir sözleşmedir. Uyruklar, kendi güvenlikleri için egemen lehine hak ve özgürlüklerinden feragat etmiştir. Böylece egemen, Bodin'de tarif edilen mutlak, sürekli ve bölünmez yetkilere sahip bir "Leviathan" olarak tanımlanmıştır. Hatta Hobbes, daha da öteye gidip devleti veya egemeni, Leviathan benzetmesi üzerinden ancak Tanrı katında böyle bir şey olabileceğini ve bu yüzden egemenin "ölümlü Tanrı" olduğunu da ifade etmiştir. Hobbes'un özellikle "ölümlü Tanrı" ile Machiavelli'nin bahsettiği egemenin kendinden menkul olması argümanı ile uyumlu olarak egemenin akdî (sözleşmesel) meşruiyeti kendisine her türlü güçten aşkın bir yetki vermektedir. Böylece modern-seküler devlet çizgisine doğru düşünce alanı belirginleşmiştir. Hobbes ile beraber artık egemenliğinin kaynağının kılıçlar üzerinden

---

<sup>40</sup> Homo homini lupus: İnsan, insanın kurdudur. Bu ifade biçimi, insanlar arası mücadeleyi ve insan doğasındaki bencilliği ifade etmek için kullanılır. Bu ifadeye ilişkin literatürde çeşitli yorumlar vardır. Konuya ilişkin literatür görüşlerini derleyen bir araştırma için: (Özmas, 2020: 200-219).

tartışılması bir kenara bırakılmış ve doğrudan sözleşme teorisi üzerinden bir egemenlik tartışması başlamıştır.

Hobbes'a benzer şekilde Locke da doğa durumundan bahseder ancak onun gibi doğa durumu ile savaş durumunu aynı kategoride görmez. Doğa durumunda savaş halinden farklı olarak herkesin eşit olduğunu, insanların akıl ile yaşadığını belirtir. Doğa durumunda insanlar arası asıl sorunun yargılama yetkisi olduğunu, böyle bir mercinin olmaması sebebiyle bunun savaş durumuna dönüşme ihtimalinden bahseder. İnsanların bir arada örgütlü bir toplum olmasının temelinde de bu vardır. Zira yargılama ve ceza verme yetkisine sahip bir otoritenin olması durumunda savaş durumu da olmayacaktır ve insanlar doğa durumundan siyasal örgütlü topluma geçecektir. Bu siyasal toplum da ancak sözleşme ile mümkün olmuştur. Locke, insanların tüm haklarını egemene devretmediklerini ve sadece cezalandırma yetkisini egemene verdiklerini söylemektedir (Locke, 1823). Locke'un modern-seküler devlet anlayışı, sadece dinî alanın dışarıda tutulması anlamında değil aynı zamanda hukuka olan vurgu yanında sınırsız ve mutlak iktidara olan sınırlama boyutuyla da dikkat çekicidir. Özellikle iktidarın mutlak olmaması ve direnme hakkı gibi görüşler, yeni yorumlarla başka şekillerde görülebilecektir.

Rousseau, modern seküler devlet anlayışı çerçevesinde önemli bir dönüm noktası olarak görülebilir. Özellikle *Toplum Sözleşmesi* isimli eseriyle çok tartışmalı olan "genel irade" kavramını ortaya atarak çoğunlukçu cumhuriyetçi görüşlere de zemin hazırlamıştır. Ona göre de doğa durumu söz konusudur. Doğa durumunda insanlar birbirlerine kötülük yapmaz bilakis herkes birbirlerine kötülük yapmaktan kaçınır. İnsanlar bu düzende mutludur ancak ne zaman ki mülkiyet anlayışı gelişir<sup>41</sup> işte o zaman bu mutluluğun sona erdiğini söyler. Zira uygar toplum kurulmuştur ve uygar toplumda insanlar hırsa kapılır, birbirleri üzerinde üstünlük kurar ve artık toplumda da efendi – köle, güçlü-zayıf gibi farklılıklar oluşur. Bunun da temelinde insanlar arası eşitliğin kaybolmasının yattığını, zira eşitlik bozulduktan sonra insanların hükmetme arzuları sebebiyle savaş durumuna yol açacağını, bunun da önüne ancak bir toplum sözleşmesiyle geçilebileceğini söyler. Bu toplum sözleşmesi devleti ortaya çıkarır ki herkesin can ve mal güvenliği korunsun.

---

<sup>41</sup> Bir yeri çitle çevirip "burası benim" demesi örneği mülkiyet anlayışını temsil etmek için Rousseau tarafından kullanılır.



Bunun da yolu, herkesin haklarını bir genel iradeye devretmesi ile mümkündür. Toplumu oluşturan her bir birey, genel iradenin bir parçasıdır. Böylece egemen de doğal olarak o bütünü oluşturan halk olmaktadır. Böylece artık egemen, bizzat genel iradenin kendisi olmaktadır (Rousseau, 2021).

19. yüzyıla gelindiğinde, özellikle 1789 Fransız İhtilali'nin etkisiyle Fransa'da cumhuriyetçi anlayışın da gelişmesinin etkisiyle halk egemenliği kavramı kısa sürede dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. Halk egemenliği fikrinin ilk somut adımları 19. yüzyılın sonuna doğru Osmanlı, İran ve Mısır'da da karşılık bulmuştur. Bunun somut örnekleri verilirse uzun yıllar süren mücadeleler neticesinde Osmanlı'da 3 Aralık 1876'daki Kanun-i Esasi sonrası 1877'de, Mısır'da 1881'de<sup>42</sup> ve İran'da 1906'da halk meclisleri veya temsilciler meclisi adıyla seçim yoluyla belirlenen meclisler kurulmuştur.

Modern devlet tanımı, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında artık idealize şekilde Weber'in modern devlete ilişkin tanımlaması ile kendini göstermiştir. Nitekim önceki paragrafın sonunda Türkiye, Mısır ve İran'daki modernleşme pratikleri konusunda elitlerin çabaları da buna paralel okunabilir. Modern devleti tanımlama konusunda sürekli referans verilen Weber modern devleti şöyle tarif eder:

*“İdari personeli, düzeninin uygulanmasında meşru fiziksel güç kullanımının tekeli iddialarını başarılı bir şekilde desteklediği sürece, sürekli operasyonları olan zorunlu bir siyasi örgütlenme 'devlet' olarak adlandırılacaktır... [Modern devlet], idari personelin yine yönetmeliklerle kontrol edilen organize faaliyetlerinin yönlendirildiği, mevzuat değişikliğine tabi bir idari ve hukuki düzene sahiptir. Bu düzenler sistemi, yalnızca devletin üyeleri üzerinde, çoğu doğuştan üye olmuş vatandaşlar üzerinde değil, aynı zamanda çok büyük ölçüde, yetki alanında gerçekleşen tüm eylemler üzerinde bağlayıcı bir otorite talep etmektedir. Bu nedenle, bölgesel temeli olan zorunlu bir*

<sup>42</sup> Aslında Mısır'da ilk meclis 1866'da Hidiv İsmail Paşa tarafından “Danışma Meclisi” şeklinde kurulduğu belirtilmelidir. Öte yandan, bu meclis, toplumun sınırlı sosyal katmanlarından temsil oranına sahip daha çok Mısır'ın ileri gelenlerinden seçilen ve aristokratlardan/büyük toprak sahiplerinden oluşan bir görüntü vermektedir. Bu anlamda işçiler, tüccarlar ve aydınların temsilini içeren bir görüntü sergilememektedir. Bu durum 1970'ler boyunca değişmiş ve meclisin farklı toplumsal gruplar arasında temsiliyet oranı artmıştır. 1881'de artık “Danışma Meclisi”nin ismi “Mısır Temsilciler Meclisi” biçiminde değiştirilmiş ve bundan sonra meclis ve kabine ayrılmıştır. Ayrıntılı bilgi için: (Watani, 2016). İlgili Link için: <https://en.wataninet.com/features/new-stamp-commemorates-150-years-of-parliament-in-egypt-2/17652/> Erişim Tarihi: 16/03/2023.

*organizasyondur. Dahası, günümüzde güç kullanımı, yalnızca devletin izin verdiği veya devletin öngördüğü müddetçe meşru kabul edilmektedir... Modern devletin güç kullanımını tekeline alma iddiası, onun için zorunlu yargı yetkisi ve sürekli işleyiş özelliği kadar esastır (Weber, 1978)<sup>43</sup>.*”

Weber’in bu tanımlaması incelendiğinde modern devlette özellikle iki husus öne çıkarılabilir: Bürokrasi ve idari işlemlerin mevzuatla yapılması. Ayrıca gerçekleşen tüm eylemler ifadesi ile modern devletin hayatın her alanında olduğu ifade edilmiş ve bağlayıcı otoritesine vurgu yapılmıştır. Aynı şekilde, *devletin hiçbir şekilde şerik (ortak) kabul etmeyeceği* hususu da sadece devletin izin verdiği veya öngördüğü müddetçe meşru şiddetin kullanılabilir olduğuyla vurgulanmıştır.

Weber’in *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi Üzerine* yazdığı eserde son birkaç on yılda<sup>44</sup> tanık olunanların devletin prestijini muazzam bir şekilde arttırdığı, tüm organizasyonlar arasında yalnızca devlete hayat, ölüm ve hürriyet üzerinde “meşru” güç verildiği ifade edilir. Aynı eserin devamında Weber, devletin kurumları aracılığıyla savaş zamanında devletin gücünün dış düşmanlara hem savaş hem de barış zamanında iç direnişe karşı karşı güç kullandığını belirtmektedir. Ona göre devlet, barış zamanında en büyük iktisadi girişimci ve haraç toplayıcıdır ve savaş zamanında eldeki tüm kaynaklar üzerinde sınırsız yetkiye sahiptir. Yine devletin modern rasyonelleştirilmiş örgütlenme biçimi, pek çok alanda başka herhangi bir toplumsal örgütlenmeyle kıyas edilemeyecek başarıları kendisi için mümkün kılmıştır. Ona göre devletin içsel bir değeri (intrinsic value) yoktur. Devlet diğer değerlerin gerçekleştirilmesi için tamamen bir teknik araçtır ve diğer engelleri ortadan kaldırması için devletin güçlendirilmesi gerekir (Weber, 1949: 46-47)<sup>45</sup>. Weber’in devlete ilişkin bu yorumlarının elbette ki ekonomi politik karşılığı da vardır. Zira Weber’e göre tarihsel olarak gelişen süreç iktisadi ilişkileri değiştirmiş ve kapitalist üretim biçimleri bu süreçlerin doğal bir sonucu olarak gelişmiştir. Protestan ahlakıyla ilişkili olarak da bu süreci değerlendiren Weber,

<sup>43</sup> Atıf yapılan paragraf (Pierson, 2004) eserinin içerisinde de görülebilmektedir. Atıf yapılan paragraflar Pierson'ın eserinden alınmıştır.

<sup>44</sup> Eserin 1903-1917 tarihlerindeki araştırmalar ile yazıldığı dikkate alınırsa kastedilen son birkaç on yıllık tarihlerin 19. yüzyılın ikinci yarısı ve sonrası olduğu düşünülebilir.

<sup>45</sup>Kaynağa erişim için şu linke bakılabilir:

[http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Weber/weber\\_on\\_methodology\\_of\\_social\\_sciences.pdf](http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Weber/weber_on_methodology_of_social_sciences.pdf) E.T.: 05/12/2022.

kapitalizmi rasyonel işleyişin en yüksek biçimi olarak görmüştür çünkü ona göre kapitalizm üretim için rasyonel bir örgütlenme temelinde gelişmiştir (Weber, 2004: 118). Yine belirtmek gerekir ki Weber devletin merkezî bir öneme sahip olduğunu savunmuştur. Bu anlamda sosyal sistemdeki değişimlerin “üretim araçları” tarafından değil, “yönetim araçları” (means of administration) tarafından etkilendiğine dikkatleri çekmiş bir kuramcıdır (Sarıbay, 1986: 198). Sarıbay’a göre bunun için Weber, bürokrasi üzerinden kapsamlı çözümlere girmiş ve onun vardığı sonuç da Batı’da modern devletin çekirdeğini bürokrasinin oluşturması olmuştur (Sarıbay, 1986: 198). Yine bürokrasi ile beraber Weber, devleti amaçlarına bakılarak tanımlanamayan bir varlık olarak işaret eder ve ancak kendine özgü araçlar bakımından tanımlanabileceğini belirterek meşru şiddet tekeli devlet için özgü bir araç olarak -elbette ki tek araç değildir- açıklamaktadır (Weber, 2004: 118).

Modern devlet tanımlarına daha detaylı bakılırsa Poggi, yönetim üzerinden tanımladığı modern devleti; devlet dairelerindeki memurların sürekli ve talimatlara uygun şekilde çalışmaları suretiyle yönetimi sağlamak için oluşturulmuş karmaşık kurumsal düzenlemeler olarak tanımlamaktadır. Poggi, bu dairelerin toplamı olan devletin, belli sınırlar dâhilindeki bir toplumda yönetim işini üstlendiğini hem hukuken hem de mümkün olduğunca fiilen yönetime ilişkin tüm güç ve olanakları tekelinde tuttuğunu belirtir. Poggi’ye göre, ilke olarak devlet, salt yönetimle ilgilenir. Poggi, devletin yönetime bakış açısının, kendi özel çıkarları ve davranış kuralları çerçevesinde olduğunu söylemektedir (Poggi, 2011: 15). Wallerstein ise kendine özgü bir yapısı olduğunu, modern devletin bu anlamda egemenlik kavramıyla kendini gösterdiğini belirtmektedir. Yukarıda açıklanan modern devlet serüvenine benzer olarak Wallerstein, 16. yüzyıldan bu yana tanımlanan şekliyle egemenliğin hem içeriye hem de dışarıya karşı olduğunu, bunun da doğal olarak devletler arası bir sistemde anlamını kazandığını, devletler arası bir karşılıklılık anlayışı geliştirmesi yönüyle modern devlet yapısının geleneksel devlet yapısından farklılaştığını ifade etmektedir (Wallerstein, 2011: 133). Yine Wallerstein, modern devletin ve kapitalist üretim biçimlerinin aynı döneme denk geldiğini belirtmektedir. Bu ikisi arasında net bir ilişkinin varlığına dair net bir tez ortaya koyamasa da Wallerstein, piyasaya yönelik tarım ile ticaretin gelişmesinin beraberinde devletin bürokratik kadrolarının finansmanına olanak sağladığını, kapitalist sistemin iktisadi dayanağının da devlet yapıları olduğunu (Wallerstein, 2011: 133)

söyleyerek modern devlet ile üretim ilişkilerinin değişimi arasında net bir ilişki ortaya koy(a)masa da en azından pratik olarak bu süreçlerin aynı döneme denk geldiğini savunmuştur. Burada ortaya koymaktan imtina ettiği ilişki özellikle modern devlet ile kapitalizmin ortaya çıkışında hangisinin sebep ve hangisinin sonuç olduğuna dair net bir ilişkidir (Turgaylı Zengin-Göktürk, 2020: 823)<sup>46</sup>.

Modern devlete ilişkin “Modern Devletin Çıplak Sureti” başlıklı araştırması ile Saygılı, modern devlet denilen yapıyı anlamak için, modern öncesi oluşumlara da bakmak gerektiğini söyleyerek böylece siyasal iktidarın bir bölümü olan modern devletin daha net anlaşılabilceğini ifade etmiştir. Ona göre her şeyden önce, modern devlet, siyasal iktidarın kurumsallaşmış hâli olup siyasal iktidarın en ağır ve modern açılımıdır. Bu devlet Avrupalıdır ve Batı Avrupa’nın icadıdır. Devletsiz toplumlardan ve kutsallaştırılmış siyasi iktidardan farklı olarak, kurumsallaşmış siyasal iktidarda, yasayı söyleyen ve onu uygulayan farklı organlardır. 15. yüzyıldan başlayarak tedrici olarak gelişen modern devletin olgunlaşması 17. yüzyılı bulmuştur. Yine Saygılı’ya göre, yukarıda açıklanan düşünürlerle uyumlu olarak modern devlet, fiziksel, rasyonel ve hukuksal özelliklere sahip olup onun omurgası, meşru şiddet tekelidir ve egemenlik ve sınırlarla birlikte devletin fiziksel yapısını meydana getirir. İdari merkezîleşme anlamına gelen bürokrasiyle de (modern) devlet rasyonel bir nitelik kazanır. Yine Saygılı’ya göre meşruiyet kaynağının Tanrı’dan koparılması ve tebaanın yerini yurttaşların alması, devletin hukuksal yapısını göstermektedir (Saygılı, 2010: 61-97)<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Kapitalizm ile modern devlet arasındaki yapısal ilişkiyi inceleyen bu araştırma modern devlet ile kapitalizmin, ilk oluşum aşamaları çerçevesinde, aralarındaki ilişkiye bakıldığında temelde üç yaklaşım olduğunu açıklamaktadır. İlk olarak modern devlet ile kapitalizmin aynı tarihsel süreçte ortaya çıktığı kabul edilmekle birlikte aralarında neden-sonuç bağlamında bir ilişkinin bulunmadığı görüş aktarılmıştır. İkinci görüş olarak modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte kapitalizm için elverişli koşulların sağlandığı ve böylelikle kapitalist birikim rejimine geçilen görüşü Turgaylı Zengin-Göktürk tarafından aktarılmıştır. Bu bağlamda modern devletin kapitalizmin ortaya çıkmasını koşullandırdığı, dolayısıyla aralarında neden-sonuç ilişkisi olduğu bu görüşe göre kabul edilmiştir. Konuya ilişkin üçüncü görüşe göre de yine iki kavram arasında neden-sonuç ilişkisinin olduğu kabul edilmiş ve neden unsurunun modern devlet değil, üretim biçimi yani kapitalizm olduğu savunulmuştur. Marksist teorinin temel alındığı bu üçüncü görüşe göre tarihsel süreçte üretim biçimi değişmiş olup kapitalizm ortaya çıkmıştır. Bu anlamda sadece bir iktisadi sistem olarak değil, aynı zamanda kendine uygun bir toplumsal sistemi de yaratması dolayısıyla kapitalizmin modern devlet yapısının ortaya çıkmasını koşullandırdığı sonucuna varılmıştır (Turgaylı Zengin-Göktürk, 2020: 827).

<sup>47</sup> Yine Saygılı’ya göre modern devlet; sınırları belli, egemenliğin kaynağının akıl olduğu, toplumsal ilişkilerin hukuk vasıtasıyla süregittiği, koca dişlilerden oluşmuş devasa bürokratik ama bunların dışında bir o kadar da kutsal bir devlet olup bu modern devletin iki yüzü vardır: Bir yüzü, toplumu özgürleştirme olanağı modern devletin diğer yüzü cezalandırma tehdidini taşımaktadır. Modern devletle birlikte,

### 1.2.2. Türkiye, Mısır ve İran'da Modern-Seküler Devletin Arka Planı

Osmanlı, Mısır ve İran'da 19. yüzyıla birlikte Avrupa'ya nazaran geri kalmışlık seviyesinin ne kadar belirgin olduğu artık hem devlet idarecileri hem de aydınlar tarafından açıkça görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde mezkûr ülkelerde din (İslamiyet) de yeni şartlara göre yorumlanmaya başlamış ancak süreç içerisinde din, aynı zamanda seküler-modernleşme eğilimlerine bir direniş eksenini de oluşturmuştur. Bu kapsamda modernleşme ile modern ve seküler toplum yaklaşımları ilk dönemlerde yönetici ve/veya aydın elitler arasında konuşulmuş ve gittikçe devlet yönetimlerinde de kendini göstermiştir.

Modernleşme, modern-seküler toplum ve devlet yapısı, araştırma bağlamında ele alınan Türkiye, Mısır ve İran'da, Avrupa ülkelerinden etkilenilerek gelişme göstermiştir. Avrupa'da bireyin tarım ve köylü toplumundan farklı olarak merkeze oturması söz konusudur. Konuyla ilgili Zürcher ve Atabaki'ye göre Avrupa'da modernite çağı, modern toplumdaki temel birimin, tarım veya köylü toplumunda olduğu şekliyle grup veya topluluktan ziyade, bireyin olduğu yeni bir çağla başlamıştır. Aynı şekilde, bireyin özgürlüğünde ve özerkliğinde somutlaşan bireycilik, birey ile yönetim arasındaki bu ilişkiyi kucaklayan yeni bir tanım sağlamıştır (Atabaki-Zürcher, 2004: 1). Avrupa toplumlarında modernleşme süreci, bireysel özerkliğin kademeli bir şekilde somutlaşması, eleştirel aklın yine kademeli gelişimi<sup>48</sup>, genişlemesi ve bir sivil toplumun ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilmişse de Osmanlı Türkiyesi ve İran'da bunun tersi şekilde işlediği belirtilir (Atabaki-Zürcher, 2004: 2). Aynı ifade Mısır için de kullanılabilir. Osmanlı ve İran'da modernleşme, kendi çıkarlarını devletinkilerle özdeşleştiren bürokratlardan ve subaylardan oluşan bir aydın sınıfı tarafından benimsendiği, çoğunlukla dışarıdan korunmadan faydalanan gayrimüslim azınlıkların üyelerinden oluşan, yükselen ticari ve endüstriyel burjuvazinin devletin hayatta kalmasına yönelik bir tehdit olarak görülmesi ile beraber modernleşme süreçlerine de hız verilmiştir. Bunun neticesi olarak da bireyin hakları ve devletle olan ilişkileri, Atabaki ve Zürcher'e göre *“Orta Doğulu modernleştiricilerin gözünde merkezî önemden çok marjinal bir*

---

kutsallaşmış siyasal iktidarın kutsallık odakları ortadan kalkmayıp sadece biçim değiştirir. Saygılı'ya göre artık Tanrı'nın yerini ulus alır, kutsal kitabın yerini de hukuk. Yine modern devletin sunduğu özgürlüğün bir o kadarının da kaybına yol açtığı ifade edilir.

<sup>48</sup> Bunların da temelinde ticari kapitalizm ve ardından endüstriyel kapitalizm ile ortaya çıkan şehirlileşmiş bir orta sınıfın varlığıdır.

*öneme sahipti*” (Atabaki-Zürcher, 2004: 2). Mısır modernleşmesine bakıldığında, Kavalalı Mehmet Ali Paşa ile başlayan modernleşme süreci Mısır halkının refahından çok kendi hanedanlık ve gücünü pekiştirmek odaklıydı (Mostafa, 2015)<sup>49</sup>.

19. yüzyılda Osmanlı ile bir Osmanlı eyaleti olan Mısır ve İran, kendilerinden siyasi, iktisadi ve teknolojik yönden üstün olan Avrupa’yı örnek alarak devletlerinin yıkılmasını önlemek veya devletlerinin güçlenmesini sağlamak konularında belirgin bir şekilde arayışa geçmiştir. Bu konuda öncü devletin Mısır olduğu söylenebilir. Temel olarak tarım ve askerî alanda yapılan yatırımlarla Mısır, çok kısa bir sürede Batı Asya/Kuzey Afrika hattındaki en güçlü orduya sahip olmuş ve bir eyaleti olduğu Osmanlı ordularını ağır yenilgiye uğratmıştır. Daha sonra *Düvel-i Muazzama*’nın müdahalesi ile Mısır, gücünün Osmanlı coğrafyasına geniş ölçüde yayılmasının önü alınarak Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve soyuna bırakılarak resmiyette Osmanlıya bağlı, fiilen bağımsız bir devlet olmuştur. Modernleşme çalışmaları, Kavalalı’nın çocukları döneminde de devam etmiştir. Osmanlı tarafına bakıldığında Belge’nin 18. yüzyılın başında alınan yenilgiler sonrası modernleşme hareketlerinin başladığı değerlendirilmesi (Belge, 2003: 180-181) doğru olsa da esasen Batı’ya gönderilen gençlerin de etkisiyle modernleşme çabaları 19. yüzyılın ilk yarısında artmış ve 1839 yılında “*Gülhane Hattı Hümayunu*” (*Tanzimat Fermanı*) okunarak Osmanlı’da yeni bir dönem başlatmıştır. Daha sonra *Islahat Fermanı (1856)*, *Toprak Kanunu*<sup>50</sup> (1858), *Meşrutiyet* ve *Anayasa (1876)* ile birlikte Osmanlı’da da Mısır gibi modernleşme çalışmaları erken evrede başlamıştır. İran’da ise modernleşme eğilimleri görece geç başlamıştır. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı ve Mısır’dan sonra İran’daki Kaçar Hanedanlığı da Batı’ya öğrenci göndermiş ve bu öğrenciler yenilik adımlarına önyak olmuştur ancak 20. yüzyılın başına dek Osmanlı veya Mısır benzeri modernleşme sürecinde derinlikli bir etki

<sup>49</sup> Şu linkten erişilebilir:

[https://www.researchgate.net/publication/278783535\\_The\\_Modernization\\_of\\_Egypt\\_in\\_the\\_Nineteenth\\_Century\\_A\\_Comparison\\_with\\_the\\_Japanese\\_Case](https://www.researchgate.net/publication/278783535_The_Modernization_of_Egypt_in_the_Nineteenth_Century_A_Comparison_with_the_Japanese_Case) Erişim Tarihi: 11.10.2020. Mısır ile Japonya modernleşmesini karşılaştıran bu çalışmada, Mehmet Ali Paşa’nın modern Mısır’ın kurucusu olmasına rağmen, yerli Mısırlı olmadığı, temel motivasyonunun kendisi ve hanedanı için güçlü bir krallık inşa etmek olduğu vurgulanmıştır. Yani, ülkedeki gelişme, başlangıçta halkın refahı için değil, Mehmet Ali’nin gücünü arttırmak için olmuştur. Japonya’da ise yeni Meiji liderlerinin, ülkelerini güçlendirme ve Tokugawa rejiminin çeşitli sorunlarını çözme arzusuyla motive olduğunu, iktidara ve servete karşı kişisel hırsları olsa da bu hırsların, her zaman kendi ülkelerine hizmet etmek için, vatansever bir ruhla olduğu ifade edilir. Bu farklı motivasyonların büyük önem taşıdığı ve Mısır ve Japonya’daki farklı ilerleme seyirlerinin de bu temel farklılıklar sebebiyle farklı yolların alındığı ifade edilir.

<sup>50</sup> Arazi Kanunnamesi.

görülmemiştir. Öte yandan, 20. yüzyılın başı ile birlikte İran'da da meşrutiyet yanlısı hareketler güçlenmiş ve İran'da 1906'da meşrutiyet ilan edilmiştir<sup>51</sup>.

I. Dünya Savaşı öncesinden başlayarak (1882) Mısır'a İngilizler el koymuş ve Mısır resmen Osmanlı'ya bağlı özerk bir hanedanlık olsa da fiilen İngiliz etkisine girmiştir. I. Dünya Savaşı sonrası Türkiye ve İran'ın fiilen bağımsızlıkları büyük tehdit altında olup topraklarında merkezî bir otoritenin varlığından çok söz edilemez hale gelmiştir. Bu durum, bu devletlerin modernleşme pratiklerini büyük oranda etkilemiştir. Özellikle Türkiye ve İran'ın, bir önceki paragrafta belirtildiği üzere modernizasyon pratiklerinin altında yatan şartlar birbirlerine çok benzemiştir. Mısır'da ise fiilî İngiliz askerî varlığı sebebiyle modernleşme pratiği ve etkileşimi seküler-modernleşme pratiğinden çok milliyetçi alana doğru eğilim göstermiş ve belli ölçüde farklılık arz etmiştir.

Modernleşme pratiğine geri dönülecek olursa Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminden 1952 yılına kadarki Hür Subaylar Darbesi'ne kadarki dönemde Mısır'da siyasal alanda modernleştirilmiş güçlü ve organize bir toplumsal dinamizm oluşturma düşüncesi ile hareket edilmediği söylenebilir. Mısır pratiğine hâkim temel yaklaşım, güçlü bir devlet başkanının etrafında küçük bir yönetici kliğin egemenliğinde şekillendiği ve otoriter bir yapı sergilediği; ülkede modern bir ulus yaratmaktan çok egemenin otoritesinin tesis edilmesine ve iktidarın sürekliliğine odaklandığı görülmüştür (Özkoç, 2014: 219-246). Bu durum 1922 yılındaki bağımsızlık ilanı, 1952 yılındaki Hür Subaylar Darbesi ve 1954 yılı sonrasındaki Nasır yönetiminde de değişmemiştir. Mısır'daki bu yönetim "aklı" ve "strateji"si (Özkoç, 2014: 245) kendisini günümüze kadar sürdürmüştür.

Türkiye ve İran'da 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın başındaki reformcuların çabaları her iki ülkeyi/imparatorluğu ne (Osmanlı açısından) azınlıkların ayrılmasından ne de Avrupalı güçlerin müdahalesinden ve yeri geldiğinde işgalinden korumuştur. İran anayasal

---

<sup>51</sup> Bu konuda özellikle Osmanlı ve İran ile ilgili benzerlikler üzerinden değerlendirmelerin olduğu görülür. Zira mevcut literatürün çoğu, zaman zaman yerel ve bölgesel etkileri göz ardı etmekle birlikte, Batı düşüncesinin Osmanlı ve İran modernliğinin gelişimindeki rolünü vurgulamıştır. Zarinebaf'a göre her iki devlette de reform hareketlerinin ilk aşaması olarak kabul edilen, Osmanlı'da tanzimat reformlarının başladığı dönemden (1839-1878) ilk Osmanlı anayasasının Sultan II. Abdülhamid tarafından kabul edilmesine (1876-1909) kadar süren dönem, Batı ve Rusya'nın askerî zaferlerine ve toprak kazanımlarına yanıt olarak reformist bürokratlar tarafından başlatılan dönem olmuştur. İkinci reform dönemi, 19. yüzyılın son on yılında başlayarak İran'da 1906-1911 anayasal devrimi ve Osmanlı Devleti'nde 1908 Jön Türk devrimiyle doruğa ulaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için: (Zarinebaf, 2008: 154-169).

hareketinin (1905–1911) I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden önceki yıllarda maruz kaldığı gerileme, İran'ın savaş sırasında siyasi olarak parçalanması ve kısmen işgali, Balkan Savaşları'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa vilayetlerinin travmatik kaybı ve ardından savaştaki yenilgisi, savaştan sonra yakın bir parçalanma tehdidi gibi sebepler Osmanlı-Türkiye ve İran'daki elitlerin yaklaşımını büyük oranda etkilemiş ve hatta belirlemiştir. Zira modernleşme pratiği her ne kadar savaşları ve yıkımı engelleyemezse de Türkiye ve İran'ın yeni devletler eliyle de olsa kurucu felsefesini bir devamlılık içerisinde belirlemiştir. Aynı şekilde, kurucu liderler anlayışı da bu şekilde oluşmuştur. Buna göre merkezî ve güçlü bir nizamı kuracak bir düzen adamı aramaktan başka seçenek kalmamış, ülkenin büyüyen az gelişmişlik sorunlarını çözerken aynı zamanda birliğini ve egemenliğini koruyabilecek bir hükümetin ve liderin varlığı gerekli olmuştur (Atabaki-Zürcher, 2004: 5). Bu liderin vasfının otoriter, demokrat vs. gibi olup olmaması bu dönemdeki şartlar da dikkate alındığında ikinci planda kalmıştır.

Zarinebaf, İran ve Osmanlı anayasalcılığında İran ve Osmanlı reformcuları arasındaki iki zıt/rakip söylemin eklemlenmesindeki rolüne değinir: Fransız ve Belçika modellerine dayanan Batılı liberal anayasacılık ve ulema ile daha geleneksel sınıflar arasında popüler olan İslamcı bir anayasacılık (meşrute-i meşru'a). Ona göre İran'da tüccarlar, Şii Ulema ile ittifak halinde 1906-1911 anayasal hareketinde şehirli kitlelerin seferber edilmesinde önemli bir rol oynamışlardır. İran anayasal hareketinin muhafazakâr eğilimi, geleneksel orta sınıfı oluşturan ve 1979 İslami devrimine kadar varlığını sürdüren bu birbirine sıkı sıkıya bağlı sosyal grubun aktif katılımıyla ilgili olmuştur. Böylelikle, 1906 İran devriminin başarısında önemli bir rol oynayan bu damar, 1979'da İslam Cumhuriyeti'nin anayasasının temelini atmıştır. Zarinebaf, Osmanlı Devleti'nde ise tüccar orta sınıfın büyük ölçüde gayrimüslim ve bağımsızlığı destekleyen milliyetçi ideolojilere (Ermeniler ve Yunanlılar) eğilimli olduğunu; ulemanın devlete sıkı sıkıya bağlı ve orta sınıftan bağımsız olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan Tanzimat dönemindeki reformlar, ulemanın statüsünü daha da baltalarken, ayrılıkçı milliyetçi bağımsızlık hareketleri gayrimüslimlerin konumunu etkilemiştir (Zarinebaf, 2008). Mısır'da ise El-Ezher Uleması, modern Mısır'ın kuruluş sürecinden başlayarak devleti yöneten güçler ile hassas bir denge gözetmiş ve aşağıda da açıklanacağı üzere hem kısmî olan özerk yapısı hem de yöneticiler ile çatışmama üzerine kurduğu dengeyi sürdürmüştür.



Atabaki ve Zürcher'e göre Atatürk Türkiye'si'nin modern-seküler devlet oluşumu için avantajlı bir duruma sahip olduğu söylenebilir. Osmanlı döneminde daimî askerlerden müteşekkil ordu, milli para sistemi, ülke çapında demiryolları ve telgraf hatları, iletişim ağı, büyük ve görece gelişmiş bir bürokrasi ve laik bir yargı sistemi (aile hukuku hariç) oluşturulmuştu. Rıza Şah İran'ında ise Kazemzade, Taqizade ve Afshar gibi entelektüellerin dile getirdiği taleplerin çoğunu Rıza Şah, dikkate değer bir tutarlılıkla yerine getirmişti. Kendisinin otoriter modernleşme politikası, İran'ın geleneksel sosyal ve siyasal ortamını yavaş yavaş değiştirmiştir. Daimî bir ordu, millî para sistemi ve laik bir eğitim müfredatı gibi yeni kurumlar tesis edilmiş ve hatta yargı sistemi laikleştirilmiştir. Tüm bunlara ek olarak daha büyük bir milli yeknesaklık elde etmek için on binlerce göçebeyi nakletmek ve onları toprağa yerleşmeye zorlamak gibi sert ve yer yer yıkıcı önlemleri içeren merkezîleştirme politikası izlenmiştir. Bu dönemde, Atatürk, 15 yıllık cumhuriyet sürecinde jandarma ve otoriteleri ile ülkenin her bir köşesini dönüştürürken Rıza Şah, ülkedeki otoriteyi tesis etmekle meşgul olmuştur (Atabaki-Zürcher, 2004: 9-10). II. Dünya Savaşı sonrası İran'daki gelişmeler göz önüne alındığında bir önceki cümle ile ifade edildiği üzere iki ülkedeki yapısal farklılıkların getirdiği sonuçlardan ötürü İran'daki modern-seküler dönüşümün Türkiye ölçeğinde bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir. Mısır'da ise her iki ülkeden farklı bir süreç işlemiştir. Aşağıda ayrıntıları ile açıklanacağı üzere, Mısır'da devlet her ne kadar resmen bağımsız olsa da İngiliz askerî varlığı uzun süre ülkede görülmüştür. Ayrıca, modern Mısır devlet oluşumunda El-Ezher'in desteği de dikkate alındığında dinî-geleneksel toplumsal gruplara dönük bir modernleştirme çabasından çok devletin modern anlamda organize edilmesine odaklı bir yaklaşım olmuştur. Bu da Mısır modernleşmesini diğer iki ülke modernleşmesinden ayıran önemli özelliklerden biridir.

Devletlerin ülkelerini güçlendirmek ve ilerletmek konularındaki kaygılar, aynı şekilde farklı yollar ve ideolojileri besleyen gruplar arasında da görülmüştür. Nitekim Türkiye (Osmanlı), Mısır ve İran'da dinî referanslı, milliyetçi, seküler ve sosyalist hareketler bile 20. yüzyılın başına doğru kendini göstermiştir. Tüm bu ideolojiler arasında 20. yüzyılda seküler milliyetçilik ile İslami referanslı hareketler başat şekilde karşılaşma alanı bulmuştur. Ayrıca sosyalizm de en çok Mısır'da (aşağıda anlatılacağı üzere Nasır

döneminde) olmak üzere etkili ideoloji olmuştur. Bakıldığında Arap Sosyalizmi, özellikle de Mısır'da, seküler-milliyetçi ideoloji ile beraber 1952 Hür Subaylar Darbesi ile güçlenmeye başlamış ve 1960'ların ilk yarısındaki reformlar ile birlikte Mısır'da 1971'e kadar devlet ideolojisi haline gelmiştir. 1971 sonrası ise Mısır'da -aşağıda ayrıntılarıyla açıklandığı üzere- anayasal anlamda İslam Şeriatı'na aykırı kanunların olmayacağı ile birlikte piyasanın da önünü açan düzenlemeler getirilmiştir. Türkiye'de günümüze kadar gelen bir seküler-milliyetçilik<sup>52</sup> dönemselsel olarak değişse de hâlen varlığını korumaktadır. İran'da ise 1979 yılındaki İslam Devrimi ile birlikte seküler-milliyetçilik keskin bir biçimde ezilmiş ve günümüze kadar dinî yönü belirgin olan bir Şii-İslami rejim ile hâkim olmuştur.

Türkiye, Mısır ve İran'da modern-seküler devletin arka planına ilişkin bu bölümde kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Aşağıda 5.2. bölümde modern-seküler devlet yapılarının üç ülkedeki oluşumlarına bu bölümde anlatılanları tamamlayıcı şekilde değinilecek olup modern-seküler devlet yapılarının ÇİSH'ler ile etkileşimleri üzerinden bir okuma ile araştırma sürdürülecektir.

### **1.3. İSLAM'DA YÖNETİME İLİŞKİN TARTIŞMALAR: MEZHEP YAKLAŞIMLARI**

Mezhep kelimesi, Arapça “zehebe: gitti” fiilinden türetilmiş olup gidilen yol anlamına gelmektedir. Günümüze kadar gelen süreçte de mezhep kavramı dinî anlamda itikadî ve amelî düşünce ekolü şeklinde anlaşılmaktadır. İslam dininin mukaddes kitabı Kur'an ve peygamberinin yol göstericiliği ve sünneti anlamaktaki farklılıkları gösteren mezheplere “firka” da denmektedir (Fığlalı, 1990: 15).

Yine kavramlar üzerinden gidildiğinde İslam'ın ilk dönemlerinde üç ana mezhep olarak beliren Sünnilik, Şiilik ve Haricilik kavramlarının kelime anlamlarını incelemek yol gösterici olacaktır. Bakıldığında Sünni veya Ehl-i Sünnet olarak kendini tanımlayan Müslümanlarda “sünnet: gelenek” kavramsallaştırması görülmektedir. Burada kastedilen sünnet, peygamberin günlük yaşantısı dahil olmak üzere hayatının her alanında ortaya koyduğu gelenektir. Bu yüzden Kur'an hükümlerinin tamamlayıcı

<sup>52</sup> Burada seküler-milliyetçilik devlet sistemi üzerinden okunmaktadır. İktidarların veya toplumsal grupların muhafazakâr, dinî veya sol referansı olsa da devletin rejim itibarıyla seküler-milliyetçi çizgisi değişmemiştir. Bunun Türkiye'deki spesifik isim karşılığı tabii ki laik siyasal sistemdir.

açıklaması, sünnet ve peygamberin sözleri olan hadis (*hadese*: konuştu fiilinden konuşma-söz) kendini göstermektedir. Şiilik kavramı da “şia” (takip, taraf, belirli bir amaç etrafında toplanmış grup, fırka vs. anlamlara sahip) kelimesinden türetilmiştir. Yer yer Sünnilik için kullanılan Ehl-i Sünnet kavramına karşılık Ehl-i Beyt biçiminde de kullanılabilir. Ehl-i Beyt kavramı da çoğunlukla peygamberin soyundan gelen ve Ali İbn-i Ebu Talip’ten başlayan silsile ile devam eden (Şiiliğin alt mezheplerine göre 5, 7 veya 12) İmamları kasteden bir görüştür. Bu durumda, Şia-Şiilik, Ali İbn-i Ebu Talip’ten başlayarak devam eden ve kendisinin ve erkek çocuklarının (aynı zamanda peygamberin torunları) takipçiliği anlamında Kur’an’daki müteşabih ayetlere<sup>53</sup> de dayandırılarak imamet/hilafetin kendilerinde olması gerektiğini savunan bir mezheptir. Şiilikteki imamet kavramı, salt siyasal anlamda bir dinî-devlet başkanı olmanın ötesinde, aynı zamanda risâlet’in (peygamberliğin) tamamlayıcısı olduğu ve onların ilahi mesajlarının imamlarca insanlara en doğru şekilde aktarıldığı biçiminde bir görüşe de sahiptir. Hatta Şiilikte imamın Allah tarafından seçildiği, belirlendiği, atandığı; imamın ve ümmetin bunu kabullenmesi gerektiği, peygambere iman edildiği gibi imama da iman edilmesi gerektiği belirtilmektedir (Yönem, 2014: 146-147). Haricilik (ise “*harece*: dışarı çıktı, dışında kaldı fiiline dayanan anlamlara sahip bir kavram olup) diğer iki mezhebin İslam âlemi içinde “fitne” yarattığını savunarak kendilerini ikisinin de dışında gören bir görüştür<sup>54</sup>. Haricilik, günümüzde Umman’da nüfus çoğunluğunu oluşturmakta olup başka bir yerde ciddi bir nüfusa sahip değildir.

İslam dünyasında Sünnilik ve Şiilik iki ana mezhebî eğilim olarak kendilerini günümüzde en yaygın gösteren eğilimlerdir. Tarihsel olarak Sünnilikte üç ana itikadi fırka-mezhebî eğilim (Maturidiyye, Eşariyye ve Selefiyye) varken Şiilikte de üç ana fırka-mezhebî eğilim (İsnaaşeriyye, İsmailiyye ve Zeydiyye) olmuştur. Sünnilikte günümüzdeki üç itikadi ve dört de fıkhî (Hanefilik, Malikilik, Şafilik, Hanbelilik)

<sup>53</sup> Kuran’da muhkem ve müteşabih ayet hakkında Al-i İmran Suresi’ne atıf yapılır: O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar." Kaynak: Kur’an-ı Kerim, <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/al-i-imran-suresi-3/ayet-1/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1> Erişim Tarihi: 16.05.2021.

Muhkem ve Müteşabih Ayetlere ilişkin hem kavramsal hem de farklı yaklaşımların bir arada verilmesi anlamında yapılan bir araştırma için: (Apa, 2002: 151-168).

<sup>54</sup> Haricilik için tarihsel anlamda literatürde çok fazla eser olup kısa bir bilgilendirme için şu iki makaleye bakılabilir: (Çalışkan-Okşar, 2020: 99-124; Zubaidah- Zulkifli M., 2016: 4247-4251).

mezhep geniş kitleler ve farklı ülkelerde kendini gösterirken; Şii mezheplerde-firkalarda İnaaşeriyye veya fıkıh alanındaki ismi olan Caferilik, Şiiler arasında en yaygın ve en örgütlü eğilim olarak kendini göstermektedir. Arap Yarımadasında Zeydiyye'nin Yemen'de geniş sayılabilecek kitlelerde bir görünümü olsa da Caferilik kadar ciddi uluslararası etkinliği yoktur. İsmaililer de dünya üzerinde birçok farklı ülkede diasporada düzeyinde varlıklarını sürdürmektedir (Üzüm, 2004).

Tarihsel olarak Sünni-Şii ayrışmasının hem siyasi hem de dinî boyutlarının belki de en keskin ayrışması, Abbasi Halifeliğine karşı Fatımi Halifeliğinin kurulmasıdır. Böylece artık Ehl-i Beyt taraftarları/şiası olan gruplar değil, Şii Fatımi Halifeliği üzerinden iki ayrı Hilafet/İmamet makamı ortaya çıkmıştır. Günümüze kadar gelinen süreçte kurumsal olarak Sünni-Şii İslam siyasal pratikleri ve farklılıkları kendini göstermiştir. Her ne kadar Sünni İslam dünyasında imametın siyasal bir eğilim veya meslek olduğu (Hilmi, 1979: 341) ifade edilse de Şiilikte konunun inanç yönü olduğu vurgulanmış ve bu durum hem klasik hem de modern Şii düşünürlerde görülebilmektedir (Onat, 1997: 81-82). Bunun dikkat çekici bir yönü imametın konumlanması meselesi olmuştur. Zira Şii inancında İmam, vasıfları açısından peygamberlerin altında; ancak diğer insanların üstünde bir makama sahiptir. Bu yüzden imamete iman etmiş olanlar Şiilik anlayışında özel anlamda mümin; imamete iman etmemiş olanlar genel anlamda mümin sıfatına sahiptir. Genel anlamda mümin, aslında, Şii olmayan Müslüman olarak ifade edilebilir.

Sünni İslam anlayışında siyasal yönetim ve yönelim anlamında *Nisa Suresi 59. ayette belirtilen Ulu'l-Emre itaat*<sup>55</sup> yani İslam toplumu içinden çıkan ve o kriterlere uygun yöneticinin varlığı kastedilirken Şiilikte anlayış farklılık göstermektedir. Şiiliğe göre *İlahi Rehberlik* devamlılık arz etmekte, bu yüzden *hüccet* olmadan dünyanın var olamayacağına inanılmaktadır. Hüccet kavramı, mana olarak Allah'ın insanlık içindeki delili ve ilahi otorite ile hareket eden göstergesidir. Hüccet kavramı da kendisini rehberler vasıtası ile somutlaştırır. Bu rehberlik peygamberlerden sonra İmamlar eliyle devam etmiştir. Burada da bir noktaya vurgu yapılmalıdır, aksi takdirde hüccet kavramı

<sup>55</sup> Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir. (Kur'an-ı Kerim, y.y.) Nisan Suresi, 59. Ayet.

yanlış anlaşılma ihtimalini içerebilmektedir: İmamların temsil ettiği bu özellik, peygamberler gibi yeni bir din, risâlet veya hukuk getirememeleri yönüdür. Böyle olsa bile hüccet yönü, İmamların dinin yorumlanması ve açıklanması anlamında büyük bir etkinlik alanı oluşturmaktadır. İmamlar bu yönleriyle mucize gösterme ve insanın kalbindekini bilmenin yanında “*ismet*” yani günahsızlık – hatasızlık sıfatlarına da sahip olmuştur. Bu açıdan, Sünnilikte büyük âlim ve din adamı sıfatının sahip olduklarından çok daha “*ulvi*” bir makamı haiz olduklarından Şiiilerde (burada kastedilen özellikle İmamiyye-Caferilik) kendilerine ve öğretilerine mutlak bağlılık ve kabul söz konusu olabilmüş ve İmama teslimiyet hususu öne çıkmıştır (Keneş, 2013)<sup>56</sup>.

Sünniliğe kıyasla Şiiilikteki İmamet, günümüzde de dinî liderlik makamının, bu kadar mutlak ve belirleyici olmasının sebebinin Sasani dönemine kadar götürülen çalışmalar mevcuttur<sup>57</sup>. Buna göre Sasaniler’de tenasüh<sup>58</sup> yoluyla ilahi ruhun bir kraldan diğerine aktarılabilirdiği hulul<sup>59</sup> inancının olduğu, hükümdarların mucizevi kudretleri haiz olduğu, ilahi bir varlığın tecellîgâhı olarak kendilerine ibadet edildiği şeklinde görüşler öne sürülmüştür. Ancak bu şekilde yorumlar bir tarafa Şiiilikte doğrudan kendini Kuran’daki *müteşâbih* (muğlak, yoruma açık) olarak adlandırılan ayetlerde İmamete atıflar yapıldığını da hatırlamakta fayda olacaktır. Özellikle Ali İmran Suresi 33. ayette belirtilen “*Allah... Âli İbrahim’i ve Âl-i İmrân’ı alemlere üstün kılmıştır*” (Kur’an-ı Kerim, y.y.) ayetinin peygamberlik ve onun tamamlayıcısı İmamet şeklinde yorumlanabildiği görülür.

Sünni ve Şiiiliğin mezhepsel ayrılmalarına ilişkin farklı görüşler veya farklı kırılma noktaları belirtilse de kesin olarak mezheplerin ayrıldığı kabul edilen bir tarih yoktur. Öte yandan her ne kadar kesin ayırım noktalarına doğru birçok olay olsa da nihai ve kesin ayrılışın en geç 909 yılında Abbasi Halifeliğine karşı Fatımî Halifeliğinin kurulmasıyla, resmen iki mezhebin hem siyasi hem de dinî temellerde ayrıştığı kabul edilebilir. Ancak şunu da hatırlamak gerekir ki “*Şiiiliğin ayrı mezhep olarak koptuğu*” şeklindeki yorum ve değerlendirmeler daha çok Sünni İslam Dünyasında görülmektedir.

<sup>56</sup> Her ne kadar referans verilen eserin 31-32 sayfaları temel alınarak yazılsa da İtalik ve vurgu kısımlarının bazıları bu araştırmayı yazana aittir. Konuya ilişkin ayrıca (Mavani, 2015; Özarslan, 2015) eserlere de bakılabilir.

<sup>57</sup> Bunlardan örnek olarak (Özarslan, 2005) adlı çalışma gösterilebilir.

<sup>58</sup> Ruh göçü, reenkarnasyon

<sup>59</sup> Enkarnasyon.

Şiiler ise Şiiliğin kopmadığını, Şiiliğin bizzat İslam Şeriatının sahibi tarafından ve İslam tohumu ile birlikte geldiğini, peygamber tarafından “*Şiatu Ali*” isimlendirmesinin yapıldığını, bu yüzden halifenin şura ve seçim yoluyla belirlenemeyeceğini belirtmektedir (Onat, 1997: 82). Şiiliğe ilişkin veya Sünni-Şii ayrımına ilişkin birçok farklı görüş olsa da bu çalışma kapsamında yukarıda belirtilen ana eksenlerdeki temel tartışmalar dikkate alınıp çalışmanın sürdürülmesi daha sağlıklı olacaktır. Zira günümüzde gelinen Sünni-Şii dinsel-siyasal ayrımı, temelde yukarıda özetlenebilecek hususlardaki ana eksenler üzerinedir.

#### **1.4. SİYASAL İSLAM VEYA ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI**

##### **1.4.1. Siyasal İslam Nedir ve Neyi Tarif Eder? Kısa Bir Tartışma**

Siyasal İslam/İslamcılık/Çağdaş Siyasal İslam/Çağdaş İslami Siyaset, ucu çok açık ve belirsiz kavramlar olmakla birlikte daha çok 19. yüzyılın sonuna doğru ve 20. yüzyılın başında sistemleştirilmeye çalışılan dinî siyaset alanını tarif ederler. Öte yandan, İslam dininin siyasi yönüne ve din-devlet-siyaset ilişkisine ilişkin esaslı yaklaşım farkları olduğu söylenebilir. Nitekim birçok ülkeden düşünür ve ideoloğun İslam’ın siyasi yönüne ilişkin yorumlarının belirgin bir şekilde ve esaslı olarak birbirlerine zıt olduğu söylenebilir. Bu çerçevede iki zıt kutup olarak Rayyıs ve Abdurrazık zikredilebilir. *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi* kitabının yazarı M. Ziyauddin Rayyıs, İslam’ın esasının siyaset olduğuna ilişkin Kuran’ı ve tarihsel dayanakları göstererek din ve devlet arasındaki zorunlu bağ gerektiğini vurgulamıştır (Rayyıs, 1990). Ali Abdurrazık ise hilafetin dinde yerinin olmadığını ve peygamberin ölümü ile birlikte devlet başkanlığının sona erdiğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre peygamberin devlet kurduğu da tartışmalı olup onun otoritesinin manevi yönünün olduğu yorumu çıkarılmaktadır. Abdurrazık, Kuran’da, hadislerde veya İslam dininde siyasete ilişkin gizli veya açık hiçbir delil olmadığını, dinin kaynakları incelendiğinde delil ya da delile benzer bir şey bile bulanamayacağını ifade eder (Abdurrazık, 1995). Rayyıs, *İslam’da Yönetim Sistemi ve Temelleri* adlı eserinde İslam’da siyasal sözleşmeden de bahseder. Rayyıs’a göre bu yüzden din ve devlet arasındaki bağ ayırt edilemezdir (Rayyıs, 2017). Abdurrazık ise peygamberin ve İslam dininin bir yönetim modeli ortaya koymadığını, bu yüzden İslami olarak zikredilebilecek sistem tabirlerinin de uygun olmadığını belirtmiştir (Abdurrazık,

1995). Hatta İslami olarak atfedilen hilafet makamı da onun açısından birçok sorunun kaynağı görülür. Dönemin şartlarını değerlendiren Abdurrazık'ın bu yaklaşımı ile din ve siyaset alanının farklılığına vurgusu dikkat çekmiştir.

Görüldüğü üzere İslam dini ile siyaset arasında bağ kurulamayacağını söyleyenler ile İslam dininin bizzat kendisinin siyasi olarak geliştiğini düşünenler arasında zıt kutuplardan görüşler bulunmaktadır. Yine bizzat peygamberin devlet başkanı sıfatı taşımasından ötürü Siyasal İslam kavramının İslam tarihinin tamamı için kullanılabilmesine dair görüşler de mevcuttur<sup>60</sup>. Bu kavram kargaşasının önüne geçmek için araştırma kapsamında “Çağdaş İslami Siyasal Hareketler” (ÇİSH’ler) adlandırması bilhassa kullanılmış olup aksi belirtilmediği sürece Siyasal İslam ve İslamcı gibi kavramlar ÇİSH’leri ifade edecektir.

Genel olarak ele alındığında İslam dininin siyasal akım benzeri şekilde İslamcılık şeklindeki kullanımı ve bu kavramın gelişimi büyük oranda Fransa’da ve Fransız yazarlar arasında cereyan etmiştir. Sözelimi 1734 yılında George Sale’in yaptığı Kuran’ın İngilizce tercümesi, İslamcılık/Muhammedilik kavramını Batılılar nezdinde belli bir standarda oturtmuştur denilebilir. Eserinde, “*Hiç şüphe yok ki gelişmesini ve halk tarafından benimsenmesini tamamen kılıca borçlu Muhammedilik bir insan icadından öte bir şey değildir*”(Norman, 1960: 300) şeklinde tanımlar. Sale’in Kuran tercümesi açıkça göstermiştir ki İslam dini, ilahi bir din olarak kabul edilmemiş, bunun yerine *Muhammedilik* kavramı kullanılmıştır. Daha sonra, 19. yüzyıla doğru, Fransız İhtilali’ne giden süreçte önemli katkıları olan düşünürlerden Voltaire de İslamcılık kavramını kullanmıştır. Voltaire’in İslamcılık ifadesi İslam dininin kendisi olarak ve “*Muhammed’in dini*” anlamında kullanılmıştır<sup>61</sup>. Şunu da belirtmek gerekir ki 1900'lere kadar bile birçok oryantalistin eserinde İslamiyet ile Muhammedilik aynı

<sup>60</sup> Rayyis’in eseri bu konuda öncü eserlerden biri olup İslam tarihi boyunca İslam dinî üzerinden din-siyaset ve Hilafet-İmamet üzerinden geniş bir görüş yelpazesini ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için: (Rayyis, 1990; Rayyis, 1995).

<sup>61</sup> Bu konuya ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için: (Kramer, 2003: 65-77). Şu linkten de erişilebilir: <https://www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists> Erişim Tarihi: 16/05/2021.

manada kullanılmıştır. Siyasal İslam veya ÇİS anlamında bir kullanımın oryantalistler arasında yaygın olmadığı gözlemlenmektedir (Kramer, 2003: 65-77)<sup>62</sup>.

Siyasal İslam ve İslami Siyaset kavramlarının, 19. yüzyılın sonuna doğru geliştiği ve kavram olarak Osmanlı'da, İslamcılık kavramı ile ifade edildiği belirtilebilir. Ancak Osmanlı'da bu kavramın burada kullanılan ÇİS kavramı ile örtüştüğü söylenemez. Her ne kadar II. Abdülhamit'in İslam ümmeti üzerinden bir etkinlik kurma ve büyük devletlere karşı bunu denge siyaseti için kullanma yaklaşımı olsa da bunun ÇİS olarak ele alınması mümkün değildir. Zira Afgani ve Abduh geleneğinden gelen dinin alternatif bir ideoloji ve toplumsal mobilizasyon vasfının II. Abdülhamit'in İslamcılık yaklaşımında olduğu söylenemez. Kavramın Osmanlı'da sistematik kullanıcılarından Gökalp'in tarif ettiği İslamcılığın aynı şekilde ÇİS ile ilişkilendirilmesi zorlama olacaktır.

Gökalp tarafından kullanılan İslamcılık kavramı "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" üçlüsü şeklinde kitap adı olarak ortaya konmuştur (Gökalp, 2010). Adından da anlaşılacağı üzere Gökalp'in İslamcılık ifadesini Siyasal İslam veya ÇİS şeklinde değerlendirmek doğru olmayacaktır. Zira, çağdaş anlamda Siyasal İslam/İslami Siyaset, 19. ve 20. yüzyılda İslam dinini bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim vb.) yeniden hayatın her alanına hâkim kılmak ve akılcı bir yöntemle Müslümanları ve İslam dünyasını Batı sömürsünden, (20. yüzyılda bağımsız ulus devletlerin ortaya çıkışından sonra) diktatör yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden vs. kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklemlenme yönleri baskın siyasi, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir (Kara, 2011: 1405). Konuyla ilgili olarak Mardin, İslamcılığı, özelliklerini daha çok XIX. yüzyıl ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresi sayılabilecek Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren imparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesi biçiminde tanımlar ve İslamcılığın üç eksenini belirtti. Bunlardan birincisinin,

<sup>62</sup> Bu makalesinde Kramer, 1883'te Alphonse de Lamartine'in Fransızca bir şiirine referans verir. Şiirde, "Mahométisme, dinsel ve sivil özgürlüğe dayalı bir sistemi zahmetsizce ve acısız bir şekilde barındırabilir ... doğası gereği, ahlaki, hoşgörülü, şikayetçi olmayan, yardımsever ve hoşgörülüdür." şeklinde ifadenin varlığına dikkat çeker. İslamizm gibi bir kavramın yerine hala Muhammedizm ifadesinin olduğu görülmektedir.



İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluştuğunu, ikincisinin, İslami nizam amaçlayan arayışların olduğu (Pakistanlı Seyyid Ebu'l ula Mevdudi gibi), üçüncüsünün tasavvuf ekseninin olduğunu belirtmiştir (Mardin, 1985: 1400).

İslamcılık, Siyasal İslam, Çağdaş Siyasal İslam ve ÇİS gibi kavramların kesin ve sınırları belirli bir şekilde neyi ifade ettiği hususu literatürde halen tartışılan konulardır. Her ne kadar belli isimler ve dönemler itibarıyla yapılan tarifler olsa da tarif ve tanımlamalar çeşitlendirilebilir. İslam dünyasındaki farklı düşünürlerin ÇİS tanımları da incelendiğinde dinî ve dünyevi alanın kapsanması yanında bir fikir akımı yönünün de güçlü olduğu gözlenebilecektir.

Behrouzlak'e göre Siyasal İslam'ın (İslam-ı Siyasi<sup>63</sup>) açısından bakıldığında din sadece bir inanç değildir; aksine her şeyi çevreleyen boyutlara sahip olup insan hayatının tüm alanlarını da kapsar (Behrouzlak, 1386h: 39)<sup>64</sup>. Babi Saeed, Siyasi İslam (İslam-ı Siyasi, Siyasal İslam) kavramının çoğunlukla İslami ilkelere dayalı bir hükümet kurmak isteyen İslam'ın politik akımlarını tanımlamak için kullanıldığını belirtir (Babi, 1379h). Ona göre Siyasal İslam, merkezi İslami yönetim kavramı etrafında örgütlenmiş bir söylem şeklinde değerlendirilebilir ve bu söylem toplumu çeşitli yönlerden kapsamaktadır.

Hosseinzadeh, Siyasal İslam taraftarlarının, İslam'ı dünyayı ve ahireti kapsayan ve yaşamın her alanı için, açık kurallara ve düzenlemelere sahip kapsamlı bir ideoloji olarak gördüğünü belirtir. Ona göre bu, din ve siyasetin bütünleşmesine inanmayan tüm modern ve geleneksel söylemlere karşı bir söylemdir. Özetle Hosseinzadeh'e göre, Siyasal İslam (İslam-ı Siyasi), İslami ilkelere dayalı bir hükümet kurmayı amaçlayan İslami politik akımları tanımlamak için kullanılır. Dolayısıyla Siyasal İslam, merkezi "İslami Hükümet" kavramı etrafında örgütlenmiş bir söylemdir, din ile siyasetin ayrılmazlığını vurgular ve İslam'ın kapsamlı bir hükümet ve siyaset teorisine sahip olduğunu ifade eder. Bu söylemin nihai amacı, toplumun İslami esaslarla yeniden

<sup>63</sup> Farsça/Darice olarak "siyaset-i İslami" ve "İslam-ı siyasi" kavramlarına ilişkin güncel siyasette de tartışmalar yoğun görülebilmektedir. Konunun bağlamının dağılmaması adına bu konuya ilişkin tartışmalara girilmeyecektir.

<sup>64</sup> 1386h: Hicri/Şemsi takvime göre eserin tarihi verilmiştir. Bundan sonraki atıflarda da tarihin yanında görülecek "h" harfi hicri takvim anlamında kullanılacaktır. Hicri/Şemsi takvim, sıfırdan başlayan yılı Hicri/Kameri takvim ile aynı yıl başlatmakta ancak bir yılı aynen Miladi takvimde olduğu gibi güneş yılı olarak kabul etmektedir.

inşasıdır. Bu şekilde, siyasi güç kazanmak öncelikli ve gerekli bir başlangıç olarak kabul edilir. Hosseinizadeh, Siyasal İslam'ın söylemlerinin, köktendinciler ve gelenekçilerden farklı olarak, modernliği tamamen reddetmediğini, İslam'ı modern toplumla uyumlu hale getirmeye çalıştığını belirtir<sup>65</sup>.

Dessouki'ye göre, Siyasal İslam hem hükümetler hem de muhalif gruplar tarafından İslam adına artan bir siyasi aktivizm olarak kabul edilmiştir (Dessouki, 1980: 4 içinde Kikkawa, 2002: 2)<sup>66</sup>. Burada asıl tartışma alanının *Asr-ı Saadete dönüş* olduğu ekseninde iki farklı yaklaşım olduğu görülür. Birincisi, modern dünyanın enstrümanları kullanılarak İslami vurgu unsurlarını yükseltip tekrar peygamber dönemindeki İslami çizgiyi yakalamak olduğu söylenebilir. İkincisi ise yeni bir İslami *kıyam* ile İslami dünyayı tesis etmek olduğu belirtilebilir. Dessouki'nin tanımı üzerinden gidilirse temelde bu iki yaklaşımın eş anlı ve bazen de birbirine rakip motivasyonlar olarak geliştiği gözlemlenebilir. Bu da ilgili hareketin siyasallaşma düzeyi ve toplumsal yaşamın nasıl dizayn edilebileceği yaklaşımlarına göre değişebilmektedir.

Kikkawa, Siyasal İslam olarak ifade ettiği hareketlerin uluslararası ve bölgesel olmak üzere iki yüzü olduğunu belirtmektedir. Mısır'a odaklandığı çalışmasında, Mısır'daki Siyasal İslam'ın bölgeselleşmiş bir siyasi hareket olduğunu ancak yine de uluslararası hareketler ile bölgesel hareketler arasındaki çizgiyi çizmenin zor olduğunu belirtmektedir (Kikkawa, 2002: 2). Öte yandan Kikkawa'nın bu argümanının millî/ulusal olarak da ifade edilen ülke içi bağlamı göz ardı ettiği görülmektedir. Eğer

<sup>65</sup> Ayrıntılı bilgi için: (Hosseinizadeh, 1386h). Hosseinizadeh bu eserinde Siyasal İslamcıların, Batı medeniyetinin seküler yönlerini inkâr ettiğini ve onlardan kurtulmanın yolu olarak dinî değerlere başvurup İslam'a dönüş olarak gördüğünü ifade eder. Hosseinizadeh, mezkûr kitabının 17. sayfasında, sekülerizmin yarattığı krize Siyasal İslam'ın ve İslami Hükümetin bir çözüm önerisi olduğunu vurgular. Ona göre Siyasal İslam, İslam toplumlarında İslam Devrimi'nin en önemli akımlarından biridir. Öte yandan İran İslam Cumhuriyeti örneği dışında İslamcılar, Siyasal İslam öğretilerine dayalı güçlü bir hükümet kuramamıştır. İran Siyasal İslamı, Şii dinini İran kimliğinin en üst alameti ve toplumun siyasi ve sosyal yaşamının esas tanzim edicisi olarak vurgulamış ve 1978 İslam Devrimi'nden bu yana (İslam Devriminin başlangıcı genel olarak 1 Şubat 1979 Humeyni'nin Tahran'a varışı olarak bilinse de Humeyni'nin varışı değil, olayların Devrim kategorisine varması olarak kabul edilmiştir) İran toplumunun yönetiminden sorumlu olmuştur. Bundan mütevellit İran Siyasal İslamı, İslam dünyasında Siyasal İslam söyleminin en başarılı nesnelleştirilmiş örneği veya tecrübesi olarak kabul edilebilir. Ona göre İran toplumu, uzun sayılabilecek bir tarihsel süreçte Siyasal İslam'a dayalı olarak örgütlenen ve yönetilen tek toplumdur.

<sup>66</sup>Link için: <https://silo.tips/download/bibliographical-essay-on-egypt-s-political-islam#>. Erişim Tarihi: 18/11/2020. Yazının orijinal yayımlandığı dergiye ulaşılamamış olup bu site üzerinden açılan dosyaya atıf yapılmıştır.

sadece Mısır kastedilerek MK üzerinden bu tanımlama yapılırsa argümanın doğru olabileceği, Mısır içindeki diğer hareketler ve bazı ülkelerdeki ÇİSH'ler şeklinde tanımlama alanı genişletilirse bu argümanın en azından bir veçhesinin (yani ülke içi bağlamın) eksik kalacağı görülecektir. Yine de çoğu ÇİSH'lerin, özellikle de Batı Asya, Kuzey Afrika ve kimi zaman da Güney Asya'yı da ifade eden geniş bir bölge için birçok akademisyen tarafından Siyasal İslam olarak uluslararası kabul gördüğünü belirtmek gerekir. Bu hareketlerin, birçok bölgesel boyutlara ve veçhelere sahip olmasına rağmen genellikle kolektif bir uluslararası hareket olarak ifade edilmesine sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin Lübnanlı (Şii) Emel ve Cezayirli (Sünni) FIS'in farklı geçmişleri, arka planları ve felsefeleri olmasına rağmen, her iki grup da genellikle uluslararası Siyasal İslam'ın dalgaları olarak sınıflandırılır. Aynı şekilde pek çok akademisyen İslam'ın manevi bir mesele olduğunu kabul ederken, 20. yüzyılda İslam'ın yeniden dirilişi<sup>67</sup>, reform, devrim, sosyo-politik değişim, sömürgecilik karşıtlığı ve hatta yozlaşma için önemli bir siyasi güç olarak (yine aynı çevreler tarafından) görülür. Hem devlet hem de devlet dışı aktörler, bu hareketleri, toplumun yeniden İslamlaşması, alternatif-politik güç, sosyal ve eğitim reformları, din odaklı popülist ve fanatik olarak görülen intihar saldırıları açısından önemli bir siyasi ve sosyal güç olarak kabul etmişlerdir (Kikkawa, 2002: 3; Esposito-Voll-O., 1996).

İslamcılık ve Siyasal İslam kavramlarının uluslararası alanda yaygınlık kazanması en çok İran İslam Devrimi (İİD) ve sonrasındaki süreçte kendini göstermiştir. İİD'den sonra Batı dünyası, İslam'ı bir din olmaktan çok, Müslüman dünyada, siyaset ve toplumla ilgili bir söylemi olan yeni bir fenomen şeklinde tanımlamıştır (Fuller, 2003: XI). Ne var ki Fuller'in tanımı çok muğlaktır ve din ile dinî referanslı siyasi hareket tanımlarını iç içe yorumlamaya müsait olmuştur. Bu konuda, Denoex, İslamcılık kavramını "*İslam'ı bireyler, gruplar ve kurumlar aracılığıyla siyasi amaçları gerçekleştirmek için araç haline getirme*" biçiminde tanımlamaktadır (Denoex, 2002: 61). Denoex, İslamcılığın bu şekilde, bir gelecek hayali kurarak mevcut toplumsal zorluklara İslam geleneği içinden yeni kavramlar ve cevaplar verdiğini söylemektedir (Denoex, 2002: 61).

---

<sup>67</sup> Buna "ihya" da denmektedir.

İİD’i takip eden dönemde İslamcılık veya Siyasal İslam tanımlarında en çok karşılaşılan ifadenin İslam’ın “*araçsallaştırılması (instrumentalization)*” ya da bir “*enstrüman*” olarak kullanılması hususlarının öne çıktığı görülür. Bu da İslam’ın siyasi amaç ve/veya araç oluşu konularındaki tartışmaları farklı şekillerde ortaya koyabilmektedir. Her iki durumda da fundamentalizm tartışmasına doğru bir kayış görülebilmektedir. Zira program ve kapsamı ne olursa olsun İslamcılık ve/veya Siyasal İslam söz konusu olduğunda İslam fundamentalizmi ve/veya radikalizm kavramları da peşinden gelebilmektedir. Buradaki temel ayrımın birçok yönden silahlı güce evrilip evrilmemesi, eylem şekilleri ve eylemlerin ideolojik kaynakları gibi konular göze çarpmaktadır. Konuya ilişkin Khatab, İslami fundamentalizmin ve onun genel olarak El-Kaide ve cihatçılık gibi radikal yanlarının geleceğine ilişkin asli tartışmanın, ideoloji ve doktrin ile ilgili uygunluğunun yanında, cihatçıların temel inanç meseleleri biçiminde telakki ettiği meselelere yöneldiğini, yakın dönemde yapılan araştırmaların radikalleşme, şiddetin hoş karşılanması ve terörizm sürecinde teolojik dinî tartışmaların ve ideolojinin fundamental önemi hakkında hemfikir olduğunu, araştırmaların radikalizmin terörü köklerinde sürdürdüğünü doğrulaması beraberinde, radikalizmin örgütsel ve taktiksel büyümesinin her zaman seçici temel anlatılar (*fundamental narratives*) ve sapkın yorumlarla (*with perverted interpretations*) birleştiğini doğruladığını ifade eder (Khatab, 2011). Bu anlamıyla fundamentalizm/radikalizm ile eşanlamlı şekilde okunabilir. Öte yandan, fundamentalizm ve radikalizm kavramlarının ayrı olduğuna dikkat edilmesi gerektiği düşünülmekte ve ayrıca her iki kavramın da doğrudan şiddetle beraber okunmasının yanlışlığı vurgulanmalıdır. Bu araştırmanın temel tartışması olmadığından birkaç ilave tartışma ile sonlandırılacaktır.

İslami Fundamentalizmin ne olduğuna ilişkin en iyi örneğin Pakistan’ın gelişim şekliyle anlaşılabilmesine ve teorik kurumsallaşmanın bu ülke ile olduğuna, millî bağımsızlık hareketi ile bunu başlattığına, ekonomik gelişim faaliyetleri ile bağımsız olunup ekonomik bağımlılıktan kurtulunabileceğine ilişkin bir görüş öne sürülmüştür (Baig, 1980: 58-65). Bu yönüyle bakıldığında şiddet ile uzaktan veya yakından alakalı olmamaktadır. Yine radikalizmin Türk Dil Kurumu sözlüğünden bakıldığında “köktenci”, “kökten-dinci” vs. kavramlar üzerinden okunduğu dikkate alınarak

Büyükkara, “köktenci” ifadesinin İslami hareketler için kullanıldığını ve başka bir Batılı kavram olan “fundamentalizm” ile örtüşerek anlam karışıklığına yol açtığını, köktenci kavramının doğru karşılığının fundamentalizm olduğunu, bunun İslam tarihinde en uygun terim karşılığının Hanbelilik-Vehhabilik çizgisinde gelişmiş köklü hadisçi geleneğe isim olan “Selefilik” olduğunu ve bu tür ‘köktencilik’in radikalizmin terim anlamı içinde oldukça dar bir alanı kapsadığını belirtir (Büyükkara, 2018: 253). Yine radikalizm kavramına Türkçe olarak bir karşılık bulunacaksa bunun için doğru ifadenin “kökten-değişimci” olması gerektiğini söyleyip (Büyükkara, 2018: 255) *“Türkiye’deki radikal dinî hareketler” konusu Türkiye Cumhuriyeti’nin mevcut siyasal rejimini, devlet düzenini, ekonomik ve kültürel yapısını İslami esaslar temelinde oluşturulacak yenileriyle değiştirmeyi, toplumu ve toplumsal gayri dinî değerleri de bu planda dönüştürmeyi hedefleyen teori, düşünce, hareket ve organizasyonları hep birlikte kapsar.*” (Büyükkara, 2018: 255) biçiminde ifade ederek kavramın kendisini şiddetle ilgili veya ilgisiz biçimde yorumlamamış, kökten-değişim konusuna özellikle odaklanmıştır. Bu kapsamda, kullanılan metodun radikalizm kavramına farklı bir anlam kazandırmayacağı düşünülebilir zira barış kavramı savaş kavramının zıddı olsa da *“barış için savaştığını”* söyleyenleri de hayatın *olağan akışında* görmek mümkündür. Bu ancak radikal farklılaşma ile ifade edilebilir. Nitekim “köklü değişim talebi olan ve bunu söz veya fiille dışa vuran güçlü siyasi muhalefet bilinci”nin radikal farklılaşmanın nirengi noktası olduğu belirtilebilir (Büyükkara, 2018: 255).

Konu genel olarak ÇİS bir hareket olunca Siyasal İslam kavramını; silahlı ve eylemleri ile görece sert bir çizgiyi andıran oluşum olunca da İslam fundamentalizmi ve/veya radikalizmi kavramlarının kullanıldığı görülebilir. Bu yüzden, ele alınan oluşum/örgüt/hareket ile dönemine göre tanımlama önem kazanmaktadır. Nitekim Kramer, Fransa’nın İslamcılık kavramını 18.-20. yüzyıllarda iki defa tanımladığını söyleyip İİD’e kadar İslam ve İslamcılığın çoğu zaman eş anlamlı kullanıldığını da söylemektedir (Kramer, 2003: 75). İİD’den sonra İslamcılık tabiri Siyasal İslam tabirine doğru evrilmeye başlamış ve günümüzde hâlen bu adla yaygın bir tanımlama yapılabilmektedir. Siyasal İslam tabiri de yine genel olarak fundamentalizm ile eş anlamda kullanılmıştır. İran İslam Devrimi sırasında ve sonrasında Amerikan medyası *“yeniliklere/modernleşmeye karşı”* anlamında Amerikan tarihi içerisinde yeri olan *fundamentalist* kavramını kullanmışlardır (Kramer, 2003: 67).

### 1.4.2. Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Ortaya Çıkışı: İlk Dönem Fikrî Altyapıları

Sömürgecilik faaliyetleri ve geri kalmışlık psikolojisinin etkisiyle İslam dünyasında süregiden bir fikrî boşluk döneminde Hindistan, Osmanlı, Osmanlının bir vilayeti olan Mısır ve İran'da 18. yüzyıldan itibaren geri kalmışlık, Batı dünyasını yakalama ve teknik gelişmelere ilişkin birtakım fikrî hareketlenmeler görülür. Bunun da beraberinde toplumsal ve siyasal alana dönük tartışmaların da zemini hazırlanmıştır. Bu anlamda, Şerif Mardin, İslam dünyasında, *İslamcılık veya Siyasal İslam çizgisindeki ilk nüvelerin* (bu ifade, bu çalışmayı yazanın eklemesidir), ilk hareketlerin Hindistan'da vuku bulduğunu belirtir (Mardin, 1991: 37). Öte yandan Mısır da Osmanlının bir vilayeti olmasına rağmen Osmanlı merkezi gibi düşünsel ve örgütsel anlamda hareketli bir yer olmuştur.

Napolyon'un 1798 Mısır İşgali, akademik yazın dünyası için de kritik öneme sahip bir olaydır. Özellikle oryantalizm çalışmaları ve İslam ile "modern Batı düşüncesi"nin sistematik anlamda ilk karşılaşma alanı denebilir. Ayrıca Napolyon'un bu seferinde beraberinde getirdiği bilim adamları ve onların niteliğinden ötürü, E. Said "Oryantalizm" in başlangıcını bu olaya dayandırmaktadır (Said, 2017). Bundan sonra Mısır, Batı dünyası ile yaşadığı doğrudan teması sürdürecektir ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın idare ve kontrolü ele alması ile beraber Mısır'da modernleşme ve Batılılaşma eğilimleri, imparatorluk merkezine göre daha hızlı cereyan etmiştir.

Fransa desteğiyle Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından 1820'de bir matbaanın kurulması ve Rifâ'a Râfi' el-Tahtavi başta olmak üzere bazı isimlerin Paris'e gönderilmeleri, İslam ile Batı düşüncesinin uzun erimli bir karşılaşma alanını yaratmıştır. Ayrıca Mısır'da Batı eğitim sisteminde bazı okulların açılması ve bu kapsamda 1872 yılında El-Ezher'e bir nevi alternatif olarak Dar'ül Ulum'un kurulması, İslami eğitim ile Batılı eğitimin karşılaşma alanını belirginleştirmiştir (Vatikiotis, 1969: 41). Bundan sonra Batı tarzı eğitim ile İslami eğitim tarzları arasında ciddi bir çatışma başlamıştır ve İslam dünyasındaki diğer ülkelerde olduğu gibi modern eğitim kurumları ile geleneksel eğitim kurumlarının birlikte devam etmesinin ikili bir sistem oluşturduğu söylenebilir. Bu ikili sistem, bir taraftan Batılılaşmış seçkin bir sınıf, diğer taraftan daha geleneksel ve İslami esaslara dayanan eğitilmiş sınıf olarak iki ayrı sınıf varlığını

sürdürmüştür. Mısır merkezli İslamcı ve siyasal İslami hareketler, bu ikili sınıf çekişmesi gölgesinde gelişmiştir denebilir. Nitekim benzer şekilde Osmanlı ve İran'da da Batılılaşmış seçkin bir sınıfın oluştuğu görülür. Özellikle Osmanlı'da hukuki sistemin ikili bir yapıya evrildiği ve bunun cumhuriyette sekülerleşme faaliyetlerine etki ettiği gözlemlenir. İran'da da özellikle siyasal anlamda kurumsal olarak Batılılaşma eğilimleri hız kazanmış ve Batılı ile geleneksel kurumların yan yana görüldüğü gözlemlenmiştir.

ÇİSH'lerin gelişim süreci Osmanlı, Mısır, İran, Hint Altı kıtası, Kuzey Afrika vs. genel olarak bu ikilem ekseninde olmuştur. Bunda da en çok sorgulanan ve vurgulanan husus Batı dünyası karşısında alınan yenilgiler ve geri kalmışlık konuları olmuştur. Bu sorgulamalar da beraberinde özcü veya öze dönüşçü<sup>68</sup> düşüncelerin güçlenmesini sağlamıştır. Bu durum da (din ve geleneğin iç içe geçmesine eleştiri olarak) farklı toplumlarda din olarak kabul görülen farklı geleneklerin sorgulanmasını ve dinin temel kaynaklarının referans alınmasını önermiştir. Bu konuda hiç şüphesiz ki öne çıkan en önemli isimler Cemaleddin-i Afgani ve Muhammed Abduh'tur. Bir diğer önemli isim, etkisi Irak-İran coğrafyasında etkili olan Muhammed Hüseyin Naini'dir. Ayrıca Muhammed Reşid Rıza da ilk dönemler açısından önemli olması hasebiyle değinmekte fayda vardır. Aşağıda bu isimlere değinmeden şu hususu vurgulamak gerekir. Genel olarak literatürde Cemaleddin-i Afgani, Muhammed Abduh ve Muhammed Reşit Rıza olarak ilkinden başlayarak üstat-öğrenci ilişkisi ekseninde bir ilerleme vardır. Bu üç ismin yer yer farklılaşan görüşleri olsa da fikrî açıdan üçünün de ÇİSH'lerin öncüleri olduğu, "tecdit" ve "ıslah" hareketleri olarak adlandırılacak görüşlerinin öncüleri olduğu söylenebilir. Nitekim daha sonrasında İslam dünyasındaki ÇİSH'lerin fikrî, örgütlenme ve/veya araçsal anlamda bu düşünürlerden etkilendiği görülebilmektedir. Naini'nin anayasal sisteme ilişkin *İslami sınırlılık alanı* ekseninde bakması, İran'da

<sup>68</sup> Öze dönüş, İslami öze dönüş anlamındadır. Çoğunlukla bu kavram, Asr-ı Saadet'e dönüş anlamında kullanılabilir. Dinî anlamda öze dönüşe ilişkin Ali Şeriatî'nin ifade biçimi, tarihsel süreç içinde öze dönüşçü yaklaşımın ruhunu ifade etmektedir. Şeriatî; Batı'nın, bütün insanları, öz kültürlerinden, üretken, dinamik, heyecan dolu ve kendini arayan vasıflarından uzaklaştırıp yalvaran, dilenen, zelil ve taklitçi köleler durumuna getirmesi karşısında bugün ne yapmak gerektiğini sormakta ve tek çarenin öze dönüş olduğunu ifade etmektedir. Eğer bu dönüş ırka olursa rasizm, faşizm, nazizm ve bir tür ahmakça cahiliye şovenizmi olacağını belirtir. Söz konusu edilen öze dönüşün, bizzat toplumun ruh ve vicdanındaki mevcut öze dönüş olduğunu, bunun canlı bir öz, hâlâ yaşayan, hayat ve hareket sahibi bir öz, İslamî bir öz olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için: (Şeriatî, 2009).

önemli bir referans kaynağı olmuş ve İran İslam Devrimi'nin Humeyni'ye doğru giden çizgisinde Usuli Ekol ile bir nevi ara basamak rolü görmüştür.

Cemaleddin-i Afgani'nin etnik kökeni ile ilgili çeşitli tartışmalar olmakla birlikte 18 yaşına kadar Kabil'de yaşadığı ve sonrasında Hindistan'da eğitim aldığı, Afganistan'da başbakanlık yaptığı ve sonrasında tutuklanıp sınır dışı edildiği bilgilerine ulaşılabilmektedir. Öğrencisi Muhammed Abduh ile 1883-1884 yıllarında Paris'te yayımladıkları *Urvetü'l-Vüska*<sup>69</sup> dergisi<sup>70</sup> ile İslam ülkelerinde değişim ekseninde fikirler yaymıştır (El-Urwet el-Wusqa, 2012)<sup>71</sup>. Yine Afgani'nin 1890 yılında İran'da "*Tütün İsyanı*" olarak bilinen İran tütün piyasasında tekel kurmak isteyen şirkete karşı Şii Ulema ile iş birliği içindeki mücadelesi, sonraki yıllarda bir meşrutiyet hareketine doğru evrilmiştir. Londra'da iken bizzat Osmanlı Hükümdarı II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilmiş ve Osmanlının Hilafet müessesesi merkezli siyasal çağrısına (İslamcılık da denebilir) destek vermesi istenmiştir (Adamiyyat, 1357h: 352 içinde Soofizadeh, 2020: 122). İlk bakışta paradoksal olarak görülebilse de Osmanlı Sultanı 2. Abdülhamid'e yoğun bir desteği olmuştur. Bunda da en önemli sebepler, Sultan'ın İslamcı bir politikayı diğer akımlara göre öncelemesinin Afgani'nin savunduğu İslamcı çizgi ile daha uyumlu olması ve ayrıca Kaçar Hanı Nasireddin Şah'tan kaçan Mirza Ağa Han Kirmani ve Şeyh Ahmet Ruhi başta olmak üzere liberal görüşlü kişilerle İstanbul'da Nasırı Despotluğu ile mücadele merkezi kurmasıdır. Zira Afgani'ye göre İslam birliği fikri çok önemliydi ve bu birliğin liderliğini üstlenecek bir halifenin gerekliliği yönünde görüşleri de eklenince II Abdülhamid kendisini destekledi (Adamiyyat, 1357h: 352 içinde Soofizadeh, 2020: 122). Öte yandan aralarında birtakım anlaşmazlık konuları da belirmiş ve İslam Birliği projesi de kesintiye uğramıştır. Büyükkara'nın değerlendirmesi ile konuya açıklık getirilirse Afgani ile II. Abdülhamid arasındaki anlaşmazlıkta belirgin sebepler vardı. Zira Afgani'ye göre İslami yönetimin

<sup>69</sup> Derginin isminin Kur'an'da geçen bir isim olması ve özel bir anlama sahip olması dikkat çekmektedir. "el-urvet'l-vüska" mana olarak "en sağlam kulp, en sağlam tutamak" anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da iki âyette bu ifade geçmektedir: "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. O halde kim tâğütü tanımayıp Allah'a inanırsa kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır" (el-Bakara 2/256); "İyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden kimse şüphesiz en sağlam kulpa tutunmuştur" (Lokmân 31/22). Ayrıca, el-Urvetü'l-vüskâ terkibine hadislerde de rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için: (Arslan, 2012: 185-186).

<sup>70</sup> Aslında ceride (gazete) olarak yayımlanmıştır. Öte yandan yayın formatı dikkate alındığında dergi olarak sayılmasının daha doğru olduğu düşünülmüştür. Ayrıntılı bilgi için: (Görgün, 2012: 186-188).

<sup>71</sup> İlgili derginin (Arapça) derlenmiş versiyonları için şu linkten erişim sağlanabilir: <https://cuq.in/QJLg> Erişim Tarihi: 16.06.2021



ümmele katılımıyla ve meşveret usulü ile gerçekleştirilmesi gerekliydi. Bundan dolayı ona göre mutlakıyetçi ve katılımsız-meşveretsiz yönetimler İslami de ahlaki de değildi. Yine Afgani'ye göre Batı'nın olduğu gibi taklit edilmesi, İslam dünyası için bir kurtuluş reçetesi değildi; düzen, sabır ve sebat gibi Batı'nın yerinde kullanabildiği değerleri Müslümanların da geliştirip kullanmaları gerekirdi. Batı karşısında Müslümanların aşağılık kompleksi içinde olmamalarını ve önceki çağlarda üstün olan İslam medeniyetinin hatırlanmasını salık veriyordu<sup>72</sup>. Bunun gerçekleşme usulünün de içtihat ile olması gerektiğini düşünüyordu. İctihadın da değişen sosyal, siyasal ve ekonomik şartlara göre yapılması gerekirdi ve içtihadın kapanması fikrinin zararlı olduğunu düşünüyordu. Afgani'ye göre saltanat sistemi, batınlık, kadercilik, hadis uydurmacılığı, medrese sisteminin bozuluşu, cehalet, amelsizlik gibi sebeplerle İslam medeniyeti duraklamış ve gerilemiştir. Afgani, bu sürecin ilerlemeye doğru çevrilmesinin sistemli bir ıslahat projesi ile gerçekleştirilebileceğini savunmaktaydı (Büyükkara, 2018: 33-34). Afgani, bu kapsamda tavandan tabana doğru bir değişimi daha doğru bulmaktaydı. Böylece, aslında yönetimi ele geçirip toplumu dönüştürmeyi daha doğru bir yol olarak görmekteydi. Anti-emperyalist söylemin de ağır bastığı bu dönüştürme hareketinin sonraki birçok ÇİSH'e ilham verdiği söylenebilir. Bu araştırma kapsamında, Humeyni önderliğindeki İİD'nin ve Türkiye'deki Erbakan önderliğindeki MG çizgisinin daha çok bu yöntemi, yani tavandan tabana doğru bir toplumu dönüştürme çabasını benimsediği aşağıdaki örneklerle gösterilecektir. Mısır'daki MKH çizgisinin tabandan tavana bir yöntemi benimsediği aşağıda anlatılacaktır.

<sup>72</sup> Cemaleddin-Afgani konusundaki en önemli tartışmalarından biri Ernest Renan'a cevaben yazdığı mektuptur. Bir reddiye örneği teşkil eden mektupta, Renan'ın 19 Mart 1883 tarihinde Paris'te "İslam ve Bilim" adlı konferansında, dünyadaki bütün İslam ülkelerinin geri kaldığına ve Müslümanların akıllarının bilim ve felsefeye kapandığına dair öne sürdüğü iddiaya cevaben üslup olarak yumuşak olsa da geniş sayılabilecek bilgilendirici mahiyette mektubu iletmiştir. Afgani tarafından Arapça yazıldığı söylenen ve Fransızcaya çevrilen mektupta Renan'a hitaben, Renan'ın İslam'ın bilime ve felsefeye karşı olduğu tezini tekzip etmiş, Arapların akli kapasitesi konusunda da bilimsel çalışmalar ve felsefe bakımından tarihten de örneklerle (örneğin; şair ve filozof el-Mütenebbi'yi örnek vererek) Arapların bilim ve felsefeyi öğrenmekten uzak buldukları iddiasını reddetmiştir. İslam'ın bilimsel araştırmaları teşvik edip İran ve Yunan dünyasında yüzyıllarca süren bilimsel gelişmeleri hızlıca Himalayalara ve Pirenelerin zirvesine taşıdığını belirtmiştir. Afgani devamında Batı'nın bugün anladığı anlamda bilimin ve felsefenin bütün dinlere ters düştüğünü (genel olarak Hristiyanlık ve özel olarak Katolik Kilisesi üzerinden cevap vererek), öte yandan sadece İslam'ın bu konuda farklı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Yunanca eserlerden yapılan tercümeleleri de hatırlatıp İslam'ın bu açıdan da bilimsel çalışmalara katkılarını anlatmıştır. Özellikle Araplara dönük yine ifadelerde, bilimsel çalışmayı yapanların Harran, Endülüs ve İran'dan olduğu iddiasına da İranlıların katkı sağladığının doğru olsa da Harranlıların, Endülüs'te bilimsel faaliyetlerde olanların ve hatta Suriye'dekilerin (belirtilen bazı Hristiyan isimler dâhil) Arap olduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için: (Afgani, 2002 içinde Kurzman, 2002: 103-110).

Mısırlı Muhammed Abduh, Kahire’de tahsilini sürdürürken Cemaleddin-i Afgani ile tanışıp ondan eğitim almıştır. Cemaleddin-i Afgani’den etkilenecek siyasi ve sosyal konularla ilgilenmiş ve daha sonra El Ezher’de de hoca olmuştur. Mısır’da Urabi Paşa İsyanı’nı (Mısır ile ilgili başlıkta bu konuya değinilecektir) desteklediğinden Beyrut’a sürgün edilmiş, bundan sonra Afgani’nin davetiyle Paris’e gidip kendisiyle *Urvetü’l-Vüska* dergisini çıkarıp aynı addaki cemiyete de üye olmuştur. Bu dergi kapatılınca Afgani ile yol ayrımına gitmiş ve Mısır ile İslam dünyasının kısa vadeli, parlayıp sönen siyasi gayretlerle kurtarılamayacağı fikri kendisinde belirginleşmiştir. Bundan sonra Afgani’den farklı bir yol izlemiş ve ana hedefini farklı bir zemine oturtmuştur. Daha sonra Beyrut’a giden ve sürgün cezasının affı ile Mısır’a geri dönen Abduh fikirlerini Asr-ı Saadet dönemindeki saflığa erdştirip akıl ve bilimle ilişki ile dinin değışen dünyada yeniden etkinliğini sağlamak istemiştir. Abduh’a göre çağdaş bir İslam düşüncesinin kurulabilmesi için modern Batı ile ilişkilerin geliştirilmesi gerekmektedir. Batı’dan bilim ve teknik alınmasını gerekli görürken Batı medeniyetinin İslam dinine uymayan yönlerinden uzak durulması gerektiğini söylüyordu (Büyükkara, 2018: 35).

Muhammed Abduh’un hukuk ve eğitim alanlarına ilişkin görüşleri dikkate alınıp ilk olarak hukuk, daha sonra eğitim anlayışındaki analize devam edilirse bu konulardaki kuralların değıştirilmesine ilişkin yaklaşımı, diğerkonularda olduğu gibi önemli bir yaklaşım arz eder. Abduh, toplumların şartlarındaki farklılıkların kanunlarında da farklılık yaratabileceğini belirtmiş ve kanun değışimleri ile ilahi birlik/dinî kurallardaki birlik anlayışından farklı şekilde hukuk kurallarının toplumdan topluma değışebileceğini savunmuştur. Zira ona göre her toplumun kendi algılayış seviyesi farklıdır ve uygulanacak hukuk da farklı olacaktır (Abduh, 2002 içinde Kurzman, 2002: 50-60)<sup>73</sup>.

Muhammed Abduh, esasında eğitim faaliyetlerine ağırlık verilmesi ve toplumun eğitilmesi gerektiğini, şeklî tartışmaların dinî esasa yönelik olmadığını (örneğin; resim, heykel, şapka vs. konular) zira esas olanın kutsama kaydının, yani bir şeye kutsallık atfetmenin olduğunu savunmuş ve o döneme göre aykırı sayılabilecek bir çıkış yapmıştır. Abduh’a göre toplumsal örgütlenmenin Afgani’nin savunduğundan farklı tabandan tavana yapılması gerekirdi ve kalıcı olanın ancak bu şekilde mümkün

<sup>73</sup> Bahsi geçen bölümün orijinal adı: “İkhtilaf al-qawanin bi-ikhtilaf ahwal al-umam”.

olduğunu savunuyordu. Bu yüzden odağı, yönetimin ele geçirilmesinden çok okulların ve eğitimin yaygınlaşması, basın yayın faaliyetleri gibi alanlar olmuştur. Bu yüzden İslami çağdaş akımlar nazarıyla incelendiğinde Afgani'nin siyasi ıstılahçılık çizgisine karşılık kültürel ıslahatçı bir çizgide durduğu söylenebilir (Büyükkara, 2018: 36). Bu araştırma kapsamındaki hareketler incelendiğinde Türkiye, Mısır ve İran'daki hareketlerin hangi seviyede tavandan tabana ve hangi seviyede tabandan tavana olduğuna ilişkin çıkarım da yapılmaya çalışılacak olup bu konuya sonuç bölümünde değinilecektir.

Muhammed Hüseyin Naini (1860-1936), Irak-İran bölgelerinde Şii Müslümanlar arasında görüşleri dikkate alınan önemli isimlerdendir. Modern İran İslam devleti oluşumunda doğrudan olmasa da aşağıda açıklanacak İran'daki "usulü ekol"ün İslami bir yönetime dönüşmesi ekseninde fikrî olarak katkıları önemli olan bir düşünür olmuştur. Naini, 1918 yılına kadar fiilen Osmanlı toprağı olan Necef Havzası'nda yetişen bir âlimdir. İran'daki gelişmelerle de yakından ilgilenen Naini'nin, 1906 İran Meşrutiyet Hareketi'nde, Necef'te meşrutiyeti destekleyen fetvanın çıkarılmasında destekçi olduğu belirtilir. Naini, Meşrutiyet Hareketi'nden üç yıl sonra *İslami Nazardan Hükümet* (Hükümet ez Nazar-ı İslami) isimli yazısında, anayasal sınırların İslami çerçevesine ilişkin bir değerlendirmede bulunmuştur. Naini'nin anayasal sisteme ilişkin İslami sınırlılık alanı ekseninde bakması, İran'da önemli bir referans kaynağı olmuştur. Ancak Naini, yazdıklarının hepsini Dicle'ye attığını, hatta sonraki dönemde Şah'ı desteklediğini belirtse bile (Naini, 2002 içinde Kurzman, 2022: 116-125), kendisinin ortaya koyduğu görüşleri süreç içerisinde İslam Devrimi için uygun bir kavramsal çerçeve ortaya çıkaracaktı.

Lübnanlı Muhammed Reşit Rıza (1865-1935), 1898'de Kahire'ye gitmiş ve *el-Menâr*<sup>74</sup> dergisinin çıkarılmasında başrol oynayarak vefat edinceye kadar bu dergide çalışmıştır. Rıza ile özdeşleşmeye başlayan *el-Menâr*, Cemaleddin-i Afgani, Muhammed Abduh ve Emir Şekib Arslan'ın yazılarıyla Mısır'ın ve diğer Arap ile İslâm ülkelerinin özgürlüğünü desteklemiştir. Abdurrahman el-Kevâkibî'nin *Ümmü'l-Kurâ* adlı kitabını, Kur'ân-ı Kerîm tefsiri (Tefsîrü'l-Menâr) yayımlanması suretiyle bu ülkelerde kendini

<sup>74</sup> Bu dergi, Urvetü'l-Vuska'nın yerini alması amacıyla çıkarılmıştır. Dergiye ilişkin ayrıntılı bilgi için: (Nar-Samarai, 2013).

tanıtmıştır. İlk yıllarında, el-Menâr'a, Muhammed Abduh ve Mısır medeni mahkemeleri başkanı Fethi Zağlûl destek vermiştir. Dergi, özellikle Muhammed Abduh'un sesi ve onun fikirlerinin yayıcısı olarak görülmüştür (Harb, 2004: 116-118). Zira çıkış noktası olarak da Afgani ve Abduh gibi İslam dünyasının ve Müslümanların geri kalmışlık ve zayıflığına yönelik olmuştur. İslam dünyasının çağdaş dünyamızdaki gerçeklere ancak içtihatlar yolu ile erişip Batı etkisinden ve dinî bidatlardan kurtulabileceğini, ulemanın ise kör taklitçiliği bırakmasını, İslam dünyasının bilim ve teknolojiadaki geriliğinin de temelinde sorgulamadan ve düşünmeden uzak ulemanın olduğunu, bunu da aşmanın yolunun İslami gerçek kaynaklar olan selefte dönülmesi gerektiğini belirtmiştir. Hilafet kurumunun da şûra eliyle tesis edilmesi gerektiğini, bu şekilde tesis edilecek yapının İslam ile çelişmeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'yı kabul etmeyen bir görüşe de sahipti<sup>75</sup>. Rıza, ideal din devleti kuramını da beraberinde ortaya atmıştır. Her ne kadar ilk etapta modernist seviyeye yakın bir yorum şeklinde görülse de ideal din devletini selefî bir yapıya dayandırmaktadır.

Yukarıda bahsedilen görüşler temelinde ve İslami referans ekseninde siyasal oluşum arayışları fikrî anlamda gelişmiş ve birtakım siyasal hareketlere dönüşmüştür. Aslında ilk dönemlerde İslam'ın bir din olarak görüldüğü ve kitlesel anlamda siyasal ve sosyal dönüşüm sürecini başlatacak bir hatta gelişmesinin beklenmediği gözlemlenmektedir. Bu kapsamda Lerner, İslam'ın sosyal ve siyasal değişim fonksiyonunu yüklenemeyeceğini, ancak reaksiyoner anlamda bir sosyal güç olabileceği tezini savunmuştur (Lerner, 1958). Öte yandan başta Mısır ve Hindistan Müslümanları olmak üzere kitlesel siyasal yapılanmalarda da İslam dini önemli bir ideolojik kaynak olmuştur. Bu anlamda Mısır'da MKH 1928'de Hasan El-Benna önderliğinde örgütlenmeye başlamış ve 1940'lara gelindiğinde Berner'in bu tezini çürütmeye yetmiştir. Bu yüzden ilk dönem ÇİSH kategorisine, bu araştırmanın kapsamındaki üç ülkeden sadece Mısır'dan MKH girmektedir. Aynı şekilde ilk dönem kategorisinde yer almamakla birlikte, daha sonra İran'da Fedaiyan-ı İslami ile başlayıp Humeyni'nin İİD ile sonuçlanan İsnaaşeriyye (On İki İmam Şiiliği, Twelver Shiism) referanslı dinî-siyasi

<sup>75</sup> Hatta Halifelik Osmanlı'dan alınmasını, Türkler eliyle Halifelik kurumunun demokratik biçimden zulüm ve istibdat biçimine dönüştüğünü, bu yüzden Halifelik makamının Türklerden alınıp seçimle yapılması gerektiğini savunmuş ve Müslümanların kurtuluşunu da buna bağlamıştır. Kendisi birçok Arap milliyetçisi sayılabilecek cemiyetlerin de üyesi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için: (Nar-Samarai, 2013; Kara, 1987).

dalga (geleneksel olarak adlandırıldığı şekliyle ulema), Hindistan'da Cemaat-i İslami ve bir müddet sonra Türkiye'de de MG sosyal ve siyasal değişim fonksiyonları üstlenen yapılar olarak dikkat çekmiştir. Öte yandan Bernard Lewis'in bu konuyla ilgili, Lerner'in ifade ettiği İslam'ın reaksiyoner olmaktan öte kalıcı sosyal ve siyasal değişim fonksiyonu konusunda isabetsiz düşecek tezine kıyasla, görece daha öngörü sahibi olduğu düşünülebilir. Kendisi Müslüman toplumlarda dinin rolünün kalıcı olduğuna, ayrıca İslam'ın her zaman siyasi bir potansiyelinin olduğuna, Batılılarca bunun ancak İİD ile fark edilebildiğine işaret eder (Lewis, 1985: 23-27). Bakıldığında dinî referanslı siyaset, ÇİS veya Siyasal İslam olarak adlandırılabilir formlarda, temel örgütleyici unsurun Batılılaşma-Batılılaştırılma-emperyalizm karşıtlığı şeklinde İslami söylem ve formlarla toplumsal bir muhalefet alanı oluşturmaktadır. Bununla birlikte siyasal ve toplumsal dönüşüm faaliyetleri olan örgütler biçiminde gelişmeler de dikkat çekmektedir. Bu hususta şunu da vurgulamak gerekir ki tüm bu hareketler/örgütler birbirinin benzeri şekilde hedeflere sahip olmamış, bu yüzden her ülkeye göre her hareketin gelişim ve amaçları farklılaşmış ve bu yüzden dönüşümleri, etkileri ve etkilenmeleri de farklı olmuştur.

## 2. BÖLÜM: TÜRKİYE: LAİK CUMHURİYET VE DİNÎ-SİYASÎ REAKSİYONUN DÖNÜŞÜM SÜRECİ

### 2.1. MODERN DEVLET İNŞASI VE MODERNLEŞME

19. yüzyıl, Avrupa'dan başlayarak büyük bir değişim dönüşüm hareketinin başlangıcı olmuştur. Fransız İhtilali'ni takip eden dönemde Fransa merkezli ortaya çıkan düşünceler, Avrupa'daki diğer ülkelere ve daha sonra Osmanlı dâhil dünyanın geri kalan devlet ve toplumlarına yayılmaya başlamıştır. Zaten Osmanlı İmparatorluğu'nun Rus Çarlığı ile imzaladığı 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ve 1792'deki Yaş Antlaşmaları ile 19. yüzyıla büyük oranda dağılma süreci ile girdiği genel kabul gören görüş iken bu dönemde yayılan milliyetçilik ile yüzyılın başında ilk olarak Sırbistan (1804) ve daha sonrasında da Mora Yarımadasında ayaklanmalar başlamıştır. Bu ayaklanmalar, Balkanların dinî-mezhebî ve ırki kimliklerinden bağımsız olmamış ve Osmanlının uyguladığı “Millet Sistemi” ve Avrupa'dan yayılan “milliyetçi anlamda homojenleşme” sistemlerinin bir nevi karışımı şeklinde cereyan etmiştir. Dinî kimlik ve homejen/ari bir ulus inşa süreci, ilk olarak Rumlar arasında görülmüş ve daha bağımsız bile değillerken 1822 yılında kabul ettikleri anayasa ile vatandaşlarını “İsa'ya iman eden Yunan ülkesinin otokton yerleşikleri” biçiminde tanımlamıştır (Peckham, 2001: 40). Din-ırk kimliği ekseninde süren uluslaşma süreci, Osmanlı Balkanlarında diğer topluluklar arasında da yayılmış ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlının bizzat başkentinde bile güçlü bir görüş olmaya başlamıştır. Cumhuriyete giden süreçte vatandaşlık kimliği ve oluşturulan modern-seküler ulus devlet de yine Osmanlının bahsi geçen millet sistemi ile Fransız İhtilali ile gelen milliyetçilikten bağımsız değerlendirilemez. Bundan ötürü Balkanlarda görülen Osmanlı milletlerinin hepsi olmasa da ciddi bir kısmı din ile yoğrulmuş ama seküler ve modern anlamda ulus referansını benimseyen topluluklara dönüşmüştür.

Tanzimat ve Islahat Fermanları ile Osmanlının Batı tarzı bir çizgiye yönelmesinin belirginleştiği ve bir Avrupa Devleti olma arzusunu gösterdiği yaygın kabul edilen bir görüştür. Tanzimat ve Islahat Fermanları sonucu, Osmanlı'da en azından kanuni anlamda Müslim-gayrimüslim eşitliği sağlanmış ve bir Osmanlı uyruğu anlayışı benimsenmiştir. Bundan sonra cereyan eden hareketler, Tanzimat ile başlayan sürecin

yetersiz olduğu ve anayasa ilan edilip meşruti bir devlet yapılanmasına geçilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Bu anlamda, 1876 yılı sonunda Yeni Osmanlılar olarak isimlendirilen Ahmet Mithat Paşa'nın başını çektiği kadronun Sultan Abdülaziz'i devirmeleri ve sonrasında Sultan II. Abdülhamid'i anayasayı ilan etmesi şartıyla tahta getirmeleri sonucu meşrutiyet ilan edilmiştir. Ancak meclis (Meclis-i Mebusan) yetkilerinin kısıtlı olması, padişahın meclisi feshetme yetkisinin bulunması ve padişaha sürgün hakkı tanıyan ibareler sebebiyle meclis, uzun ömürlü olmamış ve Osmanlı-Rus Harbi sırasında 1878'de kapatılmıştır. Bundan böyle meşrutiyetçi aydınlar başta Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkelerine giderek Sultan II. Abdülhamid aleyhinde ve meclisin tekrar açılması yönünde kampanya başlatmıştır. Bu aydınlar, 1895-1898 yıllarında ihtilalci İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni (İTC) kurmuştur. Mezkûr cemiyet, başta Selanik ve Üsküp olmak üzere imparatorluğun birçok bölgesinde organize olmaya ve ordu içinde de destekçi bulmaya başlamıştır. İTC'nin harekete geçmesini tetikleyen en önemli olaylar zinciri de Makedonya'da 1903'te Bulgar, Yunan ve Sırp çetelerin faaliyetleri ile 1907 yılında İngiltere ve Rusya arasındaki Reval anlaşması olmuştur. Bundan sonra İTC'ye üye olan Makedonya ordusundaki subaylar, özellikle de Niyazi Bey ve Enver Bey, isyan bayrağını açınca sultan, Kanun-i Esasi'yi yürürlüğe koymak zorunda kalmıştır (İnalçık, 2018: 60-61). Bu kez meşrutiyet farklı olmuş ve padişahın sınırsız yetkileri alınmış, memleket idaresinde Meclis-i Mebusan'ın rolü artmıştır.

Bundan sonraki dönemde cereyan eden üç temel akımdan söz edilebilir: Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük (İnalçık, 2018: 61-62). Osmanlılık, bakıldığında İmparatorluğu dağılmaktan kurtaracak bir akım veya ideoloji olarak görülmekteydi. Osmanlı Anayasası da zaten tüm Osmanlı uyruğunun din ve milliyet farkı gözetilmeksizin eşit olduğunu savunuyordu. Dolayısıyla, imparatorluğun resmî ideolojisi de Osmanlılık idi denilebilir. İTC de Osmanlılık çizgisini imparatorluğunun devamı için önemli görüyordu. Öte yandan anayasa “devletin dini, din-i İslam'dır” ibaresini ihtiva ediyordu. Ayrıca sultanın tüm İslam ümmetinin halifesi olduğu da kabul ediliyordu. Bu yüzden devlet erkânı, İslamcılık anlayışını hem imparatorluk içindeki Müslüman tebaa hem de imparatorluk dışındaki tüm Müslümanlar üzerinde kullanılabilecek bir enstrüman olarak görüyordu. Diğer bir akım da Türkçülük akımıydı. İnalçık, Osmanlılık ve İslamcılık'ın bu dönemde imparatorluğun yaşaması için hayatiyet arz ettiğinden devlet erkânınca Türkçülüğün daha çok kültür faaliyetlerinde kendini gösterdiğini ifade eder.

Türkçülüğün, 19. yüzyılın ortalarından sonra kendini gösterdiğini, bazı aydınlar arasında diğer milliyetçiliklere karşı tepkiyle geliştiğini, ancak İmparatorluğun birliği için milliyet prensibinin tehlikeli olabileceğini, Türkçülük akımını temsil eden grubun daha çok Rusya idaresindeki Türk ellerinden (Azerbaycan, Kazan ve Kırım) kaçan ve Rus milliyetçiliğine karşı Türk milliyetçiliğini geliştirenler şeklinde belirtir. Öte yandan, İTC’de Türkçülük akımının etkisinin de güçlü olduğunu ve gittikçe Türkçülük akımının siyasi faaliyetlere esas teşkil ettiğini söyler (İnalçık, 2018: 61-62).

İnalçık, (Türkiye Cumhuriyeti’ni kastederek) inkılap tarihini bir tarihî bütün olarak kavramak için 1908 Devrimi’nden başlamının en doğru yol olduğunu ifade eder (İnalçık, 2018: 60). Bakıldığında II. Meşrutiyet olarak da adlandırılan dönem itibariyle yaşanan gelişmeler, Türkiye’nin günümüze kadar gelen siyasal tarihinde gerek kavramsal ve gerekse siyasal gruplar olarak ana akımlarını büyük oranda etkilemiş veya belirlemiştir. Buna örnek vermek gerekirse irtica kavramı, dinî-seküler yönetim tartışması gibi konular, o dönemden cumhuriyete ve günümüze devrolunmuş konulardır. Ayrıca İttihat ve Terakki Fırkası ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası çekişmesi de birebir olmasa da sonraki dönemlerde Türkiye’de merkezdeki iki ana akım siyasi parti/partiler çizgisinin alt yapısını oluşturmuştur.

II. Meşrutiyet’in ilanından yaklaşık dokuz ay sonra artan kargaşa ortamı, ordu içerisinde hizipleşmeler, şer’i ahkâmın tekrar gelmesini isteyen grupların meşrutiyete yönelik olumsuz tavrı, ordu içerisindeki siyasal faaliyetlerle uğraşan subayların ve alaylı-mektepli çekişmesine sahip grupların rahatsızlığı, gazetecilerin ve son olarak *Serbesti Gazetesi* başyazarı Hasan Fehmi Bey’in 6 Nisan 1909’da öldürülmesi ve sonrasında İTC’ye yönelen tepkiler ve tüm bu ortamda en son İstanbul’da şeriat ve hilafet yönetiminin geri gelmesini isteyen ve *Volkan Dergisi*’nin etrafında örgütlenen bir grup ile isyan 13 Nisan 1909’da başlamıştır (Zeyrek-Ulutin, 2019: 574-590). Tarihe 31 Mart Vakası olarak geçen bu isyan, günümüze kadar gelen bir tartışmayı beraberinde getirmiştir: İrtica. O dönemin İttihatçı kadroları bu isyanı irticai (geriyi-eskiyi isteyen) bir isyan olarak değerlendirmiş ve Rumeli ordusunun desteğiyle bu isyanı bastırmıştır. 1912 yılına kadar iktidarda kalsa da Hürriyet ve İtilaf Fırkası bu yıl yapılan seçimleri kazanmış ve iktidar olmuştur. Ancak Bab-ı Ali Baskını olarak bilinen bir darbe sonrası, imparatorluğun fiilen çöküşüne kadar iktidarda İttihat ve Terakki Fırkası kalmıştır.



1908-1919 dönemi arasında yaşanan gelişmeler, Türkiye siyasi tarihinde ve gündelik siyasal hayatında Millî Mücadele Dönemi'nin alt yapısını oluşturmuş ve cumhuriyet dönemi için çok kritik olmuştur. Gerek dinî-seküler tartışmaları ve gerekse milliyetçilik-İslamcılık-Osmanlıcılık karşılaştırmaları açısından bu yıllarda yaşanan gelişmeler sonraki süreci büyük oranda etkilemiş veya belirlemiştir. Özellikle Balkan Savaşlarından sonra yaşanan yoğun göçler (Balkanlardan Anadolu'ya), Türkçülük akımının ciddi bir güç kazanmasına neden olmuştur. Konuyla ilgili olarak Halil İncik, *“Denilebilir ki, 1919'dan sonra kendini gösteren milli ayaklanma ve milli hâkimiyetin temelleri bu devirde atılmıştır”* demektedir (İncik, 2018: 65). Ayrıca II. Meşrutiyet sonrası entelektüel sınıf arasında Avrupa etkisi çok güçlenmiştir. Bunda da en önemli pay, hiç şüphesiz basın-yayın faaliyetlerinin gelişmesidir. Bundan ötürü seküler-milliyetçi kadroların da bu dönemde ordu içinde güçlendiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla Osmanlı ve İslamcı ana akım hareketlerin, o döneme göre karşılaştırıldığında, yaklaşık on yıl önceki etkinliklerini büyük oranda kaybettiği söylenebilir. Bundaki en önemli sebep de milliyetçiliğin özellikle Balkanlar üzerinden nüfuz etmesidir.

Balkanlar başta olmak üzere, kurulmaya başlanan ulus devletler ile birlikte kitlesel göçlerin yoğun bir şekilde arttığı gözlenmiştir. Yeni kurulan Balkan devletleri (Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ve hatta Romanya), Osmanlı'dan kalan Müslüman nüfus ve ayrıca o seviye kadar olmasa da Yahudi nüfusa karşı katliam ve sürme girişimlerine başlamıştır. Nitekim Kemal Karpat, 1856-1914 yıllarında İmparatorluğun birçok yerinden Anadolu'ya göç eden nüfus miktarının yedi milyondan fazla olduğunu ifade eder (Karpat, 2000: 22). Bu olaylar, yeni cumhuriyetin ulus devlet çizgisine doğru evrilmesinde büyük paya sahiptir denebilir.

Balkanlarda Osmanlı millet sistemi ve Fransız İhtilali ile gelen milliyetçiliğin ulus-devlet şekillenmeleri üzerinde belirleyici olmasının bir benzeri, Cumhuriyet Türkiye'sinde de olmuştur. 19. yüzyıl boyunca Balkanlar'da katliamlardan kaçanlar veya sürülenler, ağırlıkla Anadolu'ya göç etmiş ve Anadolu'da Müslüman-Türk nüfusun nüfus içindeki ağırlığı bile değişmiştir. Bu yeni gelen nüfus, dini aynı zamanda kendi siyasal kimliklerinin bir parçası olarak görüp bu anlayışı da yaymaya başlamıştır (Karpat, 1990: 131-152; Karpat, 2001: 341-345). Tüm bu yaşananlar sonrası, “vatan”

kavramının artık siyasi bir şekilde kullanımının geliştiği ve Anadolu'nun "vatan" olarak görülmesi (Karpat, 1972: 266) sürecinin başladığı görülebilir. Tüm bunların doğal bir sonucu olarak Anadolu'da Müslüman ve Türk nüfus oranının Hristiyan topluluklara karşı arttığı (Ahmad, 1969: 152-153); 19. yüzyıl boyunca Anadolu'nun 1/3'ü Hristiyan iken 1913 yılı itibariyle Hristiyan nüfusun toplam nüfus içindeki oranının 1/4'e düştüğü ifade edilmektedir (McCarthy, 1982: 60-68). Tüm bu etmenlere ilave olarak okuma-yazma oranının ve basın-yayın işlerinin yaygınlaşması, zorunlu askerlik gibi faktörler, bu mağduriyetleri tepkisel bir kimlikle harmanlamaya katkı sağlamıştır. Bu durum da siyasi, toplumsal ve millî hissiyatın gelişmesini teşvik ettiği tespitini beraberinde getirmiş (Yavuz, 1995: 360) ve dış tehdit algısını güçlendirerek görece kaynaşan bir nüfus oluşturabilmiştir. Bunda da en önemli kırılma, Balkan Savaşları olarak değerlendirilmektedir. 1912-1913 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa topraklarının %83'ünü ve toplam nüfusunun %69'unu kaybetmiştir (Mardin, 1997: 15). Osmanlının Balkanlardaki en büyük kenti Selanik'in elden çıkması, yönetimdeki İttihatçıların büyük oranda cemiyetin Selanik Şubesi üzerinden yükseldiği göz önüne alınınca bu dönemde büyük bir psikolojik yıkım getirmiştir. Bu savaş sonucunda gelen toprak kayıplarıyla, yukarıda da belirtildiği üzere büyük kitleler halinde Balkanlar'dan Anadolu'ya göç dalgası gelmiştir. Bu gelen göç dalgası ve yıkım psikolojisi, Balkanlardan gelen kitlede etnik kökeni Türk olmayanlarda bile ciddi anlamda Türk milliyetçiliğini güçlendirmiştir (Mardin, 1997: 15). Ayrıca Osmanlıyı yöneten İttihatçı yönetici elit arasında da Türk milliyetçiliği eksenine kayış konusunda eğilim tetiklenmiş ve çok uluslu ve çok dinli imparatorluk formuna olan inanç zayıflamış (Aktar, 1996: 263-290) ve son kale Anadolu (Mardin, 1997: 115) algısı ile ana vatan kavramı ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu ortamda, Türk kimliği siyasal olarak güçlenmeye başlamış ve cumhuriyet dönemine doğru, Millî Mücadele Dönemi ile beraber miras olarak devredilmiştir.

Osmanlı'dan cumhuriyete nüfus değişimleri dikkate alındığında, çok ırklı, dinli ve dilli olan İmparatorluğun, büyük çoğunluğunun artık tek ırk, din ve dilden meydana gelen cumhuriyet nüfusuna doğru kaydığı gözlemlenmektedir (Acun, 1999: 158). Çok uluslu imparatorluktan, tek uluslu devlete; ümmetten millete geçiş olarak nitelenebilecek bu

süreç sonunda, etnik birlik büyük oranda sağlanarak, büyük çoğunluğu Türklerden oluşan bir milletin (Acun, 1999: 158) zemini doğal olarak hazırlanmıştır. Anadolu'nun yabancı güçlerden alınmasıyla bu milletin üzerinde yaşayacağı ülkenin sınırları belirlenmiş ve modern anlamda bir ulus devlet (*nation state*) tesisinin ön şartlarından olan, "millet" ve "vatan" birliği böylece tesis edilmiş, bir sonraki aşama olarak modern Batılı ulus örneklerinde olduğu gibi millet ve vatan temelinde, yeni bir siyasi rejim yükseltmeye, halka yeni bir "hayat tarzı" sunmaya sıra gelmiştir (Acun, 1999: 158). Bunun da en önemli enstrümanı sekülerleşme/laiklik faaliyetleri olmuştur. Zira milliyetçi anlayışın güçlenmesinin yanında başta İngiltere olmak üzere diğer devletlerle imzalanan ticaret anlaşmaları sonucu oluşan ticaret mahkemeleri ile Mecelle ile gelen medeni hukuk çalışmalarının sonrasında gittikçe artan şekilde medeni hukuk alanında dünyevi kanun faaliyetleri artmıştır. İTC etkinliğinin arttığı dönemlere bakıldığında, adliye ile eğitim alanlarında sekülerleştirme faaliyetlerine devam edilmiştir. Bu kapsamda, 1916'dan sonra şeyhülislamlık makamının kabineden çıkarılması önemli bir gelişme olmuştur. Ayrıca mahkemelerin Adalet Vekaleti'ne (Adalet Bakanlığı) bağlanması, dinî kurumları mali konulara ilişkin Evkaf Vekaleti'ne (Vakıflar Bakanlığı), idari konulara ilişkin Maarif Vekaleti'ne (bugünkü anlamda Eğitim Bakanlığı) bağlanmıştır. Berkes, bu politikaların din kurumunun birçok alanda dünyevi yetkilerini kaybettiğini belirtmektedir (Berkes, 2012: 424). Medeni hukuk ve dolayısıyla aile kurumu ve gündelik hayata ilişkin hukuki konuların dinî alandan kademeli şekilde alınmasının sonuçları, cumhuriyet döneminde devrim niteliğinde gelişmelerle belirleyici bir şekilde kendisini gösterecektir.

## **2.2. MODERN-SEKÜLER DEVLET İNŞASI VE DİNÎ EKSENLİ REAKSİYONLAR**

Cumhuriyet Dönemi, dinî-geleneksel devletten seküler-modern devlete geçiş anlamında, kendi döneminde en önemli inkılap hareketlerinden biri olarak görülebilir. Konuyla ilgili olarak Halil İncılık "*Cumhuriyet dönemi ideolojisi, Osmanlı tarihinde birbirini izlediğini düşündüğümüz iki temel politikadan batılılaşmayı ve din-devlet ayrımını simgeleyen hareketin radikal ifadesidir*" (İncılık, 2018: 242) der. Bu analizi yaparken İncılık, konuyu Tanzimat dönemi hedef ve politikalarının büyük bir devrim felsefesi haline getirilip "*Türk toplumu için bir 'inkılap' devrim*" yapıldığını ve bunun *laiklik*

felsefesiyle yoğrulup bir modernleşme ideolojisi olarak ortaya konduğunu, cumhuriyet dönemindeki bütün inkılapların hareket noktasının ve temel prensibinin bu olduğunu belirtir. Öte yandan bu durumun tüm dünya toplumları için süregiden bir süreç olarak her yerde rastlandığını, bugün Fransa’da tutucular ve ‘geri kalmışlar’a karşılık ilericiliği temsil edenler arasında sürekli bir çatışmanın görüldüğünü, Osmanlı ve Türk tarihinde de en eski çağlardan beri bu karşıtlığın izlenebildiğini ifade eder (İnalçık, 2018: 242-243).

Türkiye’de cumhuriyetin kurulması, bir siyasal yönetim biçimi olmasının yanında kültürel ve toplumsal dönüşüm projesinin kendisidir. Bu proje, aydınlanmacı ve Osmanlı’nın son dönemlerinin İTC kadroları içerisinde güçlenen ve aydınlanmacı bir dünya görüşüne sahip olan görece seküler ve modern bir çizgiye sahip askerî ağırlıklı kadrolar eliyle oluşturulmuştur. Bu kadrolar her ne kadar İTC kökenli bir kadro olsa da miadı 19 Mayıs 1919 tarihi itibarıyla başlatıp Osmanlı geçmişini büyük oranda reddedip modern bir cumhuriyet projesi içine girmiştir. Yeni cumhuriyet ile tarih, milat öncesi (İslamiyet Öncesi Türk Tarihi) olarak başlatılıp Osmanlı ve İslam merkezli tarih okuması da terk edilmiştir. İslamiyet Öncesi Türk Tarihi çalışmaları önem kazanmış ve Anadolu’daki Türk varlığı, milat öncesine temellendirilmeye çalışılmıştır. Mustafa Kemal önderliğinde cumhuriyetçi elitler, Osmanlı saltanatının kaldırılması ile sınırlı kalmamış ve Hilafet kurumu başta olmak üzere dinin topluma etkisi potansiyeline sahip hemen hemen tüm kurumlara el atıp dönüşüm gerçekleştirmişlerdir. Bunda da en önemli amaç, hem devlet yönetiminde dinin etkisinin kırılması hem de toplumsal değerlerin din temelinden kopartılıp modern ve seküler ulus temeline oturtulmasıdır. Zira cumhuriyet kadrolarına göre din ve dinin sahip olduğu toplumsal güç, muasır medeniyet seviyesine ulaşmadaki en önemli engel olmaktaydı. Bundan ötürü cumhuriyet vatandaşlarının laiklik politikaları ile sosyal ve siyasal tutumlarından, geleneksel İslami değerlerden koparılması gerekiyordu ve bu yüzden dinin sosyal ve siyasal yönünün mümkün mertebe, katı laikçi uygulamalarda dışarı itilmesi söz konusu olmuştur. Söz gelimi, hilafetin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması ve ezanın Türkçe okunması<sup>76</sup> gibi adımlar, bu anlamda atılmıştır. Ayrıca İsviçre’den iktibas edilen

<sup>76</sup> Ezanın Türkçe okunması konusu laiklik ilkesi kadar milliyetçilik ilkesinin de etkisinin görüldüğü bir uygulamadır. Zira laikliğin yorumlanış biçimi olarak çağdaşlaşmak ve milli bir toplum oluşturma hedefiyle

medeni kanunun kabulü, Harf İnkılabı ve 1928 yılındaki “devletin dini din-i İslamdır” ibaresinin çıkarılması (Zürcher, 1993) önemli siyasi-toplumsal devrimlerdir. Özellikle hilafetin kaldırılması ve Diyanet İşleri Reisliği’nin kurulması<sup>77</sup> ile ulema dinî bürokrasi olarak devlet kontrolüne geçmiştir. Böylece dinin, bugünkü anlamda sivil toplum denilebilecek, sosyal yönünün kırılıp devlet kontrollü bir inanç alanı olarak kalması hedeflenmiştir. İlaveten, eğitim ve adalet konuları da ulemanın toplumsal ve siyasal gücünün ortadan kalkması anlamında tamamlayıcı olarak düşünülmüştür. Bu anlamda, cumhuriyet bir geçmişten kopuş hareketi olmuştur (Dağı, 1998; Toprak, 1981).

Cumhuriyet döneminde dinin toplumsal ve siyasal yönünün (mobilizasyon yönü de denebilir) zayıflatılmaya çalışıldığı yukarıda belirtilmişti. Öte yandan, yeni siyasal sistemin iki temel sütunundan biri olarak nitelendirilebilecek *laiklik* ilkesinin (diğeri de *milliyetçilik* olarak değerlendirilmektedir) ne olduğuna ilişkin net bir tanımlama yapılmamıştır. Genel ve yaygın bilinen tanım olarak “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” biçiminde ifade edilmişse de yaygın pratiğin bu yönde olmadığı sadece Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı yapısına bile bakılarak anlaşılabilir. Bizans geleneği ve devamında Osmanlı’da da süregelen dinin devletin kontrolünde olması eğilimi bu dönemde de devam etmiştir. Fransa pratiğinin benzeri olan bu eğilimin<sup>78</sup> Osmanlı dönemine nazaran en belirgin farkı, dinin toplumsal ve siyasal meşruiyet anlamında merkezî bir rolden çıkarılmış olması konusundadır. Zira Türkiye’de dinin kimliksel yönü devlet tarafından da yok sayılmamış hatta dillendirilmiştir. Nitekim vatandaşlık kıstasında da Türk kimliği Müslüman kimliği ile özdeşleşmiştir. Devletin tanıdığı kimlikler dışında (azınlıklar) Türk vatandaşı olan herkesin çocuğu da Müslüman olarak kaydedilmiştir. Bu açıdan bakılınca *muasır medeniyet önündeki engel İslam ile vatandaşlık ölçütü İslam arasında dine bir konumlanma alanı* tanımlandığı gözlenebilir.

---

namaza yapılan çağrının Türkçe olması gerekliliği üzerinde durulmuş ve bunun bir din meselesi olmayıp, dil meselesi olduğu yönünde vurgu yapılmıştır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için: (Avşar-Emre Kaya, 2017).

<sup>77</sup> Daha öncesinde aynı görevi Şeyhülislamlık Kurumu görmekte olup hem eğitim hem de statü olarak devlet memurluğu dışında ulema sınıfına sahip kişilerden oluşmaktaydı. Bundan ötürü yetiştirme ve karar alma tarzlarında daha özerk bir konuma sahip olup o dönemde kurulan Diyanet İşleri Reisliği ile karşılaştırılmayacak ölçüde güçlü bir yapılanmaydı. Ayrıca statü olarak da Şeyhülislamlık Vezir=Bakan seviyesinde devlet erkânı ile otururken Diyanet İşleri Reisi Genel Müdür seviyesinde olmuştur. Ayrıca Şeriyeye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmış ve bakanlık düzeyindeki böyle bir kurum da ortadan kaldırılmıştır. Yine evkaf (vakıflar) işleri de Bakanlık düzeyinden bürokratik bir ofis düzeyine düşürülmüştür.

<sup>78</sup> Dinî işlerle ilgili kurumların bürokratik düzeylere düşürülmesi aslında Fransız tipi bir laisizmi belirgin bir şekilde çağrıştırmaktadır. Fransa’da da “Bureaus des Cultes” adlı benzer bir yapılanma görülmekte ve bu yapı Fransa’da İçişlerine bağlı bir yapı olarak konumlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için: (Bowen, 2007).

Zira bizzat devlet eliyle ve yer yer ağzıyla nüfusunun %99'unun Müslüman olduğu bir ülke söylemi laiklikle zıt görülmemiştir. Hatta en son 2000'ler sonrası gelen düzenlemelere kadar kimlik kartında her Türk vatandaşının çocuğu Müslüman olarak kaydedilmiştir (Gülalp, 2003). Gözlemlenen bu durum da cumhuriyetin yaratmak istediği vatandaş tipinin mutlak laiklik çerçevesinde oluşturulan vatandaş biçiminden çok devlet açısından makul vatandaş çerçevesi çizen “*Türk, Müslüman, laik devlet yapısı ile uyumlu*” biçiminde özetlenebilecek bir vatandaşlık türüdür.

### 2.2.1. Laik Sisteme Geçişteki Önemli Değişiklikler

Türkiye’de siyasal sistemin belki de en kritik kırılmasının 3 Mart 1924 tarihli Hilafetin Kaldırılması Kararı<sup>79</sup> ve bu kararın 6 Mart 1924<sup>80</sup> tarih ve 431 sayı ile Resmî Gazete’de yayımlanmasıdır (Resmi Ceride, 1924)<sup>81</sup>. Hilafetin kaldırılmasının yanında ayrıca aynı Resmî Gazete’de yine aynı tarih ve 430 sayı ile Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmıştır. Böylece sadece siyasal anlamda devlet başkanlığı gibi tartışmaya açılması muhtemel bir tartışmanın önüne geçilmemiş aynı zamanda eğitim alanının tekli bir yapıya alınmasıyla toplumsal anlamda da uzun vadeli etkilerle bir dönüşüm çabaları başlamıştır.

3 Mart 1924 tarihinde TBMM, kabul ettiği Hilafetin İlgasına ilişkin kanunla beraber erkek, kadın ve damatlar dâhil bilcümle Hanedan-ı Osmani’yi de sınır dışı etme kararını kabul etmiştir<sup>82</sup>. Resmî Gazete’de yayımlanan kanunun 3. maddesi<sup>83</sup> gereği, Resmî Gazete’de ilanı takiben on gün içinde 2. maddede tarif edilmiş tüm kişiler (hanedan üyeleri) sınır dışına çıkmış veya çıkarılmış olacaktır. Böylece hilafet taraftarlarının bu şekilde gücü kırılıp TBMM’ce görevden alınmış halifenin etrafında muhalefetin toplanmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Hilafetin kaldırılması ile siyaset ve otorite açısından dinî yapı kırılmaya çalışılmış ve bu süreç aynı Resmî Gazete’deki 429 sayılı

<sup>79</sup> Resmi adı: Hilafetin İlgası ve Hanedan-ı Osmani’nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun. İlgili Resmi Gazete için; <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf> 18/10/2020.

<sup>80</sup> 29 Recep 1342 tarihi, bir çevirici programı yoluyla net gün olarak teyit edilmiştir. Çevirici için: <https://www.osmanlicagazeteler.org/TarihCevir.php?calendar=hicri&day=29&month=7&year=1342> Erişim Tarihi: 18/10/2020.

<sup>81</sup> Link için: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf>. Erişim Tarihi: 18/10/2020.

<sup>82</sup> Anılan kanunun 2. Maddesi: Mahlû’ (hal’ edilmiş, görevden alınmış) Halife ve Osmanlı Saltanat-ı Münderisesi (izi silinmiş, izi kalmamış) hanedanının erkek, kadın bilcümle âzası ve damatlar, Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde ikamet etmek hakkından ebediyen memnu’durlar (yasaklanmıştır). Bu hanedana mensup kadınlardan mütevellit kimseler de bu madde hükmüne tabidirler.

<sup>83</sup> İkinci maddede mezkûr kimseler işbu kanunun ilanı tarihinden itibaren âzami on gün zarfında Türkiye Cumhuriyeti arazisini terke mecburdurlar.

Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiyye-i Umumiyye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile desteklenmiştir. 429 Sayılı Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiyye-i Umumiyye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun incelendiğinde, ilk maddede din-siyaset ilişkisine dair devrim niteliğinde sayılabilecek bir hüküm ifade edilmiştir. Buna göre;

*“Türkiye Cumhuriyetinde muamelâtı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup din-i Mübin-i islâm bundan ma'ada i'tikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında (bir Diyanet İşleri Reisliği) makamı tesis edilmiştir.”*

Bu madde ile birlikte günümüze kadar gelen Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu ihdas edilmiş ve dinî alanın yönetime ilişkin yetkileri alınmıştır. Kanunun 2. maddesinde Şer'iyeye ve Evkaf Vekaletinin ilgası, 3. maddesinde de Diyanet İşleri Reisi'nin başvekilin inhası ile cumhurbaşkanınca nasbı hükümleri yer almıştır. Dördüncü madde ile başbakanlığa merbut kılınmış ve 5. madde ile imam, hatip vaiz dâhil tüm personelin tayin ve azilleri de Diyanet İşleri Reisine bırakılmıştır. 7. madde ile evkaf umuru (vakıf işleri) da bir başvekalet emrinde müdüriyet-i umumiye (genel müdürlük) olmuştur. Aynı maddelerin devamında, 8. maddeden itibaren Erkân-ı Harbiyye-i Umumiye'ye ilişkin maddeler yer almıştır. Bu da başta Mustafa Kemal olmak üzere kurucu kadroların dinî ve askerî alanı aynı anda siyasetin dışına ve (en azından o dönem için) siyasetin emrine koymak konusundaki kararlılığını göstermektedir. Kanunun 9. maddesine bakıldığında; *“Reisicumhura niyabeten ordunun hazaarda emr-ü kumandasına memur en yüksek makam-ı askerî olmak üzere Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti tesis olunmuştur. Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Reisi vazâifinde müstakildir.”* Bu madde, kritik bir hamle olarak değerlendirilmektedir. Zira ordunun doğrudan siyasi alanla irtibatı kesilmiş ve sonraki madde olan 10. maddede atanma şekli başvekilin inhası ve reisicumhurun tasdiki şartına bağlanmıştır. Ayrıca 12. Madde *“Türkiye Büyük Millet Meclisi muvacehesinde umum askerî bütçenin mes'uliyeti Müdafaa-i Milliye Vekiline aittir.”* ile ordunun bütçesi de o dönemin Savunma Bakanlığı kontrolüne verilmiştir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu incelendiğinde yine devrim niteliğinde çok önemli kararları içerdiği görülmektedir. Anılan kanunun ilk maddesinde *“Türkiye dâhilindeki bütün*

*müessesat-ı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaleti'ne merbuttur*” ifadesi Osmanlı Milletler Sistemi kaynaklı her milletin kendi eğitim sistemi, ayrıca her dinî yapının ve cemaat yapısının kendi eğitim sistemi gibi çoklu-çoğulcu eğitim sistemini ortadan kaldırılmış ve tek tip ve seküler bir eğitim modeline doğru yol alınmaya başlanmıştır. Zira ikinci madde *“Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaleti'ne devir ve raptedilmiştir”* ile de devlet kontrolü ve bizzat idaresi dışında (azınlıklar statüsü istisna olmak üzere) eğitim kurumu yasaklanmıştır. Ayrıca 4. maddede de ilahiyat fakülteleri ve din hizmetlerine ilişkin *“Maarif Vekaleti yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidemat-ı diniyyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.”* ifadelerine yer verilmiştir. Böylece, hidemat-ı dinîye (din hizmetleri) artık devletin, kamu hizmeti olarak gördüğü bir alan haline gelmiştir. Elbette ki burada amaç, dinin bir kamu hizmeti olarak sunulmasının temelinde, din alanı ile ilgili devlet-dışı aktörlerin gelişiminin önünü kesmek ve dinî alanı devlet kontrolüne koymak olmuştur.

Bu kanunlara bakıldığında dinî alanda devlet kontrolü dışında insan kaynağının yetiştirilmesine yönelik büyük set çekilmiş ve tüm okulların Maarif Vekâleti'ne<sup>84</sup> bağlanması suretiyle bir kontrol sahası ve laik siyasi sisteme uygun öğrenci yetiştirilmesi fırsatı sağlanmıştır. Bunun yanında vakıf işlerinin de yine bakanlık düzeyinden başbakana merbut bir genel müdürlüğe dönüşmesi bu alanların devlet bürokrasisi içerisinde diğer kamu hizmetleri gibi sunulmasını getirmiştir. İlâveten, ordu alanındaki düzenlemenin hemvakit oluşu da elbette ki tesadüfi değildir. Ordunun da siyaset alanıyla bağının kesilip bürokratik alana çektilmesi, laik devrimler önünde gelecek muhtemel setleri devre dışı bırakmış veya en azından devre dışı bırakılmasına etki etmiştir.

Devletin laiklik ilkesine rağmen dinî alanı bırakmayıp kontrolüne almaya çalışmasında en önemli etkenin, dinin siyasi ve sosyal anlamda önemli bir nüfuz aracı olması potansiyeliydi. Bu durum her ne kadar sezaropapizmin cumhuriyete uyarlanması şeklinde görülebilse de dinin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarılması ve söylemsel olarak dinin merkezî rolünün kaldırılması cumhuriyet dönemini imparatorluk

<sup>84</sup> Bugünkü Millî Eğitim Bakanlığı'na denk yapılanma.



döneminden önemli bir şekilde ayrıştırmıştır. Ayrıca, daha 3 Mart 1924 tarihinde hilafetin TBMM eliyle kaldırılması, kanunun kabulünü müteakip ciddi bir muhalefet cereyanı oluşturmuş ve bu cereyanların ileride daha farklı boyutlara geçmesinin de önüne geçilmek istenmiştir. Bundan ötürü dinî alan devlet dışı aktörlere bırakılmak istenmemiş ve devlet, dini kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Bunun da sonucu olarak devlet ile toplumsal gruplar arasında gerginlik ile bir mesafe oluşmuş (Mardin, 1983) ve bu da reaksiyoner anlamda ÇİSH'lere, sonraki dönemlerde kitleleri mobilize etme yönünde önemli bir manevra alanı sağlamıştır. Mardin, devletin (ki *merkez* olarak ifade eder) katı laiklik politikalarına karşı İslami değerlere bağlı kalan geniş halk kitlelerinin (ki *çevre* olarak ifade eder) mevcudiyetini (Mardin, 1983)<sup>85</sup> belirtir.

### 2.2.2. Modern-Seküler Diğer İnkılaplar

Modern-seküler devlet ve toplum yapısı oluşturma yönündeki en önemli konular, şüphesiz yukarıda ifade edilen Hilafetin Kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Kanunu'dur. Modern-seküler toplum oluşturma yönünde önemli diğer inkılaplar, büyük ölçüde tamamlayıcı ve büyük ölçüde Türkiye toplumunu Avrupa toplumları ile benzer görünüme sokmaya çalışan inkılaplardır. Bunlar arasında en dikkat çeken konular, o dönemde Şapka Kanunu, Harf inkılabı olarak bilinen Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun, Takvim Saat ve Ölçülerde Değişiklik Yapılması Kanunu ve Soyadı Kanunudur. Bu dönemde çıkarılan bazı kanunlar direkt olarak bir inkılap adıyla anılmasa da toplumda derin etkilere sahip olmuştur. Genel olarak hukuk inkılabı da denebilecek bu inkılaplar arasında Kanunu Medeni'ye özel olarak yer vermek gerekecektir. Aşağıda açıklanacağı üzere Türkiye'de kabul edilen Kanunu Medeni, hem dinî yargı alanının ortadan kaldırılması hem de toplumun uzun vadeli olarak Avrupa toplumları ile yaşam tarzında ve hukuki muamelatta benzeşmesini sağlamıştır. Bu araştırma kapsamındaki Mısır ve İran örneklerine bakıldığında, ulema veya dinî sınıf olarak adlandırılacak kesimlerin, modern devlet inşa süreçlerinde dışarıda tutulmadığı görülmüştür. Bunun da en önemli ve temel sebeplerinden biri, aşağıda açıklanacağı üzere, toplumun

---

<sup>85</sup> Mardin, İslam'ın merkez-çevre eksenindeki analizinde çevrede yer aldığını ve çevredeki muhalefet için önemli bir referans kaynağı olduğunu ifade eder. Söz gelimi, 1946-1950 seçimleri de katı laiklik anlayışına karşı çevrenin tepkisi olarak belirtilmiştir.

gündelik yaşamını etkileyen haklar, kişiler, aile, miras gibi temel hukuk alanına ilişkin diğer iki devlette kopuş olmaması olmuştur.

Modern-seküler toplum oluşturma yönündeki inkılaplar incelenirse Şapka Kanunu olarak bilinen Şapka İktibas Hakkında Kanun 28 Kasım 1925 tarih ve 230 sayılı Resmi Ceride’de yayımlanmıştır (Resmi Ceride, 1925). Buna göre “*Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idare-i umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilûmum müessesata mensub memurin ve müstahdemin Türk Milleti’nin iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumî serpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını Hükümet men’eder.*” Bu kanun ile beraber kılık kıyafet alanında da İslam toplumu görüntüsünden Batı toplumu görüntüsüne doğru toplumun dönüştürülmesi amaçlanmıştır.

Bir diğer önemli kanun Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişi sağlayan literatürde *Harf İnkılabı* olarak bilinen 31 Ekim 1928 tarihinde kanun tasarısı olarak sunulan (Devlet Arşivleri, 1928)<sup>86</sup> 11 Kasım 1928 tarih ve 1353 sayılı “Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun” olmuştur (Resmi Gazete, 1928)<sup>87</sup>. Anılan kanunun 1. Maddesine göre “*Şimdiye kadar Türkçeyi yazmak için kullanılan Arap harfleri yerine Latin esasından alınan ve merbut cetvelde şekilleri gösterilen harfler (Türk harfleri) unvan ve hukuku ile kabul edilmiştir.*” denmekte, ikinci maddesinde de “*Bu Kanunun neşri tarihinden itibaren Devletin bütün daire ve müesseselerinde ve bilcümle şirket, cemiyet ve hususi müesseselerde Türk harfleriyle yazılmış olan yazıların kabulü ve muameleye konulması mecburidir.*” ifadesi kullanılmaktadır. Maddelerden de anlaşılacağı üzere artık Latin harfleri mecburi tutulmuş ve geçmiş ile yazılı lengüistik bağ, büyük ölçüde koparılıp Batıya eklemlemeye çalışılmıştır. Anılan kanunun 3. Maddesine göre<sup>88</sup> devlet kurumları 1 Kanunusani (Ocak) 1929 tarihi itibarıyla Latin alfabesine geçmiş ve haziran iptidasına (başına) kadar da her türlü resmi işlemin Latin

<sup>86</sup> “Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkında kanun tasarısı.”, *Devlet Arşivleri*, 1928, Link için: <https://cuq.in/RYDT>. Erişim Tarihi: 18/10/2020.

<sup>87</sup> “Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun”, 01 Kasım 1928, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1353.pdf>. Erişim Tarihi: 18/10/2020.

<sup>88</sup> 3. Madde: “*Devlet dairelerinin her birinde Türk harflerinin Devlet muamalatına tatbiki tarihi 1929 Kanunusanisinin birinci gününü geçemez. Şu kadar ki evrakı tahkikiye ve fezlekelerinin ve ilamların ve matbu muamelat cetvel ve defterlerinin 1929 Haziran iptidasına kadar eski usulde yazılması caizdir. Verilecek tapu kayıtları ve senetleri ve nüfus ve evlenme cüzdanları ve kayıtları ve askeri hüviyet ve terhis cüzdanları 1929 Haziranı iptidasından itibaren Türk harfleriyle yazılacaktır*”

alfabesine geçişi öngörülmüştür. Bundan sonra dilde sadeleşme eğilimleri artmış ve kullanılan kelimeler düzeyinde de kademeli olarak “öz Türkçe” kelimelerin kullanımı teşvik edilmiştir.

Takvim Saat ve Ölçülerde Değişiklik Yapılması Kanunu, Osmanlı dönemi sonrası toplumda tek tip ve Batılı bir toplumsal yapı için önemli addedilen inkılaplar arasında görülmüştür. Osmanlı döneminde saat, takvim ve ölçüler Avrupa’da kullanılanlardan farklı olduğundan cumhuriyetin kurucu kadroları, Avrupa ile benzeşen bir toplumun önünde bu konuyu bir engel görmüş ve ayrıca ülke yönünün Batı dünyası olması sebebiyle de ticari ve sosyal faaliyetlerde bu durum cumhuriyetin aleyhine değerlendirilmiştir. Bu minvalde, öncelikle 26 Aralık 1925’te çıkarılan bir kanunla Hicri ve Rumi takvimlerin yerine Miladi takvim kabul edilmiş ve 1 Ocak 1926 tarihi itibarıyla de miladi takvim yürürlüğe girmiştir. Bunun yanında saatlere de düzenleme getirilmiş ve Batı dünyasının kullandığı biçimde bir gün 24 saat olacak şekilde düzenleme yapılmıştır. Yine bu kapsamda, 1928 yılında gerçekleştirilen bir düzenleme ile milletlerarası rakamlar kabul edilmiş ve 1931 yılında kabul edilen bir kanunla Osmanlı döneminde kullanılan ağırlık ve uzunluk ölçüleri değiştirilmiştir. Böylece arşın, endaze, okka vs. ölçü birimleri kaldırılarak yerlerine uzunluk ölçüsü olarak metre, ağırlık ölçüsü olarak da kilo kabul edilmiştir (MEB, 2021)<sup>89</sup>. Bunun yanında 1935 yılında çıkarılan bir kanun ile millî bayramlar ve tatil günlerine de düzenleme getirilmiştir. Bunun neticesinde cuma günü tatil olmaktan çıkarılmış ve yine Batı toplumları benzeri hafta sonu tatili cumartesi-pazar günlerine çekilmiştir. Böylece toplumsal ve gündelik hayat alanında da Batılı toplumlar ile benzer zaman ve ölçü birimlerine geçilmiştir.

Soyadı Kanunu, geleneksel anlamda baba adları (tekil *cedd*, çoğul *ecdad*) üzerinden isimlendirilen ve tanınan bireylerin yeni bir soyadı kanunu ile Batılı toplumlar benzeri adlandırılmasını yürürlüğe koymuştur. Bu kapsamda, isimlerin önünde kullanılan sıfatların da önüne geçilmiştir. 2 Temmuz 1934 tarihli Resmî Gazete’ye bakıldığında birinci maddede “*her Türk öz adından başka soy adını da taşımağa mecburdur*”, ikinci maddede “*söyleyişte, yazışta, imzada öz at önde, soy adı sonda kullanılır*” ve üçüncü maddede “*rütbe ve memuriyet, aşiret ve yabancı ırk ve millet isimleriyle umumi edeplere*

<sup>89</sup> “Takvim, Saat ve Ölçülerde Değişiklik”. Link için: <https://cuq.in/EEiD>. Erişim Tarihi 07/09/2021.

*uygun olmıyan veya iğrenç ve gülünç olan soy adları kullanılamaz”* (Soyadı Kanunu, 1934) denmektedir. Böylece söyleyişte Batılı tarzı kullanılan isim soy isim sistemine geçilmiş ve Osmanlı döneminden kalan rütbe, sıfat ve/veya toplumsal sınıf çağrışımı yapan isimlendirmelerin önüne geçilmiştir. Bunun elbette ki en önemli sonuçlarından biri, dinî sınıf olarak adlandırılabilir toplumsal gruplarda alışlagelen birtakım sıfatların (şeyh, derviş, mürşit, hacı, molla vs.) artık herhangi bir şekilde resmî bir sıfatla kullanımının tedavülden kaldırılması olmuştur.

Yukarıda belirtilenlerin yanı sıra cumhuriyetin kuruluşunda en önemli inkılaplar arasında hukuk alanında yapılan inkılaplar gösterilebilir. Özellikle uzun vadeli toplumsal etkilerine bakıldığında hukuk alanındaki inkılapların Türkiye toplumunun dönüşümü ve laik-seküler yapıyla entegre olmasında büyük bir paya sahip olduğu söylenebilir. Bu kapsamda Türk Kanunu Medenisi ve onun tamamlayıcı cüzü niteliğindeki Borçlar Kanunu'nun çok kritik bir öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir. Zira cumhuriyet dönemi Türkiyesinin toplumsal olarak Mısır ve İran'dan ayrılan en önemli yanlarından biri, toplumsal hayatın hukukla düzenlenmesi yönünde atılan bu adımlar olacağı görülecektir.

Cumhuriyet kurulduğunda çoklu imparatorluk kimliğinden tekli ulus kimliğine geçiş öncelikli konular olmuştur. Bu kapsamda cumhuriyet fikrinin öncelikle oturtulması ve tek tipli bir toplumsal yapı için sekülerleşme (laiklik) yolunda önemli adımlar atılması elzem görülmüştür. Hukuk alanında atılan adımların bu doğrultuda atıldığı gözlemlenmektedir. Bunun da temel gayesinin ümmet anlayışının kırılarak bir Türk ulus devlet anlayışının Batılı ve çağdaş anlamda oluşturulması esası yer almıştır. Öte yandan hukuk alanındaki reformların (her ne kadar iç gelişmelerin daha belirleyici olduğu düşünülse de) dışsal yönünün de olduğunu belirtmek gerekir (Ertan, 1999: 751-752). Zira Lozan görüşmelerinde kapitülasyonlarda ve özellikle de adli kapitülasyonlar konusunda Batılı devletler imtiyazlarını kaybetmek istememiştir. Yeni kurulan (henüz cumhuriyet ilan edilmese de) devletin Batılı ülkelere hukuk reformu konusunda güvence vermek zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda Türkiye'nin Lozan Konferansı'nı müteakip beş yıl içinde mevzuat yapısını o günün koşullarına uygun şekilde düzenlemesi ve yargı konusunda Batılı ülkelerin düzeyine geçmesi gerekmektedir (Soysal, 1983: 194-195; Ertan, 1999: 751).

Hukuk alanındaki inkıpların Şer'îye Mahkemelerinin Kaldırılması ve Yeni Mahkemeler Teşkilatının Kurulması Kanunu (8 Nisan 1924) ile başladığını belirtmek gerekir. Böylece dinî alanın yargı alanından el çektiği görülmektedir. Bu sürecin en kritik hukuki devriminin Türk Kanun-u Medenisinin İsviçre'den iktibas edilerek kabul edilmesi (17 Şubat 1926)<sup>90</sup> ve sonrasında bu kanunun tamamlayıcısı olarak Borçlar Kanunu'nun da 22 Nisan 1926 tarihinde kabul edilerek devamında Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmesi olmuştur<sup>91</sup>.

Yukarıda da değinilen Medeni Kanun ile gelen en önemli maddelere bakıldığında 8. Maddede belirtilen *“Her şahıs medeni haklardan istifade eder. Binaenaleyh kanun dairesinde haklara ve borçlara ehil olmakta herkes müsavidir.”* ibaresi ile kadın erkek eşitliği yönünde önemli bir adım atılmış, toplumsal altyapı içerisinde kadın-erkek eşitliğine dönük bu madde, daha sonrasında siyasal haklar olarak tarif edilen aktif katılım hakları konusunda önemli gelişmeler sağlamıştır<sup>92</sup>. Yine Medeni Kanun'un 97. Maddesi *“birbiriyle evlenecek erkek ve kadın, evlenme kararlarını, belediye reisine veya reisin evlenme işlerine memur ettiği belediye dairesindeki vekiline ve köylerde ihtiyar heyetine beyan edince, bu karar ilan olunur.”* ile resmi nikâh zorunluluğu gelmiş ve 93. Madde ile *“Tekrar evlenmek isteyen kimse, vefat veya boşanma ile yahut butlan hükmü ile evliliğinin zail olduğunu ispata mecburdur.”* ibaresi ile çok evliliğin resmî olarak önüne geçilmiştir. Böylece İslam hukukunun bir erkeğin dört kadın ile evlenebilmesine cevaz veren hükmü de kaldırılmıştır. Ayrıca Medeni Kanun'un şahitlikle ilgili çeşitli (evlenme merasimi ile ilgili 108., resmi vasiyet ile ilgili 479., işhat ve şahitlerin vazifesi ile ilgili 481. vs.) maddelerde kadın ve erkek ayrımı gösterilmeksizin bu konularda kadın-erkek eşitliği getirilmiştir. Medeni Kanun'un getirdiği bu ve benzeri birçok hüküm ile kişilik, haklar, evlilik, boşanma, miras gibi çok temel toplumsal konularda Türkiye toplumunun dinî temelli bir yapıdan resmî olarak çıkarılıp Avrupa'nın kendi döneminde en gelişkin medeni kanunu olarak kabul edilen

<sup>90</sup> Kanun metninin tam haline şu link ile erişilebilir: (Türk Kanunu Medenisi, 1926). Şu linkten erişilebilir: <https://www.lexpera.com.tr/mevzuat/kanunlar/turk-kanunu-medenisi-743> Erişim tarihi 07/09/2021.

<sup>91</sup>Borçlar Kanunu'nun metnine şu linkten erişilebilir: (Borçlar Kanunu, 1926). Şu linkten erişilebilir: <http://www.sigortatahkim.org.tr/files/818.pdf> Erişim Tarihi: 07 Eylül 2021. Almanya'da Medeni ve Borçlar Kanunu düzenlemeleri aynı kanun çatısı altında iken İsviçre'de iki ayrı kanun olarak yayımlanmıştır. Türkiye'de de İsviçre usulü takip edilerek Medeni Kanun ve Borçlar Kanunu ayrı kanunlar olarak yayımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için: (Dural-Sarı, 2020: 23-24).

<sup>92</sup> Kadın erkek eşitliği konusunda Medeni Kanun'da yer alan hükümler ile tarihi seyrine ilişkin ayrıntılı bir çalışma için: (Yüksel, 2014: 174-200).

İsviçre Medeni Kanunu'nun iktibas edilmesi suretiyle<sup>93</sup>, modern-seküler inkılapların toplum içinde İran ve Mısır'a göre daha fazla kökleşmesi sağlanmıştır. Çoğunlukla siyasal konular daha fazla öne çıkarılsa da toplumun gündelik hayat ve muamelatının en temelinde yer alan ilişkileri düzenleyen Medeni Kanun (ve dolayısıyla Borçlar Kanunu) sebebiyle dinî referanslı yapıların kurumsal olarak gündelik hayat ve muamelata dahil azaltılmıştır. Bunun elbette ki ÇİSH'lerin devlet ve toplum yapısına etkisi ile yine devlet ve toplum yapısının ÇİSH'lere etkisi açısından önemli bir belirleyiciliği olacaktır<sup>94</sup>.

### 2.2.3. Hilafetin Kaldırılması ve Dinî Eksendeki Reaksiyonlar

Cumhuriyetin kurucu kadrolarına yönelik dinî referanslı muhalefet henüz cumhuriyet kurulmadan önce de kendini göstermiş ve hilafet kurumuna yakın çevreler ile gerginliğin, özellikle devlet başkanlığı makamını kimin temsil ettiği sorusu ekseninde yer yer çıktığı görülmüştür. Hilafetin kaldırılması ve laiklik eksenindeki inkılaplar ile birlikte, cumhuriyetin kurucu kadroları ile dinî temelli muhalefet arasındaki fay hattının keskinleştiği görülür. Bu anlamda 1924 yılından başlayarak laiklik doğrultusunda atılan adımlar keskinleşmiş ve 1930'dan sonra da dinî referanslı muhalefet, özellikle cemaat ve tarikatlar eliyle büyük oranda yer altına çekilmiştir.

<sup>93</sup> Konuya ilişkin Roma Hukuku'nun etkisi üzerinden değerlendirme yapılmaktadır. Buna göre Alman Medeni Hukuku üzerinde Roma-Germen geleneğinin büyük etkisinin görüldüğü, bu yüzden Roma Hukuku'nun Alman Medeni Hukuku üzerinde büyük etkiye sahip olduğu kabul edilir. Bunun da en önemli sebeplerinden biri olarak tarihselci ekolün Alman Hukuk sistemi üzerindeki etkisi ile Almanya'nın tarihsel gelişiminde Roma Hukuku'nun etkisi olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan, İsviçre Medeni Hukuku, farklı kanton ve bölgelerden oluşan İsviçre'de dönemin şartlarına uygun olarak en modern ve en güncel şekilde geliştirilmiştir. Bu geliştirilen medeni kanun, bütün kantonlara hitap edecek şekilde ve "halkçı" bir şekilde herkesin anlayabileceği şekilde hazırlandığından yenilikçi bir kanun olarak görülmüştür. Türkiye'nin İsviçre'yi örnek alması konusunda elbette ki farklı görüşler vardır. Ancak güncel ve yenilikçi yönünün önde olduğuna yönelik görüşler büyük oranda kabul görmektedir. Ayrıntılı bilgi için: (Dural-Sarı, 2020: 22-25).

<sup>94</sup> Hukuk alanında ayrıca Ceza Kanunu (1926, İtalya'dan iktibas), Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu (1927, İsviçre'den iktibas), Ticaret Kanunu (1928, Almanya'dan iktibas), Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu (1929, Almanya'dan iktibas), İcra ve İflas Kanunu (1932, İsviçre'den iktibas) Avrupa örnek alınarak iktibas edilmiştir. Ayrıca İdari yargı alanında derli toplu bir kanun kitabı olmasa da yani kodifiye edilmiş bir hukuk alanı olmasa da idare hukukuna hâkim ilkeler konusunda Fransa örnek alınmıştır. Tüm bunlar dikkate alındığında hem özel hukuk hem de kamu hukuku alanı, farklı ülke örnekleri dikkate alınarak Türkiye'deki hukuk sistemi, Osmanlı geçmişiyle koparılmıştır. Bunun da doğrudan ve dolaylı sonuçları neticesinde Türkiye'nin Mısır ve İran örneklerine nazaran Avrupa toplumları ile en azından kurallar bazında daha fazla yakınlaşması sonucunu doğurmuştur.

1924 yılında Halifeliğin Kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şer'îye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılması laiklik yolunda atılan radikal kararlar olarak ifade edilmişti. Bu gelişmelerden sonra günümüze kadar Türkiye'de laik devlet yapısı varlığını sürdürmüştür. Öte yandan laikleşme yolunda atılan bu adımlara karşı dinî eksenli önemli reaksiyonlar gelişmiştir. Bunlar arasında şüphesiz en önemlisi Şeyh Said İsyanı (13 Şubat 1925) olmuştur.

Şeyh Said İsyanı, hilafetin kaldırılmasından kısa bir süre sonra hazırlığı başlayan önemli bir isyan olarak tarihe geçmiştir. Şeyh Said İsyanı, dönemin resmî devlet kayıtlarında ve sonraki dönemde gelişen resmî tarih yazımında hem hilafeti geri getirmek isteyen “irticai” hem de bir Kürdistan kurmak isteyen “Kürtçü” bir ayaklanma olarak belirtilmiştir. Bunun en açık göstergeleri dönemin Başvekili Ali Fethi Bey'in Meclis konuşmalarında görülebilmektedir. Şeyh Said İsyanı ile ilgili yaptığı *Şark vilâyetlerinden bazılarında bir ay müddetle İdarei Örfiye*<sup>95</sup> ilân olunduğuna dair *Başvekâlet tezkeresine dair konuşmanın bir bölümünde* (25 Şubat 1925 tarihinde):

*“Diğer bir vesikada, alınan raporlardan birinde deniyor ki; hadise Padişahlık, Hilâfet, Şeriat, Abdülhamid'in oğullarından birinin saltanatını temin gibi irticakâr bir propaganda pûşidesi altında Kürtçülüktür ve umumî olarak kabul edilebilir. Ancak bu, umumiyet içinde fîliyat Piran'da vakitsizce infilâk ettiği için, kuvvetsiz bulunan Piran, Lice, Genç muhiti havzasına mahsur kalmıştır. Halen Lice ve Piran hattının az Cenubu ve Genc'e kadar imtidat eden Şimali - arz ettiğim propaganda levsine fîilen kapılmış gibidir - kuvvet bulunan menatıkta ise maruz propagandanın yalnız kavliyatı mesmudur ve fakat mütemediyen ötede beride dolaştıkları işitilen ve kanunen tutulamayan Kürtçü tanınmış zevat tarafından fîliyata teşvik vardır. Bu rapor onyedinci Şubat tarihi ile gelmiştir. Bundan mada, Diyarbekir'de isyan harekâtı ile alâkadar olduğu anlaşılan bazı anasırın, ondokuz Şubat gününde Hükümet konağı civarında ve fırka karargâhı civarına iki adet el yazısı ile yazılmış beyanname yapıştırmışlardır. Bu beyannamelerde Gazi Paşa aleyhinde, Ordu aleyhinde ve bilhassa zabitan aleyhinde ve paşalar aleyhinde, memurini Devlet aleyhinde birtakım kerih*

<sup>95</sup> Sıkı Yönetim.

ve ağza alınmıyacak elfazı tahkiriye ve eracıf yazılmıştır” (TBMM Zabıt Ceridesi, 1925: 307-308)<sup>96</sup>.

denmektedir. Başvekilin konuşmasına bakıldığında isyanın hem Kürtçü saikle hem de hilafeti geri getirmek maksatlı geliştiği belirtilmektedir. Ayrıca bu isyan, Arnavutluk İsyanı ile 31 Mart Vak’asına benzetilerek sunulmuştur. Başvekil, yaptığı konuşmanın devamında:

*“Efendiler! Öteden beri zavallı Türk Milletinin başına gelmiş olan birçok felâketler, daima aynı silâhı, aynı vesaiti istimal eylemek üzere vaki olmuştur. (Pek doğru sesleri.) Bu vekayii zikretmek için şimdi ne benim hâtıram, ne de sizin vaktiniz müsaittir. Ancak en yakın ve en şayanı dikkat olan vakayiden, meselâ Balkan Muharebesine tekaddüm eden Arnavutluk isyanından, ondan evvelki otuzbir Mart vakasından bahsedeceğim. Bu vakalarda kullanılmış olan vesait ve tesvilâtın, bugünkü hareketi isyaniyede aynen zuhur eylediğini pişi em'ana almamız. Efendiler! O zaman da şeriat mahvolmuştur, din mahvolmuştur, şu zat veya bu zat dini yıkmak üzeredir. Ey ahali ne duruyorsunuz? Kalkınız!.. Diyerek zavallı ahaliyi kaldırmışlar, vatan aleyhine hareket ettirmişler ve hatta din aleyhine hareket ettirmişlerdir. Efendiler! Gerek otuzbir Mart vakasının, gerekse Arnavutluk isyanının Türk Milletine, Türk vatanına vurduğu mühim darbelerden Türk Cumhuriyetini vikaye etmek için, Hükümetiniz her türlü tedabiri almaya azm eylemiştir. (Bravo sesleri, alkışlar.) Hiçbir zaman böyle manasız tesvilât ile, halkın millet ve vatan aleyhine kıyamına müsaade etmiyecek ve kıyamın müşevvikleri, müsebbipleri en ağır cezalarla, memleketin selâmeti namına tecziye ve tenkil olunacaktır. (Alkışlar) ittihaz ettiğimiz tedabiri askeriye, yakında göreceksiniz, hüsnü tesiratını derhal gösterecektir, (inşallah sesleri) Fakat bu tedabiri askeriye ile müterafık olmak üzere, birtakım tedabiri siyasiye, tedabiri kanuniye dahi ittihaz etmek lâzımdır (Çok doğru, sesleri.)”* (TBMM Zabıt Ceridesi, 1925: 308).

<sup>96</sup> Şu linkten de erişilebilir:

<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014064.pdf> Erişim Tarihi: 09/09/2021.



Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere, her ne kadar açık bir milliyetçilik donesi kullanılsa da bu isyanın kategorize edileceği ve nasıl değerlendirileceği TBMM’de açıkça ifade edilmiştir. Bu konuşmanın ardından yapılan oylamada “müttefikân” İdare-i Örfiye ilan edilmiştir. Bundan sonra isyana şiddetli bir şekilde müdahale kararı çıkmıştır. Ayrıca İdare-i Örfiye ile birlikte Hıyanet-i Vataniye Kanunu da oylanmıştır<sup>97</sup>. Bu oylama ile *dinin siyasete alet edilmesinin önüne geçilecek* kanuni düzenleme yapılmıştır. Böylece, bundan sonra herhangi bir örgütlü dinî referanslı yapının açık bir şekilde devlet ve siyasete ilişkin açık beyan ve faaliyetlerinin önüne geçilmiştir.

Şeyh Said İsyanı sırasında Elazığ’ın kısa bir süreliğine de olsa devlet kontrolünden isyancı kontrolüne geçmesi ve isyanın hedef menzilinin neredeyse İran sınırlarına yaklaşması sebebiyle Ali Fethi Bey zor durumda kalmış ve istifa etmiştir (3 Mart 1925). İsyanı karşı sertlik yanlısı İsmet İnönü başvekil olarak hükümeti kurmuştur. Bundan sonra Takrir-i Sükûn ilanı ve İstiklal Mahkemeleri tesisinin ardından sert bir şekilde isyan bastırılmış ve kapsamı da geniş tutularak İstanbul ve Ankara’da muhalif olarak görülebilecek isim ve organlara karşı da kullanılmıştır. Bu kapsamda, örnekler verilecek olursa Ankara merkezli ulusal çapta yayın yapan *Hâkimiyet-i Milliye* ve İstanbul merkezli *Cumhuriyet* gazeteleri dışındaki gazeteler kapatıldı. Ayaklanmanın merkez noktasının şeriat-hilafet veya Kürtçü olduğu tartışmalarının ötesinde sonuçları itibariyle Kürt ve Kürtlük üzerine yönelik baskı alanı genişlemiş ve bir müddet sonra “Doğulu” tabiri ile beraber Kürt kimliğinin resmî kayıtlarda kullanılmasının önüne geçilmiştir. Öte yandan, Şeyh Said İsyanı, sonuçları itibarıyla dinî alanın toplumsal olarak görünmesini çok uzun bir süre engelleyecekti. Zaten kısa bir süre sonra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası da Şeyh Said İsyanı ile bir şekilde irtibatlandırılarak kapatılacaktı (3

<sup>97</sup> Konuya ilişkin dönemin Adliye Vekili Mahmut Esat Bey (İzmir) tarafından yapılan konuşmada “Efendim! Başvekil Beyefendi Hazretlerinin verdiği izahattan da anlaşılacağı veçhile, dini veya mukaddesatı diniyeyi siyasete alet ittihaz edenler hakkında, Adliye Vekâletiniz bir kanun izhar etti ve Başvekilî Celile tarafından Meclisi Âlinize takdim edildi ve bunun müstacelen müzakeresini teklif ve rica ediyorum.” denmektedir. Kanununun birinci maddesinde (esasen tek maddelik bir kanun, diğer iki madde uygulama tarihi ve merciine ilişkindir) “Dini veya mukaddesatı diniyeyi siyasi gayelere esas veya âlet ittihazı maksadıyla cemiyetler teşkili memnudur. Bu kabil cemiyetleri teşkil edenler veya bu cemiyetlere dahil olanlar haini vatan addolunur. Dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ittihaz ederek, şekli devleti tebdil ve tağyir veya emniyeti devleti ihlâl veya dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ittihaz ederek her ne suretle olursa olsun ahali arasına fesat ve nifak ilkası için gerek münferiden ve gerek müstemian kavli veya tahriri veyahut fiilî bir şekilde veya nutuk iradı veyahut neşriyat icrası suretiyle harekette bulunanlar kezalik haini vatan addolunur.” denerek din referanslı herhangi bir örgütlü yapı kanunen engellenmiş ve kamusal alanda örgütlü dinî-siyasi tüm yapıların önüne geçilmiştir. Daha fazla bilgi için TBMM’de Hıyanet-i Vataniye Kanunu görüşmelerine ilişkin: (TBMM Zabıt Ceridesi, 1925: 309-311).

Haziran 1925). Ne var ki konuya ilişkin herhangi net bir bağın kurulduğuna dair somut bir gerekçe de ortaya konamamıştır. Aslında, Şeyh Said İsyanı sonrası 1950'lere kadar, dinî muhalefet sindirilmiş ve yer altına çekilmiştir demek yanlış bir ifade olmasa gerektir. Yine vurgulamak gerekir ki Şeyh Said İsyanı'nın, ÇİSH kategorisinde ele alınabilecek bir hareket olmaktan öte, geleneksel yönleri ağır basan bir dinî hareket kategorisinde ele alınması daha doğru olacaktır. Cumhuriyetin kurucu kadrolarının laikliği siyasal zeminde uygulaması ve dine ilişkin herhangi bir söylemi olan siyasal yapıları kırmak için de bir nevi fırsat alanı yaratmıştır. Bunun en somut göstergesi olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması olarak gösterilebilir.

Şeyh Said İsyanı ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması sonrasında birçok çevre -özellikle de laikliğe mesafeli olanlar- tasfiye edilmiştir. Bunun yanında Ankara'da var olan güç çekişmesinde eski İTC üyeleri de dâhil tasfiye alanı genişlemiştir. Bakıldığında cumhuriyetin kurucu kadroları arasında yer alan isimler dahi tasfiye edilenler arasında yer almıştır. Özellikle 1926'daki İzmir Suikastı ve sonrasındaki yargılamalar ile bu tasfiye süreci üst seviyeye çıkmıştır. Bundan sonra 1927'ye kadar muhalif olabilecek herhangi bir yapılanmanın kalmadığı görülür. Bu arada 10 Nisan 1928 tarihinde, anayasanın 2. maddesindeki "*Türkiye Devleti'nin dini İslam'dır*" hükmü anayasadan çıkarılmış ve milletvekili yeminlerindeki "*vallahi*" kelimesi de "*namusum üzerine söz veririm*" biçiminde değiştirilmiştir. 1929 buhranından sonra toplumda başlayan birtakım hoşnutsuzların da gözlemlendiği ve ciddi bir iskân sorununun da olduğu İzmir'de görülen Menemen Olayı<sup>98</sup> dışarıda tutulursa artık laik devlete yönelik açık ve kitlesel tepkilerin sindirildiği görülmektedir. Zaten Şubat 1937'de bugün hala CHP'nin "altı ok"u olan ilkeler anayasaya eklenmiştir.

#### **2.2.4. Çok Partili Hayata Geçiş Aşamasında Din-Siyaset Alanına İlişkin Genel Değerlendirme**

Tek parti dönemi politikaları, II. Dünya Savaşı bitimine kadar katı laik/laikçi uygulamalarla sürmüştü ve II. Dünya Savaşı ortamının yarattığı şartlar ve içerideki

---

<sup>98</sup> Menemen olayının Nakşi bir tarikat tarafından çıkarıldığı ve laik siyasal sistemi hedef aldığı belirtilir. Geleneksel resmî tarih yazımında "irtica" isyanlar/tepkiler arasında gösterilir. Bu isyanın başlamasından hemen önce Serbest Cumhuriyet Fırkası da kendini feshetme kararı alır. Böylece çok partili hayata geçiş anlamında iki siyasi parti denemesinin "iki irticai isyan/teпки" kaynaklı başarısız olduğuna da vurgu yapılır.

siyasal, sosyo-ekonomik nedenler ve artan SSCB tehdidi nedeniyle çok partili bir siyasal hayata geçilmek durumunda kalınmıştır. Özellikle SSCB'nin Boğazları tartışmaya açması, Kars ve Ardahan vilayetlerinin yeniden SSCB'ye verilmesi gibi talepleri Türkiye'yi müttefik arayışına itmiş ve çok geçmeden bu müttefikler ABD ve onunla müttefik Batılı ülkeler olmuştur. Bu ülkelerin de Türkiye'den siyasi ve iktisadi öncelikli taleplerinden biri serbest piyasa şartları ve ona uygun siyasal ortamdır. II. Dünya Savaşı'nın bitmesinden önce yapılan San Francisco toplantısında Türkiye'nin, BM'ye (Birleşmiş Milletler) katılımcı (müstakbel) ülkelere çok partili hayata geçiş sözünü verdiği bilinmektedir (Akandere, 1998: 336-344). Türkiye'nin bu durumda önünde iki seçenek olduğu (Kongar, 1999: 158)<sup>99</sup> belirtilse de açıktır ki SSCB tehdidi karşısında başta ABD olmak üzere Batılı ülkelerin desteğine ihtiyacı belirgindi. Bu yüzden Türkiye özellikle Asya komşularına nazaran belirtilen iç ve dış sebeplerle görece demokratik bir sistemin alt yapısını atmış ve çok partili siyasal hayata geçme konusunda daha hızlı davranmıştır<sup>100</sup>.

1925 yılında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkaları kapatılmış/kapanmış ve ondan sonra II. Dünya Savaşı bitimine kadar Türkiye'de tek parti var olmuştur. Öte yandan CHP içinde “parti içi muhalefet” her zaman kendini göstermiş<sup>101</sup> ve muhalefet 1945 yılındaki Çiftçi Topraklandırma Kanunu ile ayrılmaya doğru yol almıştır. Daha sonra TBMM'deki bütçe görüşmeleri sürecindeki gerginlikler ve en son 7 Haziran 1945 tarihinde “Dörtlü Takrir”i Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Mehmet Fuat Köprülü imzalayarak CHP Grup Başkanlığına vermiş ve özetle demokrasiye geçilip meclisin hükümeti denetlemesini ve siyasi parti faaliyetlerinin de buna göre düzenlenmesini talep etmişlerdir. Bundan sonra CHP'deki parti içi muhalefet de yeni bir partiye doğru evrilmeye başlamıştır. Öte yandan beklenen çok partili siyasi hayatın ilk siyasi öncüsü Demokrat Parti (DP) olmamış ve ondan birkaç ay önce (24 Temmuz 1945) Nuri Demirağ başkanlığında Milli Kalkınma Partisi (MKP) CHP'den sonra siyasal hayatta varlığını sürdüren ikinci parti olmuştur. İstanbul merkezli bu parti o dönemde

<sup>99</sup> Kongar, Türkiye'nin önündeki bu iki seçeneği ya tek parti eliyle daha baskıcı bir otoriter bir yapıya dönüşmesi ile demokratikleşmesi gibi iki yolun bulunduğunu belirtir.

<sup>100</sup> Türkiye'de çok partili hayata geçişin sebepleri konusunda ayrıntılı bir araştırma için: (Uluç, 2020).

<sup>101</sup> Çok partili hayat öncesi CHP'deki Parti içi muhalefet için: (Özacun, 2013). Bu makalede konuyla ilgili kronolojik bir sıra inceleme yapılmış ve çok partili hayata geçiş esnasındaki ayrışma ile DP-CHP ayrışmasının temelleri o döneme götürülür.

kamuoyunda ses uyandırır da CHP'ye gerçek anlamda rakip olacak parti, kendi içinden çıkan ve Dörtlülük Takrir'e imza atan isimlerin kurduğu DP olmuştur.

II. Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından hükümetteki liberal eğilimli hava ülke içi siyasete yansımış ve 7 Ocak 1946 tarihinde DP kurulmuştur. DP, CHP'nin "altı ok"undan farklı bir program oluşturmamış ve ona alternatif bir yapı olarak da kendini tanımlamamıştır, bu konuda resmî herhangi bir söylemi olduğuna dair kayıt da en azından yapılan araştırmalar neticesinde görülmemiştir. Özellikle laiklik ilkesi ile çelişen herhangi bir (en azından söylem bazında) tutum da görülmemiştir. Bu yüzden, DP ile ÇİSH'ler arasında bir ilişki kurmak mümkün değildir. DP dönemi incelenirken de bu husus görülebilecektir. Öte yandan "dinî hoşgörü" ile "dinî referanslı" bazı cemaat ve tarikatlara CHP gibi müdahale etmemiş ve yer yer onlarla iş birliği yapabilmiştir.

DP'nin genel olarak dinsel yapılara yönelik tutumu bu çalışma kapsamında özel olarak üzerinde durulan konulardan olmaktadır. DP'nin daha kurulmadan önce İsmet İnönü ile Celal Bayar arasında görüşme gerçekleştiği ve ikilinin dış politika, eğitim ve laiklik alanlarına ilişkin anlaştığı bildirilmektedir (Toker, 1998: 80-81). Zira o dönemde din-devlet ilişkileri, ibadet hürriyeti ve laiklik çok konuşulan konular arasında yer almıştır (Kaçmazoğlu, 2012: 30).

DP, kurulduğu gün ilan ettiği programında Atatürk ilkelerine yer vermiş ve bu anlamda CHP'den belirgin bir farkla ortaya çıkmamıştır. DP'nin laiklik ve dine ilişkin yorumunu ifade ettiği programın 14. maddesi şöyledir:

*"Partimiz lâiyikliğı devletin siyasette, dinde hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması mânasında anlar ve lâiyikliğin din aleyhtarlığı şeklindeki yanlış tefsirini reddeder; din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır.*

*Gerek dini tedrisat meselesi ve gerekse din adamlarını yetiştirecek müesseseler hususunda mütehassıslar tarafından esaslı bir program hazırlanması zaruridir. Üniversite içinde yer alacak İlâhiyat Fakültesi ve*

*ilmî mahiyette mümasil müesseseler, Milli Eğitim Bakanlığının bu kabil müesseseleri gibi muhtar olmalıdırlar.*

*Dinin siyaset âleti olarak kullanılmasına, yurttaşlar arasında sevgi ve tesanüdü bozacak şekilde propaganda vasıtası yapılmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularını harekete getirmesine müsamaha olunmamalıdır.”(Tunaya, 1995: 663-664).*

DP'nin resmî duruşuna bakıldığında, laiklik ile din arasında bir tezat öngörmemekteydi. Sadece laiklik değil, Atatürk ilkeleri ile de bir zıtlık içerisinde olduğu söylenemez. Öte yandan, gündelik siyasal söylemde görece dine daha fazla dayanan ifade biçimleri olduğu söylenebilir. Özellikle Menderes'in dinî referanslı geniş kitleleri yanına çekmek için dine daha fazla dayanan bir söylem geliştirdiği ve dinî vaatler verdiği ifade edilir (Kaçmazoğlu, 2012: 68).

1946 yılı itibarıyla, Türkiye'de siyasal sistemde üç parti oluşmuş ve 21 Temmuz 1946 tarihinde genel seçim yapılmıştır. Seçim öncesi çıkarılan 4918 Sayılı Milletvekili Seçimi Kanunu ile iki dereceli olan seçim sistemi tek dereceli seçim sistemi olarak değiştirilmiş ve “açık oy, gizli sayım” prensibi benimsenmiştir. Ayrıca denetim yetkisi de yargı makamlarına değil, idari makamlara verilmiştir (Timur, 1991: 54; Tuncer, 2003: 168-169). Bundan ötürü günümüzde dahi bu seçim sonuçları üzerinden CHP'ye sert çıkışlar yapılabildiği görülmektedir.

1946 Genel Seçim sonuçları incelendiğinde CHP'nin %85,4 oy oranı ile 397 milletvekili, DP'nin %13,1 oy oranı ile 61 milletvekili ve Bağımsızlar %1,5 oy oranı ile 7 milletvekili çıkardığı görülür (TBMM, y.y.)<sup>102</sup>. O dönemde Bayar ve Menderes, bu seçimin uygulanışı üzerinden CHP'yi sert eleştirmiş ve bunun rövanşını da 1950'deki genel seçimlerde almaya çalışmıştır. 1946-1950 yıllarında, CHP'nin de eskisi kadar sert ve radikal şekilde toplumu dönüştürme odaklı olmadığı ve özellikle de katı laiklik uygulamasını gevşettiği görülse de geniş toplum kesimleri ve dinî referanslı yapılarla gerçek anlamda bir ilişki DP ile görülmüştür.

<sup>102</sup> Link için: [https://global.tbmm.gov.tr/docs/secim\\_sonuclari/secim3\\_tr.pdf](https://global.tbmm.gov.tr/docs/secim_sonuclari/secim3_tr.pdf). Erişim Tarihi: 23.09.2020. Bağımsız Milletvekillerinde 4 'ünün DP listesinde yer alarak seçilen milletvekilleri olduklarını belirtmekte fayda vardır. Diğer 3 milletvekili bağımsız milletvekilleridir.

CHP'nin katı laiklik uygulamalarını gevşetmeye dönük politikalarının 1947 yılında hızlandığı görülmektedir. CHP'nin bu yıl yapılan 7. Kurultay'ından laiklik konusuna yaklaşımında yumuşamaya gidilmiş ve dönemin hükümetine, Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda din dersi verilmesini ve din adamlarının da yetiştirilmesini içeren yetkiler verilmiştir. CHP'nin kendi içinden gelen baskılar neticesinde 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilip 13 Aralık 1925 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren 677 Sayılı Kanun ile uygulamaya konmuş Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması kapsamında kapatılan bazı türbeler de açılmıştır (Bozkurt, 2012: 222-224 içinde Kırkpınar, 2018: 351). Öte yandan, CHP'nin baskıcı yapısı gevşemelere rağmen kırılmış değildir. Bundan ötürü özellikle Arapça ezan konusunun hala bir sorun oluşu, din eğitimi konuları, dinî referanslı gruplara yönelik CHP'nin tutumu gibi konular sebebiyle<sup>103</sup> CHP ile din imajı arasında bir çatışma görünümü oluşmuştur. Öte yandan 1950 seçimleri öncesi döneme bakıldığında CHP ve DP'nin din-laiklik ilişkisi bağlamında belirgin bir farklılık görülmemektedir. Bu dönemde iki partinin de 1948'de kurulan ve Fahri Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak Paşa olan Millet Partisi'ne (MP) yönelik tutumları dikkate değerdir. Her iki parti de MP'nin irticai bir parti olabileceğinden kaygı duyarak ona zıt bir noktada konumlanmışlardır (Karpat, 2013: 306). Ayrıca o dönemde İslamcı olarak görülen *Sebilürreşad* dergisinden Eşref Edip CHP ve DP'ye ilişkin aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır.

*“[G]örülüyor ki CHP ile DP arasında esas itibariyle bir fark yoktur. Hatta DP'nin kullandığı lisan daha serttir. CHP'nin programında kanunların muasır medeniyete ilim ve fenlerin temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasından, bahis bulunduğu halde DP laikliği hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve serbest tefekküre karşı taassup duygularının harekete geçirilmesine de asla müsamaha olunmayacağını söyler. Laikliği ancak Moskova böyle telakki eder. Çünkü bu telakki tamamıyla dine cephe almaktır”* (Edip, 2005: 10)<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgilendirme ve örnekler için (Koçak, 2011).

<sup>104</sup> Link için: <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423870442.pdf>. Erişim Tarihi: 22.09.2020.

Öte yandan Eşref Edip, daha dindar gördüğü MP için olumlu ifadeler kullanmaktadır. Programında din işlerinin devlet işlerinden ayrılması, din eğitimi, aile eğitimi gibi konulara diğer iki parti yer vermediğinden bu durumu eleştiren Edip, MP'yi ise bu konulara yer verdiği için övmektedir (Edip, 2005; Nal, 2005). Bu anlamda DP de CHP gibi seküler bir parti şeklinde daha fazla algılanmıştır.

DP'nin bu dönemde Siyasal İslam veya ÇİSH olarak adlandırılabilir hareketlere yönelik herhangi bir ifadesine rastlamak pek mümkün değildir<sup>105</sup>. DP'nin 1949'daki 2. Büyük Kongresi'nde Parti Genel Başkanı Celal Bayar, özetle din hürriyetine vurgu yapıp memlekette *irticaa* tehlikesi olmadığını, *irticaanın* aleyhinde olduklarını, *irticaa* doğru beliren istidatların zamanında önlenmezse felaketin hazırlanacağını ifade etmiştir (Tunaya, 1995: 681).

### 2.3. DİNİ REFERANSLI HAREKETLERİN DEVLET YAPISI İÇİNE İLK GİRİŞLERİ VE ÇİSH'İN ÖRGÜTLENME ZEMİNİNİN OLUŞMASI

İslamcılığın ortaya çıktığı dönemden cumhuriyet dönemine, İslamcılığın etkisiyle oluşan kurumsal yenilenme arayışının gelişimine bakıldığında üç boyutun ön plana çıktığı ifade edilebilir: *1-Osmanlı'nın son döneminde siyasal sisteminde yaşanan meşruiyet bunalımını çözmek için İslami değerleri kullanarak kurumsal sistemi yeniden yorumlama çabası, 2-ilk çabanın tamamlayıcı unsuru olarak klasik kurumların restorasyonu üzerine inşa edilecek yeniden kurumsallaşma çabası, 3-Cumhuriyet rejimiyle birlikte yoğunlaşan kurumsal baskılardan kaynaklı gündeme gelen meşruiyet ve katılım krizini çözmek için yeni bir siyasal kurumsallaşma arayışı* (Özcan, 2022: 384). Bu minvalde, 3. Maddede belirtilen meşruiyet ve katılım krizini çözüme yolundaki ilk adımların çok partili hayat ile özellikle de DP iktidarı ile somutlaşmaya başladığı görülür.

Türkiye'de çok partili hayata geçiş siyasi, iktisadi ve toplumsal anlamda önemli dönüşümlerin kapısını açmıştır. Siyasal anlamda, cumhuriyetin kurucu partisi

<sup>105</sup> Bu dönemde, bu araştırma kapsamında ele alınan Millî Görüş benzeri bir yapılanma olmadığından DP'nin Türkiye açısından böyle bir değerlendirmesi de haliyle mümkün olmamıştır. Yine de genel olarak din – siyaset ilişkisine dair, laikliğe ilişkin söylemler dışında sistematik karşıtlık veya taraftarlığın olduğu söylenemez. Karşıtlık anlamında irtica kavramına özel vurgu gözlenmektedir. Bunun sebebi olarak laiklik ilkesine bağlılığın vurgulanması düşüncesi yattığı söylenebilir.

muhalefette kalmış ve *İkinci Adam* İsmet İnönü artık sıradan bir vekil olarak TBMM kürsüsünde oturmuştur. Demokrat Partili yeni Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve Başbakan Adnan Menderes, savundukları görece liberal ve Batı eksenli politikalarını süratle uygulamaya başlamış ve CHP döneminde dışlanan dinî referanslı kesimleri de sisteme *yumuşak* bir şekilde dâhil etme gayretine girmiştir. Bu manada en dikkat çeken hususlar, devletçi ekonomiden serbest piyasa ekonomisine geçişin hızlanması ile beraber (önceki döneme göre yumuşatılmış) laikliğin uygulanması konuları olmuştur. Zira DP, siyasal katılım alanını genişleterek iktidar paydaşlarını arttırmak ve iktidarını sağlamlaştırmak amacı taşımaktaydı. Bu meyanda geleneksel değerleri temsil eden toplumsal grupları, uzlaşma yönünde eğilim göstererek demokratikleşme sürecini sistem dışı kalan grupların sisteme entegrasyonu biçiminde uygulamaya çalışmıştır. Bu yüzden radikal laiklik anlayışından ılımlı laiklik anlayışına doğru belirgin bir dönüşüm çabasına girmiş ve bu durumun sonucu olarak İslam'ın toplumsal düzeyde canlanıp görünür olduğu gözlemlenmiştir (Reed, 1952: 267-282).

14 Mayıs 1950 seçimleri seçim sonuçlarına gelinirse cumhuriyeti kuran partinin muhalefete düşmesi ile sonuçlanması en dikkat çekici durum olmuştur. Seçim sonuçlarına göre DP %55,2 oy oranı ile 416 milletvekili, CHP %39,6 oy oranı 69 milletvekili, Millet Partisi (MP) %4,6 oy oranı ile 1 milletvekili ve Bağımsızlar %0,6 oy oranı ile 1 milletvekili çıkarmıştır<sup>106</sup>. 14 Mayıs seçimleri sonrası toplumsal düzeyde İslam'ın canlanıp görünür olmasıyla beraber dinsel örgütlenme ve faaliyet alanı da hareketlenmeye başlamıştır. Ezanın zorunlu olarak Arapça okutulması, iletişim araçlarında dinî program ve yazılara yer verilmeye başlanması, o dönemlerde eser veren bazı Batılı düşünürlerce Türkiye'deki İslamcı hareketlerde bir uyanışın başladığına dair yorumları da beraberinde getirmiştir (Lewis, 1952; Reed, 1952)<sup>107</sup>. Bunda DP'nin dinî referanslı gruplar veya hareketler ile barışık olmasından da öte ÇİSH veya siyasal

---

106 Elbette ki alınan oy oranlarına karşılık TBMM'deki düzensiz dağılımın temelinde liste usulü çoğunluk sistemi yatmaktadır. 14 Mayıs 1950 seçimlerine giderken 5545 sayılı kanun 16 Şubat 1950 tarihinde çıkarılmış ve bu yasa da Liste Usulü Çoğunluk Sistemini benimsemiştir. 1946'daki seçimden farklı "gizli oy açık sayım" ilkesi gereğince yapılmış ve idari denetim yerine adli denetim ilkesi gelmiştir. Öte yandan bir seçim çevresinde birinci olan partinin tüm vekilleri alması sebebiyle vekil sayısı ve oy oranları arasında dengeli bir dağılım olmamıştır. Yani bu seçim sisteminin doğal bir sonucu olmuştur.

107 Lewis ve Reed, Türkiye'deki bu yeni siyasal atmosferin bir İslami uyanış alanı da yaratabileceğini belirtmiştir.



İslam üzerine araştırma yapan düşünürlerin İslam'ın siyasal alan açan potansiyeline yönelik yaptığı vurgu olduğu düşünülmektedir.

Tek partili dönem uygulamalarından rahatsız olan ve özellikle de geleneksel-dinsel bağları güçlü olan geniş kitlelerin DP'ye teveccüh gösterdiği bilinmektedir. Bunun da en önemli sebepleri olarak dinsel alana yönelik DP'nin vaatleri ve yine dinî referanslı gruplarla DP'nin kurduğu ilişki olarak gösterilebilir. Bu dönemde, özellikle de Said-i Nursi önderliğinde geniş bir ağ yakalayan Nurcular veya Risale-i Nur Talebeleri olarak adlandırılan cemaat, DP'ye destek vermekteydi. Bunun üzerine CHP de iktidarın bir ayağının Said-i Nursi'ye dayandığını belirtmiştir (Dağı, 1998: 187). Cemaat ve/veya tarikat yapılarının ötesinde DP'nin kitle desteğinin altında, CHP'nin tek parti döneminden kalma uygulamalar ile laisist politikaların uygulayıcısı rolüne devam etmesi ve seçmeni şekillendirici vasıfla anılmasına karşılık DP'nin “tabanın sesine kulak vermesi” sonucu DP, CHP'ye göre geleneksel ve dinî değerlerle barışık olarak bu ekseninde devlet/toplum ilişkisi geliştirmiştir (Dağı, 1998: 187). Nitekim başka bir geniş tabanlı cemaat olmaya giden Süleymancılar, mensuplarının kendi deyimiyle Süleymanlılar, bu dönemde önemli bir genişleme yaşamıştır. DP'nin “tabanın sesine kulak vermesi” ile 1951 yılında ilk gayrı resmî ve 1952'de de resmî kurs/yurt yerlerini açan mezkûr cemaatin, kurucu liderleri Süleyman Hilmi Tunahan'ın vefat ettiği 1959 yılında kendilerine bağlı kurs ve yurtların sayısının 1000'e ulaştığı aktarılmaktadır (Çağlar, 2016: 4).

DP'nin seçimlere girip iktidarı ele geçirmesi, Türkiye'de önemli bir değişim dönüşümün de başlangıcı sayılmıştır. Bu araştırma kapsamında, ÇİSH'lerin dönüşümü üzerinden incelendiğinde DP iktidarının çift yönlü temel bir etki alanı yarattığı söylenebilir: Birincisi, devletin dinî oluşumlarla barışması ve katı laiklik uygulamalarının gevşetilmesi, ikincisi de dinî ve/veya geleneksel kodlara sahip kitlelerin (Şerif Mardin çoğunlukla çevre veya çevrecil demektedir) siyasal sisteme entegrasyonu. Bakıldığında, Türkiye'deki siyasal sistemin İran ve Mısır'dakine nazaran farklılaşmasının temelinde bu iki hususun ciddi bir etken olduğu düşünülmektedir. İran'da aynı tarihlerde Musaddık iktidarının ABD-İngiltere-Şah işbirliğiyle düşürülüp İİD'ye kadar baskıcı bir yönetimle sürdürülmesi, Mısır'da ise yine aynı tarihlerde kralın devrilerek (kısa süreli olarak kralın yönetimi ve yaklaşık bir yıllık Necip'in

cumhurbaşkanlığı dışarıda tutulursa) cumhurbaşkanlığına Cemal Abdülnasır'ın geçmesi ve fiilen tek adam tarafından ülkenin yönetilmesi dikkate alındığında Mısır ve İran'da ÇİSH'lerin Türkiye benzeri demokratik sistem ile İslami bir siyaset arasında görece daha az uyuma bulunmasının temel sebepleri olarak düşünülmektedir. Zira Türkiye'de DP'nin seçim ile iktidar olması hem yeni rejimin toplumun geniş kitleleri temasını artırmış hem de toplumun görece geniş kesimleri rejime entegre olmaya başlamıştır. Bu yüzden Dağı, demokratikleşmenin çift yönlü bir işlevi olduğunu; bir yandan çevrecil-dinsel grupların taleplerini siyasal merkeze iletip sisteme muhalefetlerini açığa vururken diğer yandan demokratikleşme ile çevrecil muhalefetin sisteme entegre olma sürecine girdiğini belirtir (Dağı, 1998).

1960'lı yılların başında henüz ÇİSH anlamında güçlü bir hareketin gün yüzüne çıkmadığı ancak 1960'ların sonunda Necmettin Erbakan'ın şahsı etrafında toplanmaya başlayan ve mezkûr hareket kapsamında değerlendirilebilecek bir hareketin alt yapısı görülmüştür. Her ne kadar Risale-i Nur talebeleri ve Süleymanlılar belli ölçülerde örgütlü hareketler olsalar da en azından o dönem için, ÇİSH kategorisinde değerlendirilmemesi gerektiği düşünülmektedir. Zira araştırmanın girişinde belirtildiği ve 5. bölümünde karşılaştırılma yapıldığı üzere bu hareketlerin “bir alternatif siyasal sistem sunma” veya “regime challenger” vasıfları olmamıştır.

1960'lı yıllara gelindiğinde İslam dünyasında birçok ülkede dinî referanslı ve/veya İslam'ın dinî yönünün yanında, İslam'ı bir nevi siyasal bir ideoloji olarak da gören hareketlerin geliştiği görülmektedir. Özellikle İran'da Humeyni önderliğindeki ulema/molla hareketi, ÇİSH kategorisinde belirgin bir şekilde ele alınabilen bir yapıya dönüşmüş ve Şiiliğin İsnâaşeriyye (usuli) yorumunu aynı zamanda bir İslami Hükümet'in de dayanağı şeklinde yorumlayan bir çizgide sürdürmüştür<sup>108</sup>. Aynı yıllarda Mısır'da da MKH'nin içerisinde, özellikle Seyyid Kutub çizgisindeki yapılarının radikalleşip rejimi devirmeye dönük (ayrıca Siyonizme karşı) bir cihat çağrısı yaptıkları görülmektedir. Dünya genelindeki birçok başka ÇİSH olarak ele alınabilecek hareketler, bu dönemde ciddi seviyede alt yapı yakalamış ve günümüze kadar süren “yüksek düzeyli” Siyasal İslam tartışmalarının da temelini büyük oranda sağlamlaştırmıştır.

<sup>108</sup> Aşağıda ayrıntılıları ile değinilecek olan Velayet-i Fakih Doktrini ve bunun sonucunda Humeyni'nin geliştirdiği İslami devlet/hükümet modeli.

MGH'nin ortaya çıkış şartları incelendiğinde Mısır ve İran'daki ÇİSH'lere nazaran farklıklar görülmektedir. Türkiye'de seküler devlet yapılanmasına tepki kadar 1960 sonrası ithal ikameci politikaya geçişin getirdiği etkiler görülürken Mısır ve İran'da dinî temel, emperyalizm karşıtı vurgu görece daha ön safta ve ekonomik nedenler de elbette ki bunun tamamlayıcısı olmuştur ancak hareket başlangıç referansları incelendiğinde Erbakan eksenli Türkiye'deki ilk nüvelerin “iktisadi” ve “çevrecil toplumsal gruplarla”; Mısır ve İran'da ise “dinî tandansta” ve “anti-emperyalizm ile işbirliği yapan yönetimlere” karşı olduğu gözlemlenmektedir. Konuyla ilgili olarak aşağıdaki paragraf itibariyle ve Mısır ve İran ile ilgili de kendi bölümlerinde ayrıntılı bilgi verilecektir.

1960 Darbesi ve sonrasında izlenen siyasi ve iktisadi politikalar, Türkiye'deki siyasi hareketlerin yapılanmalarını da büyük oranda etkilemiştir. 1960'tan sonra bunun somut yansımaları siyasi yelpazede de rahatlıkla görülebilir. MG geleneğinin de kurumsal altyapısı bu dönemde şekillenecek ve o ilk kurumsal hamle 1970 yılında Millî Nizam Partisi'nin (MNP) kurulması olacaktır. Zira cumhuriyet dönemindeki kurumsal baskının ürettiği katılma krizini çözmek için İslamcı (veya ÇİSH) siyaset geleneğinin yöneldiği alternatif kurumsallaşma arayışı açısından MNP'nin kurulması önemli bir gelişme olarak değerlendirilir (Özcan, 2022: 384). Bu çerçevede, İslamcılık ile MGH geleneği arasında arasındaki ilişkinin benzer siyasi referanslara sahip olmaktan kaynaklandığı, organik bir ilişki ya da kurumsal bir devamlılıktan ziyade, MGH'nin kullandığı siyasi referanslar ile İslamcılık düşüncesi arasında temas noktalarının mevcut olduğu ifade edilir (Özcan 2022: 384-385). Bu doğrultuda İslamcılık siyaseti ile MGH geleneği arasındaki ilişkiye bakıldığında; 1- İttihad-ı İslam düşüncesi ile İslam kardeşliği söylemindeki benzerlik, 2- İslamcılığın dini referanslarla kendisini konumlandırması ile MGH'nin Millî Görüş kavramı üzerinden dinî içerikleri istikrarlı bir şekilde kullanması, 3- İslamcılığın Osmanlı'nın kurumsal olarak başarılı olduğu dönemlerin gücünü yeniden inşa etme arayışı ile MGH'nin şanlı tarih vurgusuna siyasi söyleminin merkezinde yer vermesi ve şanlı tarihin yeniden canlandırılacağı vaadinde bulunması, 4- İslamcılık siyasetinin dini değerleri korumak kaydıyla Batının tekniğini transfer ederek maddi kalkınmayı gerçekleştirme politikası ile MGH'nin millî ve manevi değerlere sahip çıkarak ağır sanayi hamlesi söylemi arasındaki benzerlikler bu iki yapı arasındaki benzerliklere işaret eden göstergeler olduğu görülür (Özcan, 2022: 385).

27 Mayıs 1960 Darbesi sonrası Türkiye'ye hâkim iktisadi sistem olarak ithal ikameci ekonomi politikası benimsenmiştir (Boratav, 2003; Soyak, 1999; Seyidoğlu, 1982). Keyder, ithal ikameci politikaların o döneme kadar konuşulmayan ekonomik bölüşüm ile ilgili konuları toplumun ve siyasetin ana merkezine yerleştirdiğini, 1960 sonrası devlet açısından ortak hedefin sanayileşme düzeyini artırmak olsa da gelir adaleti konusunun siyasi arenada ayrışmaların önemli bir unsuru olduğunu, bunun da klasik manada ideolojiler içerisinde de siyasi ayrışmalara yol açtığını belirtmektedir. Keyder, devamında DP geleneği üzerinden devam eden Adalet Partisi'nin (AP) toprak sahipleri, köylüler ve serbest meslekten geniş halk kitlelerinden öte ithal ikame politikaları ile geliştirilmeye çalışılan burjuva ile aynı çıkarı savunduğunu ve bunun da köylülerin ve küçük burjuvazinin tepkisine yol açtığını belirtir (Keyder, 1993: 268-275; Çaha-Baykal, 2017: 790)<sup>109</sup>. Konuya ilişkin MNP'nin kurulmasının önemli ayaklarından birinin, bu hoşnutsuzluğun siyasete tahvil edildiğine (Çaha-Baykal, 2017: 790-791) (veya edilebildiğine) ilişkin yorumlar vardır. Bu dönemde Türkiye Odalar Birliği (TOB) Genel Sekreteri Necmettin Erbakan'ın kendini göstermesi ve sonraki siyasal hayatındaki temas kitlesini belirlemesi açısından o dönemki süreç hayatiyet arz etmiştir. Nitekim Erbakan'ın MG'ye ilişkin oluşturduğu çerçevenin Gümüş Motor Fabrikası

<sup>109</sup> Aslında genel olarak bakıldığında 1965 yılındaki AP iktidarından Mehmet Yazar'ın başkanlığına kadar TOB, AP/Demirel tarafından belirlenmiştir. Erbakan'ın TOB'da yükselmesinde Ekim 1966'da Demirel'in kabulü ile TOB Genel Sekreterliği görevine getirilmiştir. Ancak zamanla birtakım işlerde Demirel ve Erbakan arasında anlaşmazlık olup Erbakan'ın TOB Başkanlığı hedefini açıklamasıyla araları iyice açılmıştır. Mayıs 1968'de görevden alınan Erbakan 2 Haziran 1968'deki senato seçimlerinde AP listesinden girememiş ancak TOB'daki yönetim kuruluna girebilmiştir. Yine 1969 yılındaki seçimlerin bir yıl ertelenmesini hükümet istemesine rağmen Erbakan taraftarlarının baskısıyla bu mümkün olamamıştır. Demirel'in 5 Haziran 1969'da İstanbul'da yapılacak Dünya Ticaret Odaları Kongresi'nde tecrübesiz olarak gördüğu Erbakan ve ekibinin kazanması ihtimaline karşılık seçimi erteletmek önceliği ve isteği olmuştur. Ayrıca genel seçimler sonrası oda seçimlerini hükümet daha rahat kontrol edebilecekti. Tüm bu baskılara rağmen TOB Başkanlık Seçimi 24 Mayıs 1969 tarihinde yapılmıştır. Erbakan'ın hazırladığı önerge 217 delege imzası ile sunularak 286 oyla kabul edilmiştir. Genel kuruldan bu kararın çıkması üzerine Başkanlık Divanı istifa etmiş, bunun üzerine de Ticaret Bakanı, Başkanlık divanı ve o sırada halen TOB başkanlığı görevini sürdüren Sırrı Enver Batur ve destekçileri genel kurul salonunu terk etmiştir. Bunun üzerine Erbakan, geçici divan marifetiyle yönetim kurulunu feshederek sunduğu liste ile seçimi kazanmıştır. Bu durumda iki Başkan ismi ortaya çıkmaktaydı: Bakanlar Kurulu'na göre Sırrı Enver Batur, TOB Genel Kurulu'na göre Necmettin Erbakan. Bunun üzerine hükümet, Ticaret Bakanlığı üzerinde TOB'un birtakım yetkilerini alıp müfettişlerle baskılara başlamış ve TOB'un birçok yetkisini elinden almıştır. Bunun üzerine mahkemelik olan TOB ve hükümet için, özellikle Erbakan ile ilgili karar bir karikatür örneği teşkil etmiştir. Mahkeme, Erbakan'ın *hukuki başkan sayılamayacağını fiili olarak başkan kabul edilebileceğini* belirtmiştir. Birçok fiili ve resmi girişimden sonra 8 Ağustos 1969 tarihinde Ankara Valiliği'nin emriyle Erbakan polis nezaretinde Odalar Birliği'nden çıkarılmıştır. Erbakan bundan sonra Demirel ile siyasi arenada mücadele edeceğini belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için: (Çavuşoğlu, 2009).

Genel Müdürlüğü ve TOB’da yönetici olduğu dönemde ortaya koyduğu belirtilir (Çalışlar, 1995: 22; Çaha-Baykal, 2017: 791). Nitekim 1969 seçimlerinden önceki kısa süren “fiilî” TOB Başkanlığı döneminde Anadolu insanı ve küçük sermayenin sesi olacağına dair bir söylemde bulunmuş ve Demirel ile “resmî” TOB Başkanı Sırrı Enver Batur’a karşı mücadelesini bu temele oturtmuştur.

12 Ekim 1969 seçimlerinde Erbakan’ın AP’den milletvekili adayı olmak istemesi girişiminin Demirel tarafından engellenmesi, AP’nin içinde muhafazakâr vekillerden Erbakan’a yönelik desteğin de olmasından ötürü Erbakan’ın Müstakiller Hareketinin altyapısını oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Necmettin Erbakan, 14 Ekim 1969 seçimlerinde AP’den Süleyman Demirel engeli sebebiyle milletvekili adaylığına kabul alamayınca Konya’dan bağımsız milletvekili adayı olarak seçime girmiş ve bağımsız milletvekili olmuştur (Haberler.com, y.y.)<sup>110</sup>. Ayrıca Erbakan ile beraber iki arkadaşı da kendisine katılmıştır (Dünya Bülteni, 2020)<sup>111</sup>.

Böylece, MG’nin kurumsal altyapı hazırlıkları oluşmaya başlamış ve MNP’nin 26 Ocak 1970’te kurulmasıyla ÇİSH kategorisinde ele alınan MG fikrîyatı, artık hem resmî hem de fiilî olarak bir kurumsal hareket içinde temsil edilmeye başlanmıştır. Zira artık görece sistemli düşünceleri, parti programı, teşkilatları, sivil toplum örgütleri dahil olmak üzere organize bir yapı olarak siyaset sahnesinde ilerlemiştir.

Aslında Erbakan, 1969 seçimleri kapsamında Balıkesir’de dağıttığı broşür ile çizgisini dinî tandanslı olacak şekilde net bir biçimde ortaya koymuştur. Ortaya koyduğu bu yaklaşım artık yola çıktığı rotanın İslami bir yönde olacağını göstermiştir. Nitekim dağıttığı broşürde “*Hak gelince batıl zail olur*” başlığı ile “*Hak ile batılın arasını ayırdıkça ayıranlara andolsun*” ifadesini; yine aynı broşürdeki “*Millet olarak kurtuluşumuz için şu tedbirlerin alınması görüşündeyiz*” başlığı ile;

*“163. maddeyi ve vicdan hürriyetini kısıtlayan her türlü kanunlar kaldırılmalıdır, masonluğun kanun dışı ilan edilmesi zaruridir, montaj sanayi yerine yerli sanayi kurulmalıdır, makineleri yapan makinelerin yapılmasına başlanmalıdır, kumar, içki ve fuhşa istinad ettiren turizme son*

<sup>110</sup> Link için: <https://www.haberler.com/secim/1969/konya-secim-sonuclari/> Erişim Tarihi 14 Eylül 2021.

<sup>111</sup> Link için: <https://www.dunyabulteni.net/belge-tarih/mustakiller-hareketi-nin-yil-donumunde-erbakan-h480819.html> Erişim Tarihi: 14/09/2021.

*verilmelidir ve son olarak da hak, hakikat ve ahlak temelleri üzerinde, iktisaden kalkınmış, haysiyetli ve imanlı Türkiye'yi inşa etmektir."* (Dünya Bülteni, 2020).

İfade ve görüşünü ortaya koyarak dinî tandansın yanında (ağır) sanayi eksenli, turizm ve alkol bazlı eğlence sektörünü dışlayan bir yaklaşım sergileyeceğini ortaya koymuştur. Ayrıca Erbakan'ın dağıttığı bu broşürün sonunda yer alan *"yazarlarımız ne diyor"* başlıklı bölümde; o tarihlerdeki *Bugün* gazetesinin başyazarı M. Şevket Eygi'nin ve Necip Fazıl Kısakürek'in Erbakan'ı ve hareketini destekleyen yazılarına yer verilmiş olup broşürün son sayfasında yer alan *"Hasımlarımız ne diyor"* başlıklı bölümde de Altan Öymen'in şu sözüne yer verilmiştir: *"Anadolu'nun hemen her ilinde Erbakan'ı lider diye görmeye hazır küçük ya da büyük- bir grup insan vardır. Bunlar sağın sağındaki gazeteleri okuyan ve onun "İslamsal", "ümmetsel", "takunyasal" faaliyetlerini öğrenen sağın sağındakilerdir"* (Dünya Bülteni, 2020). Bu broşürde yer alan ifadeler ve ona yönelik Öymen'in tepkisi, Türkiye siyasetinde on yıllarca kullanılacak söylem ve kavramlarla ilgili güçlü bir yargı vermesi itibariyle dikkat çekicidir. Bu broşür ve Öymen'in cevabına ilişkin değerlendirmeler gazete yazılarına birçok defa konu olmuştur<sup>112</sup>.

Erbakan önderliğinde Müstakiller ve takiben oluşan MNP'nin ve sonrasındaki Millî Selamet Partisi'nin (MSP) kalkınmacı ve dinî temelde bir söylemle nasıl sonraki on yılda siyasal sistemde "anahtar" bir rol oynadığına ilişkin dönemin toplumsal yapısı ve modernleşme olgusuna yönelik birtakım vurguların olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda modernleşme sürecinin şehirlileşen ve eğitim seviyesi yükselen İslami grupların siyasi arenadaki fırsatları kullanıp güçlendiği, İslam'ın da ülke koşullarında kalkınmanın önünü açıcı şeklinde olduğu yorumu vardır (Yavuz, 2011: 18). Bu anlamda Mardin'in ifade ettiği çevrenin merkeze doğru yaklaşımı şeklinde bir hareket biçiminde modernleşme ile beraber ele almak mümkündür. Bu kapsamda İslamcı sembollerin kullanımının, Kemalist ve ayrıcalıklı aktörlere karşılık kendini göstermeye çalışan yeni seçkinler hareketinin, bir çevreden merkeze doğru hareketinin kavramlaştırma temayülü biçiminde ele alan bir yaklaşım da görülmüştür (Göle, 2011: 178-182).

<sup>112</sup> Bunlardan biri de (Milli Gazete, 2007) yayımlanan yazıdır. Link için: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1211720/mustakiller-harekati-erbakan-hoca-nin-bagimsiz-adayligi-ve-bir-secim-brosuru> Erişim Tarihi: 14/09/2021.

Erbakan'ın TOB'daki faaliyetleri ve daha sonraki örgütlenme süreçlerindeki iki temel vurgusu olan dinî referanslı siyaset ve sanayileşme olsa da MGH'nin ideolojik yönünün daha ağır bastığı görülür. Bu minvalde, Erbakan'ın TOB'da Anadolu'nun küçük ve orta ölçekteki sermayesinin mücadelesini verirken siyasi parti olarak temsiliyeti, sonraki zamanlarda kurulacak MGH'nin esnaf ve sanatkâr ağırlıklı temsiliyeti olsa da bunun sınıfsal bir taban biçiminde okunamayacağı belirtilmektedir (Sarıbay, 1985: 60). Zira MG partilerinin ideolojik yönünün daha ağır bastığı, Batılı Hristiyan Demokrat partilere nazaran bu hareketin Türkiye'de laikliğin gelişimi ile okunabileceği ve Hristiyan Demokratların sistem-içi ılımlı, MG'nin ise sistem-üstü radikal parti örnekleri olduğu ifade edilir (Sarıbay, 1985: 60). MGH'nin “radikal” bir hareket olarak ifade edilmesi, bir anlamda bir “sisteme meydan okuyucu” bir parti olarak ortaya çıkmasını işaret etmektedir. Nitekim bir ÇİSH olarak MG'nin ele alınması bu çerçevede önem arz etmektedir.

MGH'nin partileşme şekli de bir diğer dikkat çeken önemli bir konu olmuştur. Erbakan, bağımsız milletvekili olduktan sonra parti kurmak için görüşmelere başlamış ve bu kapsamda, o dönemde dinî kimlikleri ile bilinen Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Zahit Kotku Efendi ve Bayburtlu Paşa Dede Efendi olmak üzere birçok isim ile istişare ederek partiyi 26 Ocak 1970'te kurduğu ifade edilir (Karahasanoğlu, 1975: 39). Partinin kurucu isimleri ifade edilirse Necmettin Erbakan (Prof. Dr., makine yüksek mühendisi, Konya Milletvekili); A. Tefik Paksu (tüccar, eski K. Maraş Senatörü); Ali Haydar Aksay (Adana'da avukat); Süleyman Arif Emre (avukat, eski Adıyaman Milletvekili); H. Tahsin Armutcuoğlu (Ankara'da avukat); Ömer Çoktosun (Konya'da tüccar); Ekrem Ocaklı (çiftçi, eski Gümüşhane Milletvekili); Ö. Faruk Ergin (emekli memur); Saffet Solak (Prof. Dr., Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi); Hasan Aksay (ilahiyatçı, eski Adana Milletvekili); Ali Oğuz (İstanbul'da avukat); İsmail Müftüoğlu (Adapazarı'nda avukat); Nail Sürel (Tekirdağ'da tüccar); İ. Fehmi Cumalıoğlu (müteahhit, yüksek mühendis); Hüsamettin Fadiloğlu (müteahhit, yüksek mühendis); Bahattin Çarhoğlu (tüccar); Mehmet Sataoğlu (müteahhit, yüksek mühendis); Rifat Boynukalın (makine yüksek mühendisi). Bu isimlerin yanında AP'den istifa eden milletvekilleri Isparta Milletvekili Hüsamettin Akmumcu ve Tokat Milletvekili olan ilahiyatçı Hüseyin Abbas da MNP'ye dâhil olmuştur. Böylece MNP, mecliste üç milletvekili ile temsil edilmiştir (Çakır,

1994: 21-22). İsimlere ve mesleklerine bakıldığında tüccar, mühendis, hukukçu ve ilahiyatçı kimliklerin ağır bastığı bir liste ortaya çıkmaktadır.

MNP'nin önceki dönemlerde rastlanmayan bir şekilde dinî bir retorik kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Zaten bu yönüyle sistem-dışı veya sistem-üstü bir kimlik yorumunu almaya başlamıştır. Nitekim partinin kurucularından Hasan Aksay partinin kuruluşuna ilişkin şöyle demektedir:

*“İyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek vazifesinin sahibi olduğu için insanlığın hayrına ortaya çıkarılmış büyük milletimiz, şimdi bütün Anadolu'nun her il ve ilçesinde meydanları dolduran heyetler halinde ortaya çıkıyor ve Milli Nizam davasını yeniden başlatıyorlar. Anadolu insanı yeniden ayağa kalkıyor. Kendilerini bu milletin gardiyanı zannederek ‘Sizi Batılaştıracamız’ diyenleri de ‘Sizi Bilinçlendireceğiz’ diyenleri de kökünden kopmuş bütün yabancıları bir kenara itiyor ve ilan ediyor: ‘Ben kendi yoluma dönüyorum. Tarihimizde olduğu gibi bütün dünyaya ışık tutan kendi medeniyetini kurma davasını başlatıyorum. Ey tarihten ve milletinden kopan köksüzler! Yolunuz batıldır. Kurtarıcı olarak gördüğünüz Batı da Şimal de kendi manevi buhranları, kendi çıkmazları içinde bocalayıp durmaktadır. Bunlar kurtarıcı olamazlar. Ancak, kurtarıcıya ihtiyaçları vardır. Milli modelimize dönmek suretiyle yeni bir aşk ve heyecanla bütün insanlığa kurtarıcı aydınlığı yine Allah'ın izniyle biz getireceğiz’ diyor ve MNP'yi bu gaye için kuruyoruz” (Aksay, 1971: 121).*

Aksay'ın yukarıdaki paragraflarına bakıldığında “iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek” konusunda MNP'ye bir vazife atfetmesi, dönemin ÇİŞH'lerinde ortak olan bir ifade biçimidir. Humeyni önderliğindeki İsnâşeriyye (usuli) siyasi yorumundaki dinî hareket ile MKH ve ondan kopmaya başlayan görece daha radikal hareketlerin hemen hepsinde ilk olarak vurgulanan ifade “iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek” olmaktadır. MNP'de de bu anlayışın hâkim olması, en azından ortaya çıktığı dönemde sisteme meydan okuyucu eğilimini göstermiştir. Partinin isminin başındaki “millî” ifadesi ve söylemindeki Anadolu teması vurgusu farklı açılardan okunabilir<sup>113</sup>. Bu

<sup>113</sup> Bu araştırmanın 5. Bölümünde bu konuya ayrıca değinilecektir.



minvalde, Batılılaştırmaya dönük tepki ve Osmanlı ile İslam geçmişi kastedilerek yapılan tarihsel vurgu da cumhuriyetin kuruluşundan sonra ana akım olarak ortaya konan resmî devlet görüşüne muhalif bir çerçeve çizmektedir. Bir diğer dikkat çeken husus da hem Batının/Garbin hem de Şimalin/Kuzeyin reddi temasıdır. Bu temanın bir benzeri İran İslam Devrimi Lideri Humeyni'nin “ne Doğu ne de Batı” söyleminin farklı bir versiyonudur. Keza benzer bir tutum MKH'de de görülmektedir. Aynı şekilde MK liderleri de (önce) ne İngiltere (daha sonra) ABD öncülüğündeki Batı Bloğu ne de Sovyetler Birliği (SSCB) önderliğindeki Doğu Bloku söylemini geliştirmiştir. Yine “millî model” vurgusuyla yerli üretim, sanayi ve Müslüman Anadolu anlamında bir vurgu yapılmış ve daha sonrasında da “millî” ifadesinin dinî tarafının yanında milliyetçilik ile bir şekilde harmanlanıp harmanlanmadığı üzerine ciddi tartışmalar yapılmıştır. Aşağıda 5. bölümde bu konuya detaylı olarak yer verilecek olup MNP Program ve Tüzük'ünün 7. Maddesi olan “milliyetçilik anlayışımız” başlığı ile *“Müşterek dâvalara iman, müşterek tarih şuuru, müşterek kültür ve gaye birliği içerisinde ve müşterek bir ruhî muhteva potasında erimiş toplulukları tam bir vahdet içinde kabul edici, zarfı mazrufa göre kıymetlendirici ve bu ölçüler dışında hiçbir tefrik yapmayıcı bir milliyetçilik anlayışına sahibiz”* denmektedir. Bu madde ile zamanın anayasal düzeni de dikkate alınarak mevcut milliyetçilik tanımının, İslami tandansa yorumlanabilecek bir biçimde yeniden bir tanımlaması yapılmıştır. Zaten bunda sonra, “millî” ve “manevi” kavramları, MG'nin her dönemde sıklıkla başvurduğu iki kavram olarak karşımıza çıkmıştır.

Tüm bunların yanında MGH'nin kurumsallaşması Türkiye siyasetinde önemli bir siyasal geleneğin oluşması ve ÇİSH kategorisinde ele alınabilecek bir hareketin gelişmesi anlamında belirleyici bir hareket olmuştur. Bu yüzden, MGH geleneğinin kurumsallaşması, 1970'li yıllardan itibaren Erbakan liderliğindeki aktörlerin bağımsız kurumsal yapılarla siyasal sistemle bütünleşme çabasının zemini olmuş, Anadolu merkezli tüccar ve girişimci sınıf ile kırsaldan şehre göç eden yeni sosyo-ekonomik kitle, MGH partileri içinde örgütlenebilmiştir (Özcan, 2022: 386). Bu çerçeveden bakılırsa Türk siyasal yaşamında muhafazakâr kitlenin katılım krizini aşmak için kurulan MNP, aynı zamanda İslamcı geleneğin son bir asırdır yaşadığı kurumsal meşruiyet arayışı bakımından da önemli bir merhale olmuş ve yine bu açıdan, bir taraftan dini grupların Türkiye'deki kurumsal siyasal sisteme entegre olmasını

sağlarken, diğer taraftan bu partiyle oluşan sosyo-kültürel atmosfer Türkiye’de İslami grupların gelişimini önemli ölçüde etkilemiştir (Özcan, 2022: 386).

1960-1970’ler incelendiğinde merkez-çevre analizinin önemli oranda karşılık bulduğu bir döneme işaret etmektedir. Bu anlamda MGH’nin siyasal sistemde yer tutan ve destek gören bir hareket olmasında bu çevrenin önemli bir etkisi olmuştur. Bu kapsamda, 1960’lı yılların çevresel güçlerini temsil eden AP’den 1960’lı yılların sonlarına doğru ayrılarak MSP çatısı altında MG’nin birleştiği, bu dönemin siyasal fırsat ortamında ortaya çıkan bu hareketin TBMM’deki temsil görevini üstlenen MSP ile 1970’li yıllar boyunca önemli bir muhalefet partisi olarak faaliyette bulunduğu görülür (Çelebi, 2021: 306). MSP’nin bu şekilde güçlenmesi elbette ki belli destek gruplarının da sayesinde olmuştur. Bu anlamda muhafazakâr küçük sermaye gruplarına ek olarak Sünni dini referanslı gruplar ve Mehmet Zahid Kotku liderliğindeki Nakşibendi Tarikatı MSP’nin diğer destek grupları arasında yer almıştır (Çelebi, 2021: 306). Bu yönüyle MSP’nin 1970’li yıllarda merkeze karşı muhafazakâr ve dindar çevreyi oluşturan toplumsal kesimlerin önemli bir sözcüsü olduğu söylenebilir (Çelebi, 2021: 306-307).

Aşağıda Mısır ve İran konularında inceleneceği üzere ÇİSH’lerde lider faktörü ve liderlik yapılarının da önemli etkileri olduğu görülmüştür. Bu anlamda Erbakan’ın dinî-siyasi liderlik pozisyonunu incelemek gerekir. Zira Erbakan isminin hareketin ismiyle özdeşleşmesi bu hususa değinmeyi gerektirmektedir. Hatta, bu çalışmanın Türkiye ile ilgili kısmı ele aldığı yıllar bağlamında, Türkiye’de MGH ve dinî referanslı siyaset, algılar düzeyinde büyük oranda Erbakan ile özdeşleşmiştir. Sonradan bu gelenekten gelen tüm partililer de Erbakan’ı “Hoca” olarak tanımlamıştır. Bu anlamda, Erbakan’ın kişilik özelliklerine değinip bunu anlamaya çalışmak yerinde olacaktır.

Ertem’in Eşref Edip’e referans vererek aktardıklarına göre, Erbakan’ın kitleleri peşinden sürükleyen bir lider olarak yansımasında dindar kimliği, insanlarla ilişkisi ve hitabet yeteneği, sabırlı ve ikna kabiliyeti yüksek, azimli gibi sıfatlara sahip nitelikleri olduğunu belirtir. Ayrıca Erbakan’ın hem Doğu’yu hem de Batı’yı bildiğini, nitekim Batı’nın en gelişmiş ülkelerinden Almanya’da çalıştığını belirtir. Yine halkın içinden (ve dolayısıyla halka benzeyen) bir lider olarak ortaya çıktığı aktarılır (Ertem, 2013: 28). Ertem’in aktardıkları değerlendirildiğinde dindar kimliği ile daha çok liderlikte

aranan diğer sıfatlarının aslında kendisinin MG liderliği için aranan vasıfları yansıttığını anlatmaya çalışmaktadır. Yine Doğu'yu ve Batı'yı bilmek ile kastedilenin de Erbakan'ın hem Anadolu değerlerini ve İslami değerleri özümsemiği hem de Batılı eğitim ve üretim sistemini iyi bildiğidir. Nitekim kendisinin Almanya'da (nitelikli bir pozisyonda) çalışması da bunu teyit etmektedir. Halkın içinden çıkması yorumu da kendisinin toplumun alt ekonomik grupları içerisinde gelen ve o duyguyu bilen bir kişilik yönünün olduğunu vurgulamak için ifade edilmiştir. Özetle Mardin'in bahsettiği çevreyi yansıtan bir kişilik özelliği Erbakan'da öne çıkarılmıştır.

Erbakan'ın liderlik tarzının büyük oranda karizmatik liderlik tarzına uygun olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Nitekim Şen, karizmatik liderlik konusunda bilgi, tecrübe, feraset, dirayet, vizyon, etkide bulunma gibi özelliklerin olması gerektiğini ve bunların da Erbakan'da bulunduğunu belirtir (Şen, 2015: 96-101). Bunların yanında, MGH'de Erbakan'ın önderliğinde dinî-siyasi liderlik pozisyonu da geliştiğinden lider kültü ile dinî-siyasi liderlik pozisyonunun iç içe geçtiği söylenebilir.

MNP'nin kuruluşuna ilişkin son bir not paylaştıktan sonra siyasi gelişmelerden bahsetmekte fayda vardır. Partinin kurucu isimleri arasında yer alan Hasan Aksay ve Süleyman Arif Emre başta olmak üzere, bir grup Müstakiller Hareketi mensubu Nakşibendi Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'yu ziyaret etmiş ve partinin kuruluşu hakkında dinî anlamda icazet istemişler ve o icazeti de almışlardır (Çaha-Baykal, 2017: 792). Partinin kuruluş aşamasında bir Nakşibendi tarikatı şeyhinin icazeti alınarak yola çıkılması, partide uzun vadede Nakşibendiliğin etkisinin güçlü olmasını sağlamış ve partinin yetişen kadroları konusunda da bu etki belirgin şekilde görülmüştür. Bundan sonra MNP'nin önemli bir destek gördüğü ortaya çıkmış ve kamuoyunun bildiği kişilere davetiye gönderilerek, Emre'nin aktarımıyla, millî ve manevi yapısı dikkate alınan uygun kişilerden müteşekkil isimlerle partinin kurulması kararı alınmıştır (Emre, 1990: 184).

MNP'nin söylemlerine bakıldığında siyonist ve işbirlikçi masonlar olarak addettiği belli bir karşıt blok vurgusunu sıklıkla dile getirdiği görülmektedir<sup>114</sup>. Yine Batı Dünyası,

<sup>114</sup> Siyonizm ile kimlerin iş birliği yaptığına dair açık bir adres tarifinin olduğu söylenemez. Siyonizm ile kastettiği İsrail devleti olduğu görülse de içeride bu ideolojiye sahip ve/veya mason olan kimlerin olduğu

kapitalist sınıf ve kızıl komünist söylemleri de siyasal yelpazedeki duruşunu, hangi ötekiler üzerinden şekillendirdiğini göstermiştir. Osmanlı geçmişini sıklıkla vurgulayan söylem ile öne çıkan MNP, taklitçi Batılılaşmayı yermiş ve MNP'yi bunun karşısında konumlayarak Müslümanların bu taklitçi zihniyetten (iktisadi olarak da montaj anlayıştan) kurtulmasına sıklıkla vurgu yapmıştır. Aşağıda da bu konulara değinilecektir.

MGH'nin ilk partileşme tecrübesi olan MNP, belirgin bir siyasal faaliyet ortamı bulamadan yani kurulmasından çok kısa bir süre sonra 12 Mart 1971'de askerinin yine siyaset sahnesinde yüzünü açıkça gösterdiği bir süreç sonunda kapatılma ile yüzleşmiştir. Zira bu tarihteki muhtıra ile görev başındaki hükümetin istifası istenmiştir. Bunun üzerine hükümet istifa etmiş ve geçici bir hükümet kurulmuştur. Bu süreçte MNP de hakkında soruşturma açılan partilerden biri olmuş ve kapatma istemi ile Anayasa Mahkemesi'nde dava açılmıştır. Bundan sonra MNP 20 Mayıs 1971 tarih ve 1971/1 karar sayılı Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmıştır. Kararın gerekçesi olarak MNP'nin birçok vilayetteki kongrelerindeki konuşmaları ile yetkili kadrolardaki kişilerin beyan ve tutumları, 648 sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun dördüncü kısmındaki 92., 94., 97. ve 101. maddelere aykırı faaliyetlerde bulunması ve bu faaliyetleri onaylar nitelikte olması sebebiyle aynı kanunun 111. Maddesi'nin 2 sayılı bendi gösterilmiştir<sup>115</sup>. Kapatılma kararına esas İddianame'ye bakıldığında İddianame'nin 4 Mart 1971 tarihinde hazırlandığı görülür (Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi, 1991:

---

belirtilmemiştir. Bunun daha çok kendi kitlesini bir arada tuttuğu ve Filistin Davasını siyasal söyleminde canlı tuttuğu bir söylem olarak değerlendirmek mümkündür.

<sup>115</sup> Ayrıntılı bilgi için: (Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi, 1991). İlk Verisyonu da için: (Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi, 1972). Link için: [https://www.anayasa.gov.tr/media/4928/kd\\_09.pdf](https://www.anayasa.gov.tr/media/4928/kd_09.pdf). Erişim Tarihi: 27.10 2021. MNP ile birlikte Türkiye İşçi Partisi (TİP) de kapatılan partilerden olmuştur. Kararın "DELİLLERİN TARTIŞILMASI" bölümünde; *"Millî Nizam Partisi Tüzüğü'nün 27 ve 28'inci maddeleri hükümlerine göre Büyük Kongre'den sonra en yetkili merkez karar organı olan Genel İdare Kurulu'nun partinin çeşitli il ve ilçelerindeki kuruluş ve açılış toplantılarına iştirak ettiği Büyük Kongreye sunulan faaliyet raporunda belirtilmiş bulunmaktadır. Buna göre, Genel İdare Kurulu'nda görevli kişilerin açılış toplantılarında bu sıfatları ile yapmış oldukları ve yukarıya belli pasajları örnek olarak alınıp geniş metinleri dosya içerisinde bulunan konuşmalardaki ifadelerin partinin kuruluş amacının tayin ve tespiti yönünden değerlendirilmesi gerekir.*

*Partinin lider kadrosunun başka bir deyişle en yetkili kişilerinin yukarıda özet olarak alınan konuşmalarının tümü ile de Anayasanın, Cumhuriyetin niteliklerini belirten ikinci maddesiyle temel hak ve ödevler arasında düşünce ve inanç hak ve hürriyetini düzenleyen 19, bilim ve sanat hürriyetini düzenleyen 21 inci ve siyasi haklar ve ödevler arasında partilerin uyacakları esasları düzenleyen 57. maddeleri ve bu maddeler çerçevesinde yürürlüğe konan 648 sayılı Siyasi Partiler Kanununun 4. kısım ve özellikle layık Devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunmasına ilişkin hükümlerine aykırı düştüğü kesin kanısına varılmıştır."*

20; Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi, 1972: 20). Bu da partinin neredeyse kurulmasından hemen sonra kapatılması üzerine çalışmaların hazırlanmış olduğunu gösterir.

MNP kapatıldıktan sonra 12 Mart Muhtıra sürecinin de etkisiyle Erbakan, İsviçre'ye gitmiştir. Kısa bir süre sonra da Türkiye'ye dönmüştür. Erbakan'ın dönüşünü müteakip 11 Ekim 1972'de Erbakan'ın siyasi yasak sebebiyle üye olmadığı ancak Erbakan'ın kurduğunu Milli Selamet Partisi (MSP) siyaset sahnesine çıkmıştır. Partinin genel başkanlık görevini resmî olarak Arif Emre yürütse de fiilen Erbakan partiyi idare etmiştir. MSP kurucu kadrolarında önde gelen isimler ise Abdullah Kerim, Rasim Hancıoğlu, M. Turhan Akyol, Sabri Özpala, Halid Özgüner, Hüseyin Kamil Büyüközer, Abdullah Tomba isimlerinin olduğu görülür.

MSP kadroları, MNP'den edindikleri örgütlenme tecrübesi sayesinde hızlı bir şekilde örgütlenerek 42 vilayet merkezi ve 250'den fazla ilçede MSP teşkilatları kurmuş ve 21 Ocak 1973'te Büyük Kongre'yi Erbakan yasaklı olduğu için Genel Başkan Süleyman Arif Emre başkanlığında toplamıştır (Öz, 2021:478). MSP, 14 Ekim 1973 seçimlerinde de anahtar konuma yükselmeyi başarmıştır. Öyle ki seçimde %11,8 oy ile 48 milletvekilini TBMM'ye göndermiştir. Erbakan'ın bu başarısında İstanbul merkezli burjuvaziye karşı Anadolu sermayesinin yanında olması politikası, ekonomik istikrarsızlık karşısında yoksul Anadolu kentlerinde küçük ve orta ölçekli sermayenin DP'ye karşı hissettiği güvensizlik, MSP'nin dinî söylemi sıklıkla kullanması sebebiyle dinî hassasiyeti yüksek kitlelerin sağ parti olarak oy verdiği AP dışında bu defa İslamcı kimliği olan bir partiye oy vermek istemesi önemli olmuştur. Bununla paralel bir yorum olarak Dursun'un "uygulanan militan laik anlayışına getirdiği eleştiriler", "dinî değerleri siyasal dolaşım alanına sokması" ve ekonomi politikasına dönük "montaj sanayi" eleştirileri (Dursun, 2001) dikkate alınınca MGH'nin başarısı bu temelde okunabilir. Bu seçimlerde en dikkat çeken sonuç ise sağda merkez rolünü belirgin şekilde gösteren DP'nin oylarındaki düşüş olmuştur. Önceki seçimde %49 oy alan DP bu seçimde %29,8'e düşmüştür. CHP ise %6'lık bir oy artışı ile %33,3 oy alıp iktidar koalisyonunu kuracak birinci parti olmuştur. Bu seçim sonucunda CHP karşısında yegâne alternatif görülen DP'nin bu pozisyonu kırılmış ve Nurcuların da bu seçimde

çoğunluğunun AP yerine “Yeniden Büyük Türkiye” söylemiyle ortaya çıkan MSP’ye oy vermesi bir diğer dikkat çekici konu olmuştur (Öz, 2021: 480-481).

MSP bu önemli seçim zaferinden sonra CHP ile koalisyon kurarak iktidarın yolunu açan bir çizgiye girmiştir<sup>116</sup>. Bu aynı zamanda 12 Mart askerî idaresi döneminin, CHP-MSP koalisyonunun 1974 Ocak ayı ile kurulması neticesinde son bulmasıdır (Kaynar, 2021: 27). MSP ile CHP’nin koalisyonunun bir diğer önemli noktası, CHP tarafında Ecevit ile beraber gelen anlayışta toplumsal olarak daha geniş kitlelere ulaşma hedefi, bu kapsamda düzen değişikliğini esas alan açılımı ve MSP’nin de din-laiklik hattındaki gerilime dönük söylem çeşitliliğini daha müsamahalı (Öz, 2021: 482) hale getirmesidir. Bu koalisyon deneyiminin ÇİSH açısından değerlendirmesine bakıldığında partileşme yoluyla siyasal sistemle çatışmadan kendi programını siyasal sistemin kuralları içerisinde sürdüren bir anlayışın, aynı siyasal düzen içerisinde bir koalisyon ortağı şeklinde de olsa bakanlıklara gelmesi ve devlet yönetiminde küçük ortak da olsa bir ortaklık yakalaması, ÇİSH’in siyasal sistemle entegrasyon anlamında eklemlenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Bu koalisyon da çok uzun ömürlü olmamış ve Temmuz’daki Kıbrıs Barış Harekâtı sonrası, koalisyonun kurulmasından yaklaşık on ay sonra, 19 Ekim 1974’te dağılmıştır. MSP, 31 Mart 1975’te Demirel liderliğinde bu kez AP ile –Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Cumhuriyetçi Güven Partisi’nin (CGP) de katılımıyla- koalisyon kurarak yine hükümet ortağı olmuş ve bu hükümete de I. Milliyetçi Cephe Hükümeti Koalisyonu veya Hükümeti denmiştir. Bu hükümet de 5 Haziran 1977’deki genel seçimlere kadar sürmüştür; ancak bu kez Erbakan liderliğindeki MSP’nin oy oranı %8,6’ya ve milletvekili sayısı yarıya yani 24’e düşmüştür. Oy oranı düşmesine rağmen MSP, yine Demirel başbakanlığındaki II. Milliyetçi Cephe Hükümetinde MHP ile birlikte yer almıştır. Erbakan, yine MSP’nin 70’ler boyunca anahtar pozisyonunu dikkate alarak hükümet içinde Başbakan Demirel’i zorlayan tavrını korumuş ve CHP milletvekilleri tarafından verilen gensoru ile II. Milliyetçi Cephe Hükümeti düşmüştür. Bundan sonra istikrarsızlık artmış ve kısa süreli Ecevit Hükümeti ve devamındaki Demirel’in Azınlık

<sup>116</sup> İktidarın ortağı olsa da Erbakan veya herhangi bir MSP’linin Başbakanlık, Cumhurbaşkanlığı gibi bir makamı almadığından iktidar olarak ele alınmamış sadece kendisinin desteğiyle bir iktidarın kurulabildiği ve iktidara bu şekilde geldiği bir siyasal ortam olmuştur. Erbakan’ın kendisi de Başbakan Yardımcısı olmuştur. Bundan ötürü, MGH’nin iktidar dönemi olarak 1995-1997 dönemi olarak varsayılacaktır.

Hükümeti'ni takiben toplumsal huzursuzluk ve kanlı sağ-sol çatışmalarının da etkisiyle 12 Eylül'e giden süreç başlamıştır.

MSP'nin iktidar ortağı olmasının Türkiye'de ÇİSH'lerin gelişimine önemli etkilerde bulunduğu belirtilebilir. Bu dönem hem dinî radikalizm akımlarının hem de dinî referanslı grupların laik/seküler bir siyasal sistemle birlikte yürüyebilecek düşüncelerinin karşılaştığı bir dönem olmuştur. Öyle ki 20. yüzyılın ilk yarısında MKH'den başlayarak 1960'larda İran'da da güçlenen ve muhalefet seviyesini artıran dinî referanslı hareketler güçlenmiştir. 1970'lere gelindiğinde artık Mısır, Pakistan ve İran'da gelişen dinî hareketlerin düşünce biçiminin ve önemli isimlerinin de eserlerinin Türkçeye çevrildiği ve bunların özellikle gençler arasında yayıldığı görülür. Bundan dolayı, Türkiye'deki dinî anlayışın milliyetçi yönünün ümmetçi yönle karşılaşması söz konusu olmuştur (Çaha, 2014: 477). Böylece MG'nin zaten güçlü olan Ümmetçi yönüne yönelik özellikle gençler arasında daha radikal bir eğilimin kendini gösterdiği gözlemlenebilir. Bunların da etkisiyle MSP, 1980'lere doğru söylemini görece sertleştirmiştir. Bunda, fikrî akımların etkisinin artmasının yanı sıra sahadaki en önemli sebepler olarak ülkede cereyan eden sağ-sol olayları ile İran'da başlayan İslam Devrimi'ne doğru belirginleşen ve İslam Devrimi ile sonuçlanan gelişmelerin etken olduğu görülür. Bu süreçte, yani 12 Eylül sürecine kısa bir zaman kala İstiklal Marşı okunduğu sırada bir grup partilinin oturduğu MSP'nin Konya Mitingi önemli bir kırılma olmuş ve 12 Eylül 1980 Darbesi sonrası MSP kapatılıp Erbakan da tutuklanmıştır.

Her şeye rağmen bu dönemde, MGH'nin laik ve demokratik olarak tanımlanan bir siyasal sistem içerisinde kendisine yer bulabilmesinin önemli bir tampon vazifesi gördüğü belirtilebilir. Zira uzun bir süre siyasal sistemden dışlanan ve kendini dinî referanslı veya İslamcı olarak tanımlayan kitleler, siyasal sisteme daha entegre olabilecek bir döneme girmiş ve MGH çizgisinde 1980'ler sonrası siyasal zeminde çatışma ile beraber eklemlenme çabalarının da hız kazandığı görülmüştür. Bundan böyle çevre olarak addedilebilen kitleler, uzun vadede siyasal sistemle çatışmaktan çok kademeli bir şekilde uzlaşmaya ve siyasal sistem çerçevesi içerisinde (28 Şubat Süreci gibi krizlere rağmen) kalmaya çalışmıştır.

## 2.4. ÇİSH'İN SİYASAL SİSTEM İLE ÇATIŞMA VE SİSTEME EKLEMLENME ARASINDA GELİŞİMİ

### 2.4.1. Millî Görüş ve Seçimler

Siyasi, sosyal, iktisadi gibi birçok veçhe ile incelenebilecek bir süreç olan 12 Eylül 1980 darbesi, sabaha doğru gerçekleşmiş ve Kenan Evren'in Darbe Konuşması ile tarihe geçmiştir. Evren konuşmasında: “... *Silahlı kuvvetler aziz Türk milletinin hakkı olan refah ve mutluluğu, vatan ve milletin bütünlüğü ve gittikçe etkisi azaltılmaya çalışılan Atatürk ilkelerine yeniden güç ve işlevlik kazandırmak, kendi kendini kontrol edemeyen demokrasiyi sağlam temeller üzerine oturtmak, kaybolan otoritesini yeniden tahsis etmek için yönetime el koymak zorunda kalmıştır*<sup>117</sup>” diyerek sağ-sol çatışmalarını kastederek silahlı kuvvetlerin otoriteyi tesis edeceğini açıkça vurgulamıştır. Gerçekten de 12 Eylül darbesi sonrası sokak olayları adeta bıçak gibi kesilmiş ve bu durum da o dönemdeki korku faktörünün etkisinin büyüklüğü ve “huzur ve güven ortamının tesisi” sebepleriyle toplumun geniş desteğini almıştır. Öte yandan bu dönemde Süleyman Demirel, Bülent Ecevit, Alparslan Türkeş ve Necmettin Erbakan gibi önemli siyasi parti liderleri tutuklanmış ve tüm siyasi partiler de kapatılmıştır. Bundan sonra birçok açıdan Türkiye’de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.

Darbeyi müteakip yani 1980’ler ile birlikte Türkiye’de çeşitli konularda değişim-dönüşümün olduğu görülür. Bu anlamda Keyman-Koyuncu (Lorasdağı) tarafından belirtildiği üzere, son yirmi yıllık yani 1980’lerle başlayan süreç (2000’lere kadar), Türk modernitesinde köklü bir değişime yol açarken, Türk toplumunda da henüz çözülememiş bir 'paradoks' yaratmıştır. Onlara göre bu paradoks, büyük ölçüde ekonomik küreselleşmenin, yani Batı modernitesinin ekonomik mantığının dikte ettiği ekonomik hayatta 'ekonomik liberalleşmenin artan egemenliğinin' gelişmesinde anlamını bulmaktadır. Bu kapsamda İslam'ın dirilişi, Kürt sorunu, liberal hak ve özgürlük talepleri gibi farklı biçimler alan kimlik/tanınma siyasetinin Türk sosyal ve siyasi hayatında güçlü aktörler haline geldiği gözlemlenir (Keyman-Koyuncu, 2005: 108-109). Bu anlamda 24 Ocak 1980’de alınan ihracata dayalı ekonomi politikasına ilişkin kararların iktisadi etkileri olsa da siyasal süreçte 12 Eylül sürecinin yönlendirici

<sup>117</sup> Videoya Youtube veya başka video platformları üzerinden “Kenan Evren'in Darbe Konuşması” araması yapılarak rahatlıkla erişilebilir. Ayrıca herhangi bir gazetede veya sitede de rahatlıkla erişilebilir.



bir etkisi olduğu görülür. Özellikle ithal ikameci sanayileşme modelinden ihracata dayalı serbest piyasa ekonomisine geçişin bir neticesi olarak uygulanan neo-liberal politikaların getirmiş olduğu yeni siyasal ve toplumsal fırsatlar, dini referanslı siyasetin yükselişine zemin hazırlamış ve 1980’li yıllarda Suudi sermayesinin Türkiye’ye akışı, kamusal alanda muhafazakar yeni bir orta sınıfın varlık göstermesi, Aydınlar Ocağı öncülüğünde hazırlanmış olan Türk İslam Sentezi projesi ve 12 Eylülcülerin uygulamaya koyduğu din politikaları 1980’li yıllarda İslami hareketlerin güçlenmesini sağlayan siyasal fırsatlar olarak görülebilir (Çelebi, 2021: 307).

12 Eylül darbesi, diğer siyasi fikirlerde olduğu gibi ÇİSH’lerin rotası konusunda da önemli etkilerde bulunmuştur. İlk başlarda, milliyetçi–dindar-muhafazakâr olarak adlandırılabilir belli kitlelerde darbenin memnuniyet yarattığı söylenebilse (Yılmaz, 2014: 637) de daha sonra darbe yöneticilerinin uygulamaları algıları farklılaştıracaktır. Sokak olaylarında aktif şekilde yer alan solcular ve ülkücüler, ağır işkence ve eziyetlere maruz kalmış ve adeta kırılmıştır. Bunun da doğal sonucu olarak Türkiye’de sağ-sol değil, daha çok Kemalist-liberal ve Kemalist-İslamcı olarak adlandırılabilir yeni bir çatışma/çekişme alanının belirginleşmesi görülmüştür. Bir ÇİSH olarak kabul edilen MGH, bu dönemin koşulları altında bir siyasal mücadeleye girmiştir. Yine MGH dışında Nurcular da önemli bir dini referanslı aktörler olarak öne çıkmıştır. Bu anlamda, 12 Eylül Darbesi sonrası Fethullah Gülen’in çevresinde örgütlenen ve Gülen Cemaati olarak duyulmaya başlanan oluşum klasik Nurculuktan ayrılmış (Taşkın, 2016: 104-105)<sup>118</sup> ve MGH ile uzlaşmayan ve onunla ayrı bir yol benimseyen bir hareket olarak varlığını sürdürmüştür.

---

<sup>118</sup> Taşkın, 1980 Darbesi ve sonrası için mezkûr yapıya ilişkin “Nurcu yapılardan kopuş ve sıçrama yılları” tanımlaması yapmakta ve Gülen’in, Özal ile gerçekleşen dönüşümlerin kendi cemaati için oluşturduğu fırsatları iyi değerlendirdiğini ifade etmektedir. Bu yüzden Gülen’in kendi cemaati için ilk büyük atılımı Özal döneminde yaptığını söylemektedir (Taşkın, 2016: 105-106). Taşkın, Said-i Nursi’ye atfedilen “ideolojik İslam veya parti İslamcılığı” eleştirilerine ilişkin Nursi’nin İslamcı partilerden ziyade “hürriyetçi merkez sağ” partilere yöneldiği, bu tavrının zamanla gelenek haline geldiği, pratikte de bu geleneğin Gülen Cemaati’nin Millî Görüş partilerine mesafeli durmasına ve Millî Görüş ile bunun gerilime yol açtığına değinmektedir. Hatta, *sadece Millî görüş’e değil Ortadoğu’dan mülhem İslamcı oluşumlara da Osmanlı Türk Müslümanlığının kendine özgü vasıfları” üzerinden eleştiriler* yönelttiğini söylemektedir (Taşkın, 2016: 106). Bu anlamda Gülen’e göre İslam, belirgin bir siyasal sisteme işaret etmez (Taşkın, 2016: 106).

Darbe ile birlikte ülkede sıkıyönetim ilan edilerek ülke yönetimi askerlere geçmiştir. Bu dönemde çok sert uygulamalar görülmüş ve aynı zamanda yeni bir anayasa hazırlanması için 29 Haziran 1981 tarih ve 2485 sayılı “Kurucu Meclis Hakkında Kanun” ile yeni anayasayı hazırlamakla görevli bir Kurucu Meclis<sup>119</sup> kurulmuştur. Bu Meclis, TBMM yeniden göreve başlayınca kadar onun yasama görevlerini yerine getirecekti. Kurucu Meclis, iki kanatlı olup Milli Güvenlik Konseyi ve Danışma Meclisi’nden oluşmuştur. Öte yandan asıl olarak belirleyici olanın Milli Güvenlik Konseyi olduğu ve zaten Danışma Meclisi üyelerinin de 40’ının doğrudan doğruya Milli Güvenlik Konseyi’nce seçildiği hatırlanmalıdır. Kalan 120 üyenin ise il valilerinin teklif ve tespit ettiği üyeler arasından yine Milli Güvenlik Konseyi’nce seçildiği görülür (Anayasa.gen, y.y.)<sup>120</sup>.

Kurucu Meclis’in hazırladığı Anayasa, 7 Kasım 1982 tarihinde halk oylamasına sunularak %91,37 “evet” oyuyla kabul edilmiş ve 9 Kasım 1982 tarihinde 2709 kanun numarasıyla Resmî Gazete’de yayımlanmıştır (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, y.y.). Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti Anayasası yeni bir asli kurucu iktidar eliyle değiştirilmiş ve farklı zamanlarda değişiklikler olsa da varlığını korumuştur. Bu anayasada en dikkat çeken husus, ideolojik vurguları da yüksek olan Anayasanın Başlangıç İlkeleri ve İlk Üç Maddesinin, Anayasanın 4. Maddesi ile değiştirilemez ve değiştirilmesi dahi teklif edilemez oluşudur. Detayı hukuk disiplininin konusu olan anayasa maddelerinde, özellikle “Atatürk Milliyetçiliği” ve “Laiklik” ilkelerinin bilhassa vurgulandığı ve sonraki siyasal süreçte bunların uzun bir süre siyasal tartışmaların ana odak noktalarından olduğu gözlemlenebilir. MGH açısından bakıldığında sürekli olarak 1982 Anayasası’nın Başlangıç İlkeleri ve İlk Üç Madde’nin ihlalleri ithamına maruz kalmış ve aşağıda da belirtileceği üzere yine bu sebeplerle partilerinin kapatıldığı görülmüştür.

1983 seçimleri yönetimin tekrar askerî yöneticilerden sivil yöneticilere geçmesini sağlamıştır. Seçimlere sadece üç parti katılabildiği: Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi (ANAP), Necdet Alp liderliğindeki Halkçı Parti ile Turgut Sunalp liderliğindeki Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP). Seçimlerde ANAP %45,14, Halkçı Parti %30,46, MDP %23,27 ve Bağımsızlar %1,13 oy almıştır. Seçim, daha önce

<sup>119</sup> Buna Asli Kurucu İktidar da denebilir.

<sup>120</sup> Link için: <https://www.anayasa.gen.tr/82ay-hazirlik.htm> Erişim Tarihi: 21.12.2021.

Başbakanlık Müsteşarlığı da yapmış olan Turgut Özal liderliğindeki ANAP'ın zaferiyle sonuçlanmıştır (YSK, y.y.)<sup>121</sup>. Öte yandan, Necmettin Erbakan da dâhil olmak üzere Süleyman Demirel, Bülent Ecevit, Alparslan Türkeş gibi önemli siyasi figürler siyasi yasaklı olduklarından seçime girememiştir.

1983 seçimleri öncesinden başlayarak görece serbest bir ortam oluşmuş ve 12 Eylül 1980 darbesi ile kapatılan partiler bu kez yeni adlarla partiler oluşturmaya başlamıştır. Nitekim MGH de Ali Türkmen başkanlığında 13 Temmuz 1983 tarihinde bu kez Refah Partisi (RP) adıyla siyaset sahnesine dönmüştür. Öte yandan partilerin kurulmasına izin verilmesine rağmen aynı serbestlik seçim sath-ı mahallinde görülmemiştir. 6 Kasım 1983 seçimlerine katılım için başvuran RP, Milli Güvenlik Konseyi tarafından kurucu üyeleri veto edildiğinden seçime girememiş ve Genel Başkanlarını da yeniden seçmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine RP, Ahmet Tekdal'ı Genel Başkan seçerek 25 Mart 1984 seçimlerine katılmış ve %4,4 oy oranı ile Van ve Şanlıurfa'da belediye başkanlıkları kazanmıştır (YSK, y.y.)<sup>122</sup>. Daha sonra siyasal özgürlük alanının genişlemesi ile beraber 11 Ekim 1987 tarihinde gerçekleştirilen 2. RP Kongresi ile Erbakan partinin Genel Başkanı olarak seçilmiştir. Bu da RP'ye hareket katmış ve 29 Kasım 1987 tarihindeki Genel Seçimlerde RP, bu kez %7'nin üzerinde oy oranı alarak yükselişe geçmiştir ancak %10'luk baraj sebebiyle TBMM'ye milletvekili gönderememiştir. ANAP yaklaşık %36 oy oranı ile 292 sandalye alırken Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) yaklaşık %25 oy oranı ile 99 sandalye ve Doğru Yol Partisi (DYP) de yaklaşık %19 oy oranı ile 59 sandalye çıkarmıştır. Bu seçime damgasını vuran %10'luk baraj olmuş ve Bülent Ecevit liderliğindeki Demokratik Sol Parti (DSP) yaklaşık %9 ve Alparslan Türkeş liderliğindeki Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) de yaklaşık %3 oy oranı ile %10'un altında oy alarak sandalye çıkaramamıştır (YSK, y.y.)<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> "1983 Milletvekili Seçimi". Link için:

[https://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/docs/1983MilletvekiliSecimi/1983\\_Secim\\_Sonuclari.pdf](https://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/docs/1983MilletvekiliSecimi/1983_Secim_Sonuclari.pdf). Erişim Tarihi: 22/12/2021

<sup>122</sup> "1984 Mahalli İdareler Seçim Sonuçları". Link için:

<https://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/docs/Mahalli/1984/KesinSecimSonuclari/1984-Belediye-Baskanligi-Secimleri-Sonucu.pdf>. Erişim Tarihi: 22/12/2021;

<sup>123</sup> "18. Dönem Milletvekili Genel Seçim Sonuçları". Link için: <https://www.ysk.gov.tr/tr/29-kasim-1987-xviii-donem-milletvekili-genel-secimi/80054>. Erişim Tarihi: 22/12/2021.

MGH'yi temsil eden RP'nin gerçek anlamdaki seçim başarısının somutlaştığı dönem 26 Mart 1989 seçimleri sonrasındaki seçimlerdir. RP'nin bu seçimde İl Genel Meclislerindeki oy oranı yaklaşık %10 olmuş ve Belediye Başkanlığı seçimlerinde de %9'a yaklaşan bir oy almıştır. Bu seçimde RP, ilk defa bir büyükşehir belediye başkanlığı (Konya) kazanarak Kahramanmaraş, Sivas, Şanlıurfa ve Van vilayetlerinde de merkez belediyelerde başkanlığı almıştır (YSK, y.y.)<sup>124</sup>. Bu seçimden sonra belirgin bir şekilde güçlenen RP, 20 Ekim 1991 tarihindeki Genel Seçimde %10'luk barajı açık arayla aşarak neredeyse %17'ye yaklaşan bir seçim sonucu ile TBMM'ye 62 milletvekili göndermiştir. Seçimi DYP yaklaşık %27, ANAP yaklaşık %24, SHP yaklaşık %20 ve DSP de yaklaşık %11 ile tamamlamıştır (YSK, y.y.)<sup>125</sup>. Yine daha sonra 27 Mart 1994 Mahalli İdareler Seçiminde RP yükselişini sürdürmüş ve ülkedeki önemli büyükşehirleri alarak sonraki seçimde iktidara doğru önemli bir mevzi kazanmıştır. Bakıldığında Ankara, Diyarbakır, Erzurum, İstanbul, Kayseri ve Konya Büyükşehir Belediyelerini, yani 15 büyükşehir belediyesinden 6'sını ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı ile Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlıklarını RP'nin alması, bir sonraki iktidar yolunu açacak önemli kazançlar olmuştur. Bunun yanında seçimlerdeki oy oranlarına bakıldığında Tansu Çiller liderliğindeki DYP'nin yaklaşık %21, Mesut Yılmaz liderliğindeki ANAP'ın yaklaşık %21, Erbakan liderliğindeki RP'nin yaklaşık %19 ve Murat Karayalçın liderliğindeki SHP'nin yaklaşık %14 oy aldığı görülmüştür. Ecevit liderliğindeki DSP (yaklaşık %9), Türkiye

<sup>124</sup> "Mahalli İdareler Seçimi Sonuçları". Link için: <https://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/1989Mahalli-Tuik.pdf>. Erişim Tarihi: 22/12/2021. Bu seçimin en dikkat çeken sonuçları ise ANAP'ın düşüşü ve SHP'nin yükselişi olmuştur. İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Kayseri, Gaziantep gibi büyükşehirler Erdal İnönü liderliğindeki SHP'ye geçmiş ve o dönemdeki büyükşehirlerden sadece Konya RP'de ve Bursa DYP'de kalmıştır. ANAP'ın belediye başkanlığı makamları açısından büyükşehirler sahnesinden silindiği bir seçim olması ayrıca dikkat çekicidir. Yine Diyarbakır, Kocaeli, Denizli gibi vilayetler başta olmak üzere birçok vilayette belediye başkanlığı SHP'ye geçmiş ve o dönemdeki vilayet merkezleri seçimlerinde sadece Bitlis, Hakkâri ve Malatya'da seçimi kazandığı gözlemlenmiştir. Yine, seçimde Demirel liderliğindeki DYP'nin yükselen trendi yakaladığı Bursa Büyükşehir Belediyesinin yanı sıra 15 vilayet merkezinde Belediye Başkanlığı kazandığı görülmüştür. Özetle, SHP, DYP ve RP seçimin yükselen partileri olmuş ve ANAP da adeta hezimet yaşayan partisi olmuştur.

<sup>125</sup> "19. Dönem Milletvekili Genel Seçimi". Link için: <https://www.ysk.gov.tr/tr/20-ekim-1991-xviii-donem-milletvekili-genel-secimi/80053>. Erişim Tarihi: 22/12/2021. Bu seçime damgasını vuran konunun da %10'luk ülke barajı ve seçim bölgesi barajı yanında milletvekili 6'ya kadar olan seçim bölgelerinin bir il seçim bölgesi gibi kabul edilmiş olmasıdır. Bu da partilerin ittifaka yönelmesine sebep olmuştur. Bundan ötürü RP'nin MÇP ve İslahatçı Demokrasi Partisi (İDP) ile ittifak halinde seçime girdiği görülmüştür.

liderliğindeki MHP (yaklaşık %8) ve Deniz Baykal liderliğindeki CHP (yaklaşık %5) genel seçimler için uygulanan %10'luk barajın altında kalmıştır (YSK, y.y.)<sup>126</sup>.

RP'nin ve dolayısıyla MGH'nin yükselişi 1994 Mahalli İdareler Seçim Sonuçları ile belirginleşmiş ve 24 Aralık 1995 Genel Seçimleri ile RP artık iktidarı kuran partiye doğru şekillenmiştir. Nitekim bu seçimde RP %21'in üzerinde bir oy alarak ilk defa Türkiye'de yapılan bir seçimde birinci parti olmuş ve Türkiye'de ÇİSH kategorisinde ele alınabilen bir hareket iktidarı belirlemiştir. Seçimin sonuçlarına bakıldığında ANAP ve DYP'nin %20'nin altına düşüp %19'larda oy aldığı, DSP'nin de yükseliş trendi yakalayarak %15'lere varacak oy aldığı görülür. Bu arada Deniz Baykal CHP'sinin de aynı şekilde yükselerek %11'lere yaklaşan oy aldığı görülmüştür. TBMM'deki sandalye dağılımına bakıldığında RP'nin 158, ANAP'ın 132, DYP'nin 135, DSP'nin 76 ve CHP'nin 49 sandalye çıkardığı görülür. Yine MHP (yaklaşık %8) ve Murat Bozrak Genel Başkanlığındaki Halkın Demokrasi Partisi (yaklaşık %4) baraj altı kalan partiler olmuştur<sup>127</sup>. Bu seçim sonuçlarına göre artık iktidarı kuracak ve Başbakanlık görevini yürütecek kişinin Erbakan olması kaçınılmazdı.

1980'lerden özellikle 1990'lardaki iktidar sürecine kadar MGH'nin seçimlerde güçlenerek gelmesinin altında o dönemin siyasal, sosyal ve ekonomik atmosferinin yarattığı fırsatların yattığı söylenebilir. Bu çerçeveden bakıldığında bilhassa merkez-sağ ve merkez-sol partiler arasında görülen bölünmüşlük, etnik ve dinî kimlik siyasetinin ortaya çıkması, dönemin hükümetlerinin halkın sorunlarına çözüm üretememesi, TÜSİAD'a rakip olarak MÜSİAD'ın kurulması, üniversite mezunu İslami orta sınıf aydınların Kemalist elitlere karşı güçlenmesi gibi sebepler MGH'yi iktidara taşıyan 1990'lı yılların siyasal fırsat alanları olmuştur (Çelebi, 2021: 307-308). Bu minvalde RP, bu siyasal fırsat alanlarını güçlü örgütsel ağı, "Adil Düzen" söylemi ve belediye faaliyetleri ile başarılı bir şekilde kullanarak toplumsal destek tabanını önemli ölçüde genişletmiş ve büyükşehirlerin çeperini oluşturan gecekondu sakinleri, kent yoksulları, Sünni Kürtler, genç işsizler, İslami orta sınıfı oluşturan seçkinler, 1970'li yıllarda KOBİ olmaktan öteye geçemeyen, 1990'lı yıllarda gittikçe palazlanarak holdingleşme

<sup>126</sup> "27 Mart 1994 Mahalli İdareler Genel Seçimi". Link için: <https://www.ysk.gov.tr/tr/27-mart-1994-mahalli-idareler-genel-secimi/2804>. Erişim Tarihi:22/12/2021.

<sup>127</sup> <https://www.ysk.gov.tr/tr/24-aralik-1995-xx-donem-milletvekili-genel-secimi/80052> Erişim Tarihi: 22/12/2021.

eğilimine giren ve “yeşil sermaye” olarak adlandırılan Anadolu kökenli muhafazakar sermaye grupları MGH’nin bu dönemdeki genişleyen toplumsal tabanını oluşturmuştur (Çelebi, 2021: 308). Bunda elbette ki Soğuk Savaş sonrasında beliren küreselleşmenin önemli bir etkisi olduğu yadsınamaz. Bu anlamda, “*MÜSİAD örneği ele alındığında, İslami bir işadamaı derneğinin küçük-orta ölçekli işletmelerin kendi çıkarlarını korumak için kurulan ve aralarında güven ilişkilerine dayanan bir ağ kuruluştan, Türk demokrasisinin problemleriyle ilgilenen bir sivil toplum kuruluşuna dönüşümü şeklinde kendini gösterir*” (Koyuncu, 2003)<sup>128</sup>. Bu durum da MÜSİAD’ın artık bir oluşum olarak tezahürünü beraberinde getirmiştir. Böylece MGH, 1990’larda artık iktisadi anlamda da görünür bir şekilde toplumun geniş kesimleri ile temas düzeyini güçlendirmiştir.

#### **2.4.2. Millî Görüşün İktidar Olma Sürecine Doğru Din-Siyaset Çerçevesindeki Yaklaşımı**

RP’nin ve dolayısıyla MGH’nin seçimlerle ilgili performansı önceki paragraflarla kısaca belirtmek istenmiştir. MGH partilerinin dönemsel olarak dinî, milliyetçi, sosyal adalet, iktisadi model (ağır sanayi), dış politikada İslam Ümmeti gibi öne çıkan söylemlerinin dönemlere göre de farklılaştığı söylenebilir. Ayrıca din, devlet, milliyetçilik gibi konularda söylem düzeyinin ve uygulamaların da analizi, MGH’nin bir ÇİSH olarak nerede durduğuna ve nasıl tarif edileceğine ilişkin önemli bir ipucu sağlayacaktır.

MGH’nin ideolojik olarak tarifine bakıldığında muhafazakâr milliyetçilik ile İslamcılığın sıklıkla kullanıldığı bir çerçevesinin olduğu görülür. “Millî” kavramının kendisinin de dinî yönden “ümme” olabildiği kadar “ulus” veya “millet” kavramındaki ifade ile de benzer şekilde kullanılabilmesi veya kullanılabildiği görülebilmektedir<sup>129</sup>. Nitekim din ve devlet ile ilgili İran benzeri yönetimin topyekûn gayrimeşru olduğuna dair bir karşı çıkış veya devlet idaresi ile araya mesafe koyma gibi bir duruşun olmadığı görülür. Ayrıca devlete dönük olumlu ifadeler içeren, çevreyi de merkeze doğru

<sup>128</sup> Eserin özet bölümünde ifade edilmiştir.

<sup>129</sup> Osmanlıca olarak “millî” kelimesinin kullanımına bakıldığında her iki bağlamda da kullanılabildiği görülmektedir. Kelimenin bir yönü “din ve millete ait, milletle alakalı, millete mensup” iken aynı zamanda “ulusal” kelimesinin de karşılığı olabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için: (Luggat: Osmanlıca Türkçe Sözlük, y.y.). Link için: <https://www.luggat.com/milli/1/1>. Erişim Tarihi: 24/04/2023.

yakınlaştıran veya çevreyi merkeze doğru taşıyan (Yavuz, 2005: 596-600), bu yüzden, kendi tabanı olan dindar kesimler, kentlerin çeperlerinde geleneksel ve/veya dinî motiflerle yaşayan yoksul kitleler ve kendini dışlanmış hisseden daha çok köyden kente göçle gelen alt gelir grupları ile modern-seküler devlet yapısı arasında (siyasal sisteme entegrasyon ve siyasal katılım anlamında) bir geçiş köprüsü vazifesi gördüğü söylenebilir. Bu açıdan bir ÇİSH olarak modern-seküler devlet yapısı ile karşılıklı etkileşimi yaratan bir potansiyel ortaya koymuştur.

MGH partileri, laik ve demokratik bir ülke olarak anayasal çerçevesini çizmiş olan Türkiye’de asgari düzeyde de olsa özellikle laiklik ilkesine ilişkin konularda bir siyasal parti olarak tutunmaya çalışmış ve kurumsal anlamda laiklik ilkesine açıktan bir karşı tutum sergilememiştir. Sürekli olarak Şeriatçı veya İslamcı bir yapı kurmak istediği eleştirileri olsa da MGH, siyasal bağlamda dinî referanslı görüntü ile bu yöndeki söylemden kaçınmamış, aksine dinî temaları sıklıkla vurgulamıştır. Özellikle “başörtüsü” konusu, “türban” biçiminde siyasal sembol olduğuna dair eleştirilerle sıklıkla gündeme gelmiş ve çok uzun yıllar, belli inanç ve/veya yaşam tarzına sahip kadınların giydikleri örtünün isimlendirmesinden dahi geniş bir kutuplaşma alanı oluşmuştur<sup>130</sup>. MGH’nin özellikle iktidarı kurduğu 1995 ve sonrasında bu kutuplaşma konusu hararetlenmiştir. RP ise bu anlamda, seçim ve seçmen konusundan öte bir inanç ve inananlar grubu üzerinden bu kutuplaşma hattını görmüş ve başörtüsünün millî kıyafet benzeri tarifi ile seçmenlerini inananlar şeklinde de nitelemiştir. Bu yüzden MGH, parti içi örgütlenmeyi dinsel kaynaklı bir motivasyon alanı ile geliştirmiş ve bunu bir propaganda aracı olarak da kullanmıştır (Küçükylmaz, 2010: 106).

RP programına bakıldığında temel gaye bölümünde *“Temel gayemiz, Milletimizi çağdaş uygarlık düzeyinin üzerine çıkarmaktır. Bu gayeye erişmek için; a)memleketimizin her*

<sup>130</sup> Bu konular da dahil genel olarak din-siyaset alanına ilişkin MGH’ye eleştirel bir yaklaşım da yukarıda kısaca değinilen Gülen Cemaati’nden gelmiştir. Zira onlara göre İslam, toplumsal bölünmelerin nesnesi haline gelmemeli ve partiler üstü bir konumda olması durumunda hegemonik bir belirleyen olabilecektir. Hatta Türk Müslümanlığı (MGH ve diğer İslamcı grupların karşısına koyduğu) anlayışı ile zaman ve zemine yeniden yorumlamalara elverişli olmuş ve bu minvalde 1990’larda orta sınıflarda tutunmaya çalışarak 90’lardaki İslamcı-laik kutuplaşmasında “makul ortaya” yerleşme stratejisi izlemeye yönelmiştir. Böylece, siyasal İslamcılardan ve MGH’den daha ılımlı ve makul olduklarına dair bir strateji izlemişlerdir. Bu da Rejim’in asli bekçileri tarafından meşru görülme temel beklentisi saikiyle yapıyordu. Öyle ki ne kadar siyasal-taktiksel hesap olduğu net olarak bilinmese de makul ortaya yerleşme çabalarının ve bu söylemin dönemin DSP lideri Bülent Ecevit’i de etkileyip ikisi arasında yakınlaşmaya yol açtığı belirtilir. Ayrıntılı Bilgi için: (Taşkın, 2016: 106-108).

*alandan imar ve kalkınmasına, b)kültürel ve manevi gelişmesine gayret edeceğiz” denmekte ve “bu çabalarımız milli karakter ve özelliklerimiz göz önünde tutularak yapılacaktır” şeklinde belirtilmektedir (TBMM Kütüphanesi, 1985: 36)<sup>131</sup>. Bu temel gaye, RP’de sürekli olarak tekrarlanan hususlardır. Dikkat edilirse kültürel ve manevi gelişme ile millî karakter ifadeleri, millî ve manevi kavramlarıyla aynen sürdürülmüştür. Bunlar MGH’nin sürekli kullanılan kavram setleri olmuştur. Yine RP Programının temel prensipler bölümünde 4. maddedeki laiklikle alakalı ifadeler önemlidir:*

*“Partimiz fikir, vicdan ve düşünce hürriyetine inanır; fikir, vicdan ve inanç hürriyetlerine yapılacak her türlü baskıyı iptidai ve laikliğe aykırı sayar. Laiklik din düşmanlığı olmayıp bil’akis din ve vicdan hürriyetlerini her türlü ihlalden koruyucu bir prensip olarak getirilmiş ve uygulama alanına konulmuş bir prensiptir.”*

RP programında laikliğin tanımına yer verilmesi dikkat çekicidir. Zira böyle bir tanım sıklıkla kullanılabile de RP kadrolarının buradaki kullanım amacının o dönemde devletin dinî alan üzerindeki baskısına karşı sürekli bir savunma mekanizması olarak tuttuğu ve bu sayede kendisinin de siyasal söylem olarak laiklik karşıtı olmadığını gösterme gayreti olduğu belirtilebilir. Bu gayret ister bilinçli ve sistematik bir *mevzi* olsun, isterse dönemin şartları içerisinde bir *manevra* amacıyla yapılmış olsun, sonuçları itibarıyla MGH’nin eklemlenmesini hem tabanda hem de kadrolarda güçlendirmiştir.

RP’nin söylemsel düzeyde en çok dikkat çeken yönlerinden biri de “Adil Düzen” kavramsallaştırmasıdır. MGH içerisinde sıklıkla dile getirilen bu kavramın, esasen ne olduğuna dair net bir tanımlamadan öte daha çok faizsiz ve sömürünün olmadığı bir ekonomik düzen şeklinde anlaşılabilirdiği Erbakan’ın çeşitli konuşmalarından ve kendi yazdığı eserinden çıkarılabilir<sup>132</sup>. Bu söylem tarzı, aşağıda da görülebileceği üzere İran’daki Humeyni önderliğindeki ÇİŞH’lerin “ne Doğu ne Batı” söylemine benzer şekilde sıklıkla ifade edilmiştir. Humeyni’de açık bir İslami ekonomik model öngörülürken Erbakan’da sadece Adil Düzen şeklinde bir ifade ediş biçimi olduğu görülmektedir. Bu söylem Erbakan’ın kendi tabanında oluşturmak istediği bir üçüncü

<sup>131</sup> Link için:

[https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/650/199400049\\_1985.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/650/199400049_1985.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Erişim Tarihi: 22/12/2021.

<sup>132</sup> Aşağıda 5. bölümde detaylı olarak değinilecektir.



yol açabası olduğu da söylenebilir. Zira Türkiye’de İran ve Mısır’a göre daha düşük düzeyde anti-emperyalizm vurgusu ve bu vurgunun alıcısı olsa da RP’nin sıklıkla anti-emperyalizme karşıtlık içerisinde Adil Düzen temasını öne çıkardığı görülür. Bu, üçüncü yol çabası, aslında bir nevi İslami kökten beslenmiş bir yol vurgusudur da denebilir. Zira Adil Düzen’in faizin olmadığı bir iktisadi model olacağı bizatihi Erbakan tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Esasında Adil Düzen söylemi MGH’ye o dönemde serbest teşebbüs ve pazarı önceleyen sağ partiler ile sosyal hak ve adalet kavramlarını öne alan serbest teşebbüs konusunu daha az dile getiren sol partilerden farklı bir konumlama da getirmiştir (Öniş, 1997: 754). Yine MGH bu ekonomik modelini 19. yüzyılın sonundan başlayarak gelen Batı’nın teknolojisini alıp ahlâkını dışarıda tutup kendi öz-İslami ahlâkına dönüşü savunan görüş ile paralel şekilde teknolojik gelişmelerin yapılması gerektiğini, maddi anlamdaki ilerlemenin sağlanmasının önemli olduğunu sıklıkla dile getirmiş ve manevi yönün de bunlar gerçekleşirken önemine vurgu yapmıştır. Zira MGH, dolayısıyla RP, İslami esaslara dayanan bir yaşam tarzını önermiş, İslam kardeşliği ve ahlâkını merkeze almıştır. Adil Düzen söyleminin temelinde yer alan ahlak; çalışma, toplumsal hizmetler ve barışın temeli olarak öne sürülmüştür (Yılmaz, 2012: 368). Bu noktada belirtmek gerekir ki Adil Düzen söyleminin daha çok RP döneminde MGH içerisinde sıklıkla dile getirildiği gözlemlenmektedir. Bunun da en önemli sebeplerinden biri olarak Türkiye’deki iktisadi modelin 24 Ocak 1980 tarihli kararlar sonrası ithal ikameci modelden ihracata dayalı bir ekonomik modele geçiş ile yakından ilişkili olmasıdır. Dolayısıyla RP döneminde devletçi bir söylemden çok piyasaya dönük ve piyasadaki sosyal ve iktisadi gelişmelere dönük bir söylemin olması dönemin şartları içerisinde okunmalıdır. Bu kapsamda RP’nin başarısının önemli sebeplerinden biri, Özal ile beraber Türkiye’de gelişen serbest piyasa ortamından MGH’nin de önemli ölçüde tabanı sayılan Anadolu’daki ve metropollerdeki küçük/orta sanayici, tüccar ve esnafın önemli ölçüde faydalanmasıydı. Bu yeni yükselen ekonomik sınıf, Müstakil Sanayici İşadamları Derneği (MÜSİAD) çatısında biraya gelerek daha çok İstanbul merkezli büyük burjuvaziye karşı kendi alanını güçlendirmekteydi. Bu yüzden Yavuz’un ifadesiyle Anadolu burjuvazisi olarak adlandırılacak bu yeni sosyal sınıf toplumsal olarak İslami ve iktisadi olarak da liberal bir duruşa sahip olmuştur. Buna ilaveten MÜSİAD gibi iyi örgütlenmiş bir yapı dışında da siyasal sistemin laik bir merkezde durmasından kaynaklı çevrede duran ve kendini bu

laik merkezde görmeyen çeşitli gruplar da kendilerini İslami bir kimlikle tanımlamaya eğilimli olmuştur. Yavuz, İslami Sufi tarikatlarının bu grupların ekonomiye nüfuz etmelerini kolaylaştıran iş bağlantılarının gelişmesinde kilit rol oynadığını da eklemiştir (Yavuz, 2003: 215-216).

MGH'nin bu şekilde iş organizasyonları ile siyasal sisteme etki kapasitesi yüksek bir yapı haline gelmesi, Keyman-Koyuncu tarafından İslami sermayenin yükselişinin hem söylemsel hem de örgütsel olarak Türk kapitalist gelişiminin ekonomi politikasına İslam'ın girmesine yol açtığı yorumunu beraberinde getirmiştir (Keyman-Koyuncu, 2005: 112). Onlara göre, iktisadi anlamda eklemleme arttıkça hem MGH'nin siyasal sisteme etki düzeyi artmış hem de özellikle belediyelerden başlayarak iktidar sürecine giden dönemde MGH'nin siyasal sistemle çatışmalı da olsa eklemleme sürecini hızlandırmıştır. Yine Keyman-Koyuncu, bunun da temelinde, 1960'lardan başlayarak Erbakan liderliğindeki hareketin siyasal sistemlerin meşruluğu üzerinde resmî bir şekilde görüş beyan etmemesi ve laiklikle ilgili olarak bir program çerçevesinde yine resmî olarak karşı çıkışının olmayışı olduğunu söylemektedir. Keyman-Koyuncu, bunun en önemli sebeplerinden biri olarak MGH'nin farklı tarikat ve cemaat yapıları halindeki İslami grupların merkeziz bir görünümüne karşın siyasal düzlemde bunlarla yakın ilişki kurup yine Türkiye'deki siyasal sistemde iktidar alanını zorlayabilme şansı olarak görmüştür (Keyman-Koyuncu, 2005: 112). Bunun da elbette ki siyasal anlamdaki en önemli karşılıklarından biri Türkiye'de seçimlerin iktidar şansı yaratma ve değiştirici etkisidir. Aşağıda da anlatılacağı üzere Mısır ve İran'daki duruma nazaran seçimlerin değiştirici etkisinin Türkiye'deki ÇİSH için belirleyici bir role sahip olduğu görülecektir.

### **3. BÖLÜM: MISIR: GERİLİM HATLARI VE DEĞİŞMEZ MUHALEFET MKH**

Modern Mısır tarihi genel olarak Kavalalı Mehmet Ali Paşa ile başlatılmakta ve onun soyundan gelen hanedan Modern Mısır'ın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden öncelikle kısa bir bilgilendirme yapılarak bağımsızlık sonrası Mısır ile içinde gelişen ve çoğunlukla devlet rejimine veya sistemine alternatif olan ÇİSH incelenecektir. Bu anlamda, Mısır'da ÇİSH'ler denilince akla ilk gelen MKH olsa da

farklı yapılar da kendini göstermektedir. Nitekim Kikkawa, Mısır'da bugün İslami Siyasal Hareketlerin üç boyutu olduğunu belirtmektedir: Birinci boyut, dünyanın en eski İslami eğitim kurumlarından biri olan El-Ezher gibi geleneksel ve devlet tarafından da yetkilendirilen bir kurumsal ekol ekseninde var olan İslami anlayıştır. Diğer taraftan İslami eğitimdeki otoritesine ve yasallığına rağmen El-Ezher, Mısırlılar arasında çok popüler değildir ve hükümetin sesi olarak görülmemiştir<sup>133</sup>. İkinci boyut ve belki de en önemlisi, MKH tarafından temsil edilen modernize edilmiş, popüler ama yasa dışı kabul edilen İslam'dır. Üçüncü boyut genel olarak "İslami Fundamentalizm" olarak görülen radikal, fanatik ve yasa dışı İslam'dır (Kikkawa, 2003: 1)<sup>134</sup>. Bu üç hareketten ÇİSH anlamında MKH'ye ayrıntılı yer verilecektir.

### 3.1. MODERN DEVLET İNŞASI VE MODERNLEŞME

Binlerce yıllık tarihi olan Mısır, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlığın yayıldığı bir coğrafya olmuş ve içerisindeki önemli bir Kıpti (Hristiyan) nüfusunu günümüze kadar da barındırmıştır. Birçok devletin kurulduğu ve yıkıldığı Mısır, 1517 yılından Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın vali olmasına kadar Osmanlı'nın atadığı valiler eliyle yönetilmiş ancak bu bağlılık nispeten yumuşak olmuş ve Mısır, merkezî otoritenin gücü ile zıt yönde görece özerk olmuştur. Zaman içerisinde özellikle uygulanan iltizam usulü ile toplanan vergiler, Osmanlı'nın dolaylı bir yönetim sergilemeye başladığını (Özkoç, 2015: 37) ciddi bir şekilde göstermiştir. Uygulanan iltizam sistemi sebebiyle güçlü bir sınıf ortaya çıkmış ve bunlar ile Osmanlı'nın atadığı valiler arasında yoğun çekişmeler görülmüştür. Osmanlı da bunlar arasındaki mücadeleyi kızıştırmak suretiyle Mısır'da yönetimi sürdürmeye çalışmıştır. Öyle ki 19. yüzyılın sonuna Osmanlı valisinin 50 askerî birlik dışında ordu üzerinde doğrudan bir kontrolü olduğu da söylenemezdi (Marsot, 2007: 24-43; Özkoç, 2015: 39). Mısır'da bu şekilde dağınık ve güçsüz olan Osmanlı, 1798 yılında Mısır'ın Fransa eliyle işgaline karşı İngiltere ve Rusya desteğiyle savunma yapmaya çalışmıştır. Osmanlı'nın İngiltere ve Rusya desteğiyle Fransa'yı Mısır'dan çıkartmasını müteakip 1801-1805 yıllarında Mısır'da karışıklık dönemi görülmüş ve bu süreçten Kavalalı Mehmet Ali Paşa sıyrılmıştır. Mehmet Ali Paşa, Mısır'daki Memlük beyleri ve bilhassa Mısır Uleması ile

<sup>133</sup> Özellikle Mısır'da cumhuriyete geçiş ile devlet yöneticilerinin el-Ezher üzerinde etkisi artmıştır.

<sup>134</sup> Yazının orijinal yayımlandığı dergiye ulaşılammış olup bu site üzerinden açılan dosyaya atıf yapılmıştır.

yakın iş birliği sonrası, vali olarak Mısır'a atanmıştır. Bundan sonra Kavalalı Mehmet Ali Paşa, 1805-1811 yıllarında Memlûk beylerini idare ettikten sonra onların da büyük bir kısmını öldürtmüş ve merkezî devlet yolunda adımlar atmıştır. Vergi toplama işini de Kahire'den atadığı memurlara vermiştir. Ayrıca toprakları devletleştirip Mısır ordusunun ihtiyaç duyacağı fabrikalar kurmuştur. Orduyu da Fransız ordu sistemini örnek alarak organize etmiştir. Devamında da dokuma fabrikaları ve birçok temel silah üretimi yapan fabrikalar yaptırmıştır. Tüm bunların yanında, Mısır'da eğitim alanında da yoğun faaliyetler göze çarpmıştır. Özellikle Fransız entelektüellerin eserlerinden çeviriler ile eğitim ve öğretimin bu dönemde ilk-orta ve yüksek öğrenim şeklinde bölümlenmesi dikkat çekmiş ve yurt dışına öğrenci de gönderilmiştir. Öte yandan, Mehmet Ali Paşa, kendisinin vali olmasındaki en büyük paya sahip ulemadan Batılı eğitim modeline ve yeniliklere karşı çıkanları sürgüne göndermiştir. Yine yanında kendisine destek veren ulemadan bazılarını da önemli yerlere getirmiştir. Böylece dinî alanda da bir nüfuz alanı yaratmaya çalışmıştır.

Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa'nın Mısırlıları orduda ve sivil bürokraside önemli yerlere getirmeleri önemli bir kırılma olarak değerlendirilebilir. Zira Mısırlı asker ve bürokratların yönetimde görev almaları artık fiilen geri dönülmeyecek bir şekilde Mısır'ı ayrı bir devlet mekanizmasına sürükleyecektir. Hatta Firavunlardan beri ilk kez Mısırlıların kendilerini yönetimle özdeşleştirdiğine ilişkin yorumlar bile vardır (Marsot, 2007: 61)<sup>135</sup>. Bundan sonra Mora İsyanı ve devamında Osmanlı-Mısır Savaşları ile Mısır Valiliği babadan oğula geçecek şekilde Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya geçmiş ve Mısır Osmanlı'ya sadece ismen bağlı kalmıştır. Zaten 1867 yılında Hıdiv unvanı kabul edilmiş ve artık Mısır Valiliği, Mısır Hıdivliği olarak değiştirilmiştir. Böylece Mısır'da ülkesellik ve ayrı bir entite olarak görülme anlayışı pekişmiştir<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> Kavalalılar Mısırlı olmasa bile Mısır yönetiminde Mısırlı kadroların yer alması kritik bir önemi haiz olmuştur. Marsot'un bu yorumunu bu çerçevede okuyabilmek mümkündür.

<sup>136</sup> Ayrıca bu dönemde ülkesellik/vatanilik ile özdeşleşen bir kavram dağarcığı da gelişmeye başlamıştır. Henüz Avrupa tipi milliyetçilik denilemese de her bir ülkenin kendi kimliği açısından bu gelişimin önem arz ettiği söylenebilir. Bunun da ilk örneğini, siyaset-toplum açısından Mısır'dan önce Suriye'nin yaptığı söylenebilir. Ancak Mısır'daki gelişmeler devletin yarattığı ülkesellik iken Suriye'de Osmanlı eliyle bir ülkeselliğin yaratıldığı görülmektedir. Elbette ki bundaki amaç Suriye iç savaşına diğer devletlerin müdahil olmasını engelleyerek kendi toprak parçası olan Suriye'de düzen ve istikrarı temin etmek öncelikli hedeflerdi. Bu konuda Adil Baktıaya'nın bir araştırması dikkat çekicidir. Yaptığı araştırma ile 1860 yılında Cebeli Lübnan'da Marunilerle Dürziler arasında ortaya çıkan ve daha sonra bütün cemaatleri içine alan iç savaşın, daha sonra Şam'a (Dimeşk) sirayet ettiğini ve çok sayıda Hristiyan'ın

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim'in (1848) ve kendisinin (1849) vefatıyla yükselen Mısır duraksamıştır. Süveyş Kanalı'nın yapımının ağır maliyetleri ile Avrupalı tefecilere yoğun bir şekilde borçlanılmış<sup>137</sup> ve Süveyş Kanalı hisseleri satılığa çıkarılmıştır. Özellikle İngiltere, Süveyş Kanalı hisselerini alarak bu alandaki dominasyonu Fransa'ya kaptırmaya engel olmak istemiştir. 1875'te Mısır'ın iflasını ilan etmesiyle 1876 yılında İngiltere, Fransa, Avusturya ve İtalya başta olmak üzere alacaklı devletler Düyûn-ı Umûmiyye Sandığı'nı kurdu (Görgün, 2004: 569-574) ve artık bu sandık, Osmanlı Düyun-ı Umumiyesi gibi ülkenin içişlerine de karışmaya başlamıştır. 1878'de borçlar meselesinin etkisiyle Hıdiv, şahsi yönetime son verip meşrutî yönetime geçse de resmî olarak iflas önerisine karşı çıkan Hıdiv İsmail Paşa, II. Abdülhamid tarafından Batılı ülkelerin baskısı sonucu azledilmiş, yerine oğlu Tevfik gelmiştir. Bundan sonraki süreçte özellikle İngiliz baskısına karşı çıkan Urabi Paşa'nın isyanı<sup>138</sup> sonrasında İngilizler Mısır'ı işgal etmiştir.

Süveyş Kanalı'nın açılması ile birlikte Mısır'ın deniz aşırı ticaret için önemi artmış ve artık stratejik bir ülke konumu belirginleşmiştir. O dönemde Fransız-İngiliz etki alanları rekabeti görülen ülkede, 1860'lardan itibaren İngilizlerin lehine Mısır yönetimi üzerinde artan bir etki ortaya çıkmıştır. Özellikle Mısır Hazinesi'nin başta İngiltere ve Fransa'ya olan borçları, her iki devletin de Mısır üzerinde söz sahibi olmasını arttırmıştır. Bu İngiliz etkisinin en *çıplak* görünümü de Mısır'ın İngiltere tarafından işgali olmuştur. Böylece Mısır üzerindeki muhtemel Fransız etkisi de kırılmıştır. İngiltere'nin Mısır'ı işgali, ülkede yeni bir dönem başlatmış ve bunun doğrudan etkileri 20. yüzyılın ilk yarısında da görülmüş ve yine 20. yüzyılın ilk yarısında Mısır'daki anti-emperyalist (Cleveland'a göre milliyetçi) hareketlerin ana merkezini oluşturmuştur (Cleveland, 2015: 118).

---

öldürüldüğünü aktarmıştır. Osmanlı Devleti müdahale ederek olayları müteakip Tanzimat reformlarının Suriye'de uygulanmasına büyük önem vermiş ve reformları hızlandırmıştır. Zaten Mısır'ın fiilen yarı-bağımsız olmasından sonra Osmanlı-Mısır hattında gerilim sebebiyle toplumsal barışı bozulan Suriye'ye ilişkin Baktiaya, İngiliz diplomatlarının raporlarından müstefit Hristiyan ve Müslüman cemaatler arasındaki ilişkilerin, 1860 yılından sonra yumuşamadığını ortaya koymuştur. Bu değişimin de en önemli göstergelerinden biri olarak Hristiyan ve Müslümanları bir araya getirmeyi amaçlayan "Suriyelilik" gibi yeni bir kimliğin inşa edilmesini bizzat Osmanlı'nın desteklediğini ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için: (Baktiaya, 2008: 23-44).

<sup>137</sup> Benzer bir durum Kırım Savaşı sırasında ve sonrasında alınan borçlar sebebiyle Osmanlı'nın da borçlanmasında görülür.

<sup>138</sup> Urabi Paşa özellikle "Mısır, Mısırlılarıdır (Misr li'l-Mısıriyyin)" sözüyle Mısır'da Mısır milliyetçiliğini başlatan kişi olarak kabul görmektedir.

İngiltere'nin Mısır'ı işgali sonrasında resmî olarak Mısır'ın statüsünde herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Osmanlı, I. Dünya Savaşı'na girene dek İngilizler Mısır'ın resmiyette Osmanlı'ya bağlı Hıdiv tarafından yönetilen bir eyalet statüsünü tanımaya devam etmiştir. Bu yüzden 1882-1914 yıllarında Mısır fiilen İngiliz işgalinde olmasına rağmen, resmiyette hala Osmanlı toprağı idi; ancak 1914'te Osmanlı'nın Almanya safında savaşa girmesiyle İngiltere de aynı yıl Mısır'da "Protectorate" (Hamilik) ilan etmiştir (Botman, 1991: 25). Öte yandan fiili durumda I. Dünya Savaşı'ndan önce de İngiltere, Mısır siyasetini belirleyen aktör konumundaydı ve Osmanlı'nın hükmü sadece kâğıt üzerinde görünmüştür. Bu dönemde özellikle 1883-1907 yıllarında, 1892 yılından itibaren soylu mertebesine yükselip Lord Cromer olarak bilinen (Tignor, 1966: 147), Hindistan'da sömürge idaresinde yıllarca çalışmış Evelyn Baring, Mısır'daki İngiliz gücünü belirgin şekilde göstermiştir. Bu anlamda, bir sonraki paragrafta da görüleceği üzere, Mısır'a bakanlık atamaları dahil hemen her konuda müdahale etmeye çalışmıştır.

Cleveland'ın aktardığına göre Cromer, esasen Batı üstünlüğüne ve "Şarklılar"ın, Batı'nın usullerini öğrenmedikçe kaderlerini değiştiremeyeceğine inanmaktadır. Cromer'e göre Büyük Britanya gibi "ileri" ülkelerin nezaretiyle Şarklı ülkelerin uzun bir çiraklık dönemini müteakip ilerlemesi mümkün olabilirdi. Bu yüzden Cromer, bağımsızlık talebi olan Mısırlılara karşı Londra'ya, Mısırlıların İngiliz rehberliğine uzun süre ihtiyacının olduğunu bildirmiştir (Cleveland, 2015: 118). Cromer, 1892 yılında Hıdiv olan II. Abbas Hilmi ile yönetim ve yetkiler üzerine sorunlar yaşamış (Tignor, 1966: 146-147) ve 1893 yılında Hıdiv II. Abbas ile arasında bakanlık atanmasına ilişkin krizi (Goldschmidt, 2013: xxii) müteakip -istediği şekilde- İngiltere adına Mısır'ın devlet yönetimine ilişkin pozisyonları, bilhassa 1894'ten itibaren ele geçirmiş ve bu durum, Urabi isyanı ile beraber, Mısır halkında İngiliz aleyhtarlığını ve bunun sonucunda oluşan anti-emperyalizmi (Mısır milliyetçiliğini) daha da arttırmıştır. İlâveten Mısır'da neredeyse tüm üst düzey kadrolara "danışman" sıfatıyla atanan<sup>139</sup> ve nitelikli iş gücünün birçok kademesinde bulunan İngilizler yüksek maaş almış ve bu maaşların Mısır hazinesinden karşılanması sebebiyle, Mısırlı okumuş sınıflar arasında (Cleveland, 2015: 120) ciddi şekilde İngiliz karşıtlığını körüklemiştir.

<sup>139</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için: (Tignor, 1966).

İngiltere'nin Mısır'a sorumlu olarak atadığı Cromer'in önceliği ilk dönemlerde Hıdiv Tevfik'in yönetimine yönelik var olan muhalif grupları ve daha sonra Hıdiv II. Abbas dönemindeki milliyetçi meydan okumaları kırıp ekonomik alanda Mısır tarımının ilerlemesini teşvik etmek olmuştur. Buradaki temel motivasyon, Mısır dokuma sanayisinin İngiliz dokuma sanayisine rakip olma potansiyelinin ortadan kaldırılmasıdır (Cleveland, 2015: 119). Tarımsal alandaki gelişim için atılan en önemli somut adımlar sulama için Asvan Barajı<sup>140</sup>, Delta Barajı ve açılan yeni kanallar olmuştur. Demiryolu ağlarının da iki katına çıkarılması ile beraber tarım alanında üretim tedarik zinciri kurulmuş olmaktadır. Böylece Mısır İngilizler için de önemli bir hammadde kaynağı olmuştur. Bundan sonra Cromer, pamuk hammaddesi konusunda Mısır'ı tek ürünlü bir dış ticaret bağımlılığına getirmiştir. Diğer taraftan 1880'lere geldiğinde iflas noktasındaki Mısır'ın 1880'lerin ortasında dış ticaret fazlası vermesi de bu döneme tekabül etmiştir. Böylece devlet gelirlerinin %25-35'ini teşkil eden dış borç ödemelerinde de herhangi bir aksama yaşanmamıştır. Tarım alanındaki bu gelişmeler, Mısır'da kırsal kesimlerin zenginleşmesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca vergi indirimi, angarya ve kırbaç yasağı gibi konular da yine Cromer zamanında Mısır'da kendini göstermiştir. Öte yandan kırsal kesimde bu gelişmelerden en çok yararlananların büyük toprak sahiplerinin olduğu ve küçük çiftçiler olarak bilinen fellahların büyük oranda ihmal edildiği de kayda düşülmektedir (Cleveland, 2015: 119). Bu sosyal durum, Mısır 1922 yılına girerken dahi devam etmiş ve bu sınıflar, mevcut avantajlarını koruma çalışmıştır.

Mısır için 19. yüzyılın sonu itibariyle yaşanan en önemli gelişmelerden biri Sudan'ın Mısır topraklarına katılması meselesi olmuştur. Mısır'daki kontrolü sağladığını düşünen İngiltere Sudan'ı da kontrol etmek istemiştir. Sudan'daki Mehdi ayaklanması İngilizlere aradığı fırsatı sağlamış ve İngiliz Herbert Kitchener (Lord Kitchener) kumandasındaki ordu Sudan'da kontrolü ele geçirmiştir (Görgün, 2004: 570). İngiliz birliklerle beraber Sudan'ı ele geçiren Mısır birlikleri, sonrasında Sudan üzerine İngiltere ile anlaşmazlık yaşamıştır. Mısır tarafı, Sudan'ın kendi hakimiyetleri altında olması taraftarı iken İngiliz tarafı, Sudan'ın doğrudan Londra'dan yönlendirilebilecek bir yapıda olmasını

<sup>140</sup> Aswan Barajı daha sonrasında Abdülnasır döneminde hidroelektrik santral yapımı için de kritik bir öneme sahip olacak ve Mısır-SSCB yakınlaşmasında önemli bir role sahip olacaktır.

istemiştir<sup>141</sup>. İngilizler ve Mısırlılar, konuyla ilgili olarak 19 Ocak 1899'da Sudan'da yönetimin çerçevesini oluşturan bir andlaşma imzalamıştır. Bu minvalde Mısır ve İngiliz bayrakları yan yana dalgalanacak, sivil ve askerî idare Hıdiv tarafından İngilizlerin tavsiyesiyle tayin edilen bir genel valiye verilecekti. Böylece Sudan'ın kontrolü de fiilen İngilizlerin eline geçmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, hakimiyet haklarının ihlali gerekçesiyle andlaşmaya karşı çıkmıştır. İlaveten Hıdiv'in andlaşma akdetme yetkisi olmadığından Mısır-İngiliz Andlaşması, milletlerarası hukuka da aykırı kabul edilmiştir ancak Sudan meselesi, Sudan'ın 1956'da bağımsızlığını ilanına kadar devam etmiştir (Görgün, 2004: 570). Diğer taraftan Sudan'da yaşanan bu durum, Mısır'da İngilizlere dönük önemli bir muhalefet cereyanını bu konu üzerinden de tetiklemiş ve Mısır'da anti-emperyalizmin önemli argümanlarından biri olmuştur.

19. yüzyılın sonunda Mısır'da basın yayın faaliyetleri önem kazanmaya başlamış ve bunda da Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid yönetiminden kaçanların Mısır'da giriştikleri faaliyetlerin önemli bir payı olmuştur. Cleveland'a göre, o dönemde Mısır'da var olan tepki dalgasını en iyi temsil eden gazete, 1900 yılında kurulan *el-Liwa Gazetesi*'dir. Gazeteyi çıkaran Kahire Hukuk ve Fransa Toulouse mezunu bir genç olan Mustafa Kamil'in, İngiliz işgalinin sonlandırılması talebinin Mısır'da önemli bir karşılık bulduğu belirtilir. Her ne kadar İslam dini ve halifelik kurumu kaynaklı Osmanlı ile bir bağı olsa da Kamil'in Mısırlı bir yurtsever olduğu, Mısır'ın kendine ait özelliklerinin bulunduğu konuları kendisi tarafından öne çıkarılmıştır. Bu yüzden Kamil'in yazılarının ve hitabetinin Mısır'da siyasal bilincin uyanmasında ve toprağa bağlı milliyetçilik fikrinin gelişmesinde önemli payı olduğu düşünülmektedir<sup>142</sup>. Ayrıca 1892-1914 tarihlerinde Hıdivlik yapan II. Abbas'ın Mısır milliyetçilerine yönelik desteği ile İngilizlerle çatışma halinde olması anti-emperyalizm ve Mısır milliyetçiliği korelasyonunu tetiklediği düşünülebilir. Tüm bunlara ilaveten 1906 yılında İngiliz karşıtı hareketliliklerin Dinşavay (Dinshwai) olayıyla isyana dönüşmesi ve İngilizlerin

<sup>141</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için: (Daly, 2004) eserine bakılabilir. Daly, bu eserinde 1898'de İngiliz - Mısır Kondominyumu'nun kurulmasından 1934'e kadar Sudan'ın siyasi ve ekonomik tarihine ilişkin ilk kapsamlı araştırma ile Sudan'ın da modern tarihine ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Esas olarak Sudan, İngiltere ve diğer yerlerdeki yayınlanmamış kaynaklara dayanan Daly'nin bu kitabı, hükümet ve idarenin yönleri, Sudan - İngiliz ilişkileri, erken modern siyaset ve ekonomik ve sosyal gelişmeler konularını anlatmaktadır. Aynı zamanda, daha önce kullanılmayan arşiv materyalleri ışığında, Kondominyum tarihindeki sorunları (dolaylı yönetim, neo-Mehdizmin yükselişi, 1924 krizi gibi) analiz etmiştir.

<sup>142</sup> CLEVELAND, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s.122.



olaylara sert bir müdahalede bulunması Mısır'daki durumu İngilizlerin aleyhine ciddi anlamda zora sokmuştur<sup>143</sup>. Bu anlamda Dinşavay olayı Mısır'daki anti-emperyalist cereyanı tahkim etmiştir. Bu konuda yazılmış bir doktora tezinin sonuç ifadesinden bir cümle alınıp anti-emperyalizmle ilişkilendirilmesi çarpıcı olacaktır:

*“Dinşavay olayı, emperyalizmin tehlikelerine güçlü bir örnek teşkil ediyor. Bu tek vakanın derinlemesine incelenmesi, emperyalizmin birçok yönünü aydınlatmaktadır. Sömürgelerin ve halklarının emperyal gücün yardımına ve eğitimine ihtiyaç duyduğunu iddia eden sömürge zihniyeti, kızgınlık uyandırır, milliyetçiliği ateşler ve sıklıkla isyana yol açar. Bir isyan eylemi gerçekleştiğinde, emperyal güç zor bir seçimle karşı karşıya kalır.”* (Luke, 2010: 131).

Dinşavay olayının Mustafa Kamil tarafından sert bir şekilde haber yapılması, olayın yankılarını da göstermiştir<sup>144</sup>. Ayrıca Mısır'ın, İngilizlerin işgalinden sonra ekonomik anlamda, pamuk üretiminin ve fiyatlarının artışının etkisiyle, görece iyiye gittiği söylenebilse de işgalden sonra en ağır yılları, Dinşavay olayını takip eden yılları başlayıp sürmüştür. 1907-1911 yıllarında ekonomik darboğaz başlamış ve özellikle pamuk fiyatlarında yaşanan düşüş ile kırsal kesimde yaşayanlar büyük zorluklar yaşamıştır. *Genel olarak sınırlı insan kaynakları ve paradan muzdarip olan ve sömürgelerine kaynaklarının tahsisinde düşük bir öncelik tanıyan, gücü “güç ve prestije dayanan” sömürge hükümeti* (Luke, 2010: 131) için de Mısır halkı elbette ki öncelik olmamıştır. İngilizlerin bu güç gösterisi, Dinşavay olayından dolayı fellahlarla şehirli milliyetçilerin arasında müşterek bir zemin tesis etmiş ve her iki kesim tarafında da İngiltere'nin iyi kalpli bir koruyucu değil, bir işgalci olduğunu göstermiştir (Cleveland, 2015: 123).

<sup>143</sup> Dinşavay'da İngiliz askerlerinin avlanırken yanlışlıkla köylü bir kadını vurduğu ve sonrasında da köylülerin tepkisini daha fazla çeken tutumlarından ötürü köyde olay tırmanmış ve askerler kaçmak zorunda kalmıştır. Kaçan askerlerden ölen olunca da İngilizler, köye özel mahkeme kurup yargılama yapmış ve bazıları idam edilirken bazıları da kırbaçlanmıştır. Bu şekilde haksız yargılamayı müteakip Mısır'da başta Mustafa Kamil'in el-Liwa gazetesi olmak üzere büyük bir anti-emperyalist / anti-kolonyalist söylem dalgası, milliyetçilik beraberinde gelişmiştir. Konuyla ilgili olarak şu doktora tezi incelenebilir: (Luke, 2010). Ayrıca, (Cleveland, 2015). Cleveland da bu konuya özel önem atfederek olayın Mısır milliyetçiliğine katkısına yönelik özellikle vurgu yapmaktadır (A.G.E., s.123).

<sup>144</sup> Kamil'in yakın dostu olan Pierre Lotti'ye *Le Figaro* üzerinden 11 Temmuz 1906'da uzun bir mektup yazdığı, Pierre Lotti'nin de 1909 yılında Mısır üzerine yazdığı eseri Kamil'e atfettiği bildirilir. Bilgi için: (Yalçın, 2010). Link için: <https://www.hurriyet.com.tr/tarih-kitaplari-mustafa-kamil-i-niye-yazmiyor-15007809>. Erişim Tarihi: 24/11/2020.

Zaten Lord Cromer'in de 1907'de emekli edilip gitmesinin yolunu bu olay ve sonrasında yaşananlar açmıştır.

Cromer'den sonra gelen İngiliz yetkililer, eskisi gibi tüm yetkileri İngilizlerde toplama ile uğraşmamış ve nispeten gücün Mısırlılara kaymaya başladığı dönemler başlamıştır. Onun yerine gelen ilk isim olan Eldon Gorst (1907-1911), Hıdiv ile Mısır'da yüksek idari makamlara daha fazla Mısırlının gelmesi üzerine anlaşmaya varmıştır. Gorst'tan sonra gelen Kitchener (1911-1914) de kamu tesisleri programını başlatarak borca mahsuben beş fedan (1 fedan 0,416 hektar) ya da daha az toprağı olanların topraklarına el konulmasını yasaklayarak Beş Fedan Yasasını (1912) çıkarmıştır. Böylece küçük toprak sahiplerinin güveni kazanılmaya çalışılmıştır. Yine de bu iki Genel Vali'nin de faaliyetleri İngilizlere karşı Mısır'da büyüyen muhalefetin önüne geçememiştir (Cleveland, 2015: 124). Bundan sonra günümüze kadar gelecek olan Mısır'daki temel siyasi yapıların alt yapıları bu dönemde belirginleşmeye başlamış ve bağımsızlığın olduğu döneme kadar da büyük oranda şekillenmiştir.

1907 yılında üç örgütsel grup ve bununla beraber yaygın organının olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Anayasal Reform Partisi olup Lideri el-Ezher mezunu Şeyh Ali Yusuf'tur (1863-1913). Yayın organları *el-Muayyad* gazetesidir. Mısır'ın İslami bir çerçevede bağımsızlığını savunmuştur. Muhammed Abduh ve Raşid Rıza gibi ÇİSH'lerin öncü isimleri de bu gazeteye yazı yazmıştır. İkincisi Halk Partisi olup lideri Kahire Hukuk Fakültesi mezunu *el-Ceride* gazetesini editörü Lütfü el-Seyyid'tir (1872-1963). Mısırlıların kendi kendilerini yönetebileceğini ve Mısır'ın laik ve liberal şekilde yönetilmesi gerektiğini savunmuştur. Üçüncüsü de Milli Parti olup lideri Mustafa Kamil'dir (1874-1908) -önceden açıklandığı üzere Fransa'da da eğitim görmüş hukukçudur-. Yayın organları *el-Liva* gazetesidir. İngilizlerin derhal ülkeyi terk etmeleri ve Mısır sakinlerinin sadakatlerinin borçlu oldukları Mısır toprağına olması gerektiği konularını savunmuştur (Cleveland, 2015: 124).

Görüldüğü üzere partiler ve yaklaşımları Mısırlılar arasında artık İngiliz yönetiminin istenmediğine ilişkin yaygın bir kanı oluşturabilmektedir. Öte yandan, bu kadar yüksek siyasal hareketliliğe rağmen gelen I. Dünya Savaşı, siyasal zemini daraltmıştır. Zaten Osmanlı'nın Almanya'nın yanında saf tutmasıyla İngiltere, Mısır'ı resmen kendi himayesine aldığını ilan etmiştir.

1914 yılında savaşın patlak vermesiyle İngiltere ve Almanya arasında kalan Mısır tarafsızlığını ilan etse de bu durum uzun sürmemiş ve İngilizlerin baskısıyla İngiltere ve Fransa yanında savaşa girmiştir. Bunu müteakip İngiltere, Mısır'ın tüm mali kaynaklarına el koymuştur (Görgün, 2004: 570). Osmanlının Almanya ve Avusturya-Macaristan yanında savaşa girmesiyle Mısır'ın resmen İngiliz himayesine alınmasından sonra Hıdiv II. Abbas'ın yerine amcası Hüseyin Kamil tahta oturtulmuş, 1915 yılında sıkıyönetim ilan edilmiş ve Mısır gençleri de silahaltına alınıp savaşlara gönderilmiştir. Bu durum, Mısır halkı arasında ciddi bir huzursuzluk yaratmış ve savaş bitiminde bu huzursuzluk İngiltere'ye dönük siyasi tepki dalgası halini almıştır. İngiltere, savaş esnasında Mısır'ın önemini gördüğünden buradan çıkmak istememiş ve Mısırlılar ile uzlaşma yolu ile bunu sağlamayı arzı etmiştir (Cleveland, 2015: 218). Bu dönemde öne çıkan en önemli siyasal aktör Vefd Partisi ve lideri Saad Zağlül (1867-1927) olmuştur.

Vefd Partisi, I. Dünya Savaşı sonrasında Londra'daki barış görüşmelerinde Mısır'ı temsilen Zağlül ve beraberindeki heyetin bulunması için İngiltere'nin Mısır Yüksek Komiseri Reginald Wingate'ten talepte bulunmuş ancak talep olumsuz karşılanmıştır. Bunun üzerine dönemin başbakanı 1 Mart 1919'da istifa etmiş ve Mısır'da protestolar başlamıştır. Karışıklıklarda el-Ezher Uleması, öğrenciler ve çiftçiler Vefd'in bu çıkışına önemli destek vermiştir. Protestolar sonrası 8 Mart 1919'da Zağlül ve beraberindeki üç arkadaşı Malta'ya sürgüne gönderilmiştir (Görgün, 2004: 571).

Sürgün cezası sonrası Mısır'da olaylar kontrolden çıkmıştır. Öğrenciler, çiftçiler ve el-Ezher Uleması dışında devlet memurları ve mahkemeler de greve giderek protestolara destek vermiştir. Hatta isyanlar öyle tırmanmıştır ki Mısır'da şehir merkezlerinde kadınların da dahil olduğu yürüyüşler ve çatışmalar görülmüştür. Mısır'da 1919 Devrimi de denen olaylar sonrası 800 civarı Mısırlının ölümünü takiben İngilizler geri adım atmış ve Paris Barış Konferansı'na Zağlül ve arkadaşlarının Mısır'ı temsilen gitmelerine rıza göstermek zorunda kalmıştır. Böylece Vefd, Mısır halkı tarafından millî temsilci statüsüne yükseltilmiş ve Paris'teki görüşmelere katılmıştır. Görüşmelerde Zağlül ve arkadaşlarının bağımsızlık ısrarı üzerine İngiltere, Mısır'ın gerçek anlamda bağımsızlığı ile örtüşmeyecek dört çekince ile tek taraflı olarak Mısır'ın bağımsızlığını kabul etmiştir (Cleveland, 2015). Bu çekinceler ile İngiltere; Mısır'da iletişim güvenliğinin sağlanması, Mısır'ın yabancı saldırısı ve işgali durumunda savunulması,

yabancıların ve azınlıkların haklarının korunması ve Sudan'ın yönetimi konularında çekinceler koymuş, Mısır'ın iç ve dış işlerine sürekli müdahale hakkı verdiği için bu şartlar altında Mısır'ın bağımsız bir devlet ilan edilmesi şekilden öteye gitmemiştir (Görgün, 2004: 571). İngilizler bu hamleyle hem Mısır içinde ortaya çıkabilecek muhtemel tepki dalgalarının önüne geçmeye çalışmış hem de ekonomik imtiyazlar ile askerî varlığını korumuştur.

### **3.2. MODERN MISIR'DA SİYASİ GELİŞMELER VE ÇİŞH'LERİN HAREKET OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI:**

#### **3.2.1. Devlet Yapılanması ve Siyasi Gelişmeler**

1922 yılında Mısır'da krallık ve Ahmed Fuad da 15 Mart günü Mısır'ın meliki ilan edilmiştir. Böylece bağımsız devlet olarak Mısır'da monarşi dönemi başlamıştır. Belçika Anayasası örnek alınarak 19 Nisan 1923 tarihinde Anayasa yayımlanmıştır. Parlamento iki kanattan oluşup yürütme yetkisinde başbakanlık kurumu ihdas edilse de asıl yetki kralda olacak şekilde sistem dizaynı görülmüştür. Hatta krala başbakanı tayin ve azletme, meclisi dağıtma ve meclisin oturumlarını erteleme, senato başkanını ve senatonun beşte ikisini tayin ve bütün kanunları veto etme hakkı gibi çok geniş yetkiler tanınmıştır (University of Central Arkansas, y.y.; Görgün, 2004). 12 Ocak 1924'te yapılan seçimlerde Vefd Partisi, Temsilciler Meclisi'ndeki 214 sandalyenin 188'ini alarak liderleri Zağlül'ün Mısır'ın seçilmiş ilk Başbakanı olmasını sağlamıştır<sup>145</sup>. Mısır, her ne kadar seçimli demokrasiye geçmeye çalışmışsa da başbakanın halk tarafından seçilmesi çözüm olmamıştır. Bunun iç ve dış olmak üzere farklı sebepleri vardır. Bu sebepler dikkate alındığında Mısır'da demokratik gelişimin önünde dört temel sorun olduğu görülür. Cleveland'a göre bunların ilki, anayasanın yapısından kaynaklı kralın başbakanı atama, parlamentoyu feshetme, senatonun beşte ikisini atama, kanunları veto gibi ve daha birçok parlamenter sistemle uyumlu olmayabilecek yetkilere sahip olmasıydı. İkincisi, İngilizlerin müdahalesi nedeniyle parlamentonun bütünlüğünün baltalanmasıdır. Üçüncüsü, partilerin karşılıklı uzlaşmadan uzak olması, özellikle Zağlül'ün krala benzer şekilde otoriter tutumlarda bulunmasıdır. Ayrıca vasıf gözetmeksizin bürokrasinin partili kadrolarla doldurulmasıdır. Son olarak ise İngilizlerin bağımsızlığa koyduğu dört şarttan dolayı Vefd-kral-İngilizler ekseninde

<sup>145</sup> Öncesinde kralca atanan başbakanlar vardı ancak göreve getirilmiş kişilerdi.

sürekli yürüyen bir iktidar mücadelesinin varlığıdır. Zira Vefd'in talebi kral aleyhine daha geniş parlamento yetkisi iken kralın da İngilizler ile işbirliği halinde Vefd'e karşı tutumu var olmuştur (Cleveland, 2015: 221).

Mısır'da seçilmiş Başbakan'ın önünde en keskin ve sert mesele olarak İngiliz askerî varlığı konusu çıkmış ve Zağlül, 25 Eylül 1924 tarihinde dönemin İngiltere Başbakanı Ramsey MacDonald ile İngiliz askerî varlığı üzerine görüşmüş ancak sonuç alınmamıştır (University of Central Arkansas, y.y.). Daha sonra, gelişen olaylar Zağlül'ü zor durumda bırakmıştır. 19 Kasım 1924 tarihinde Mısır ordusundaki İngiliz Komutan Lee Stack Kahire'de suikaste uğrayınca Zağlül 24 Kasım 1924 tarihinde istifa etmek zorunda kalmış ve yerine aynı gün Ahmed Ziver atanmıştır. 23 Mart 1925 tarihinde seçime gidilmiş ancak bu kez Vefd'in sandalye sayısı 86'ya düşmüştür (University of Central Arkansas, y.y.)<sup>146</sup>. Böylece daha sonra görülecek İran'daki Musaddık benzeri ilk ciddi seçilmiş lider inisiyatifi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bundan sonra kralın otoriter eğilimleri ve fiili gücü artmış ve uzun bir süre kral–Vefd–İngiltere çekişmesi devam etmiştir. Özellikle Vefd Partisi milliyetçi ve bağımsızlıkçı çizgisiyle kitlelerde sürekli karşılığı olan bir parti olmuştur. 1936 yılında İngiltere ve Mısır arasında yapılan andlaşma ile Mısır fiilen bir adım daha bağımsızlığa yaklaşmıştır. Öte yandan, İngiltere'nin Süveyş Kanalı'nda asker bulundurması ve Mısır'ın saldırıya uğraması durumunda Mısır'ı savunması gibi maddeler yürürlükte kalmıştır. 1922 yılındaki bağımsızlıktan en önemli fark, andlaşma bu kez seçilmiş ve Vefdçi bir hükümet tarafından imzalanmıştır. Yine diğer taraftan, Sudan andlaşma kapsamında konuşulmamış ve andlaşmanın yürürlük süresi de 20 yıl olarak belirlenmiştir (Cleveland, 2015: 222; Görgün, 2004).

28 Nisan 1936 tarihinde Kral Fuad'ın ölümü üzerine yerine oğlu Kral Faruk geçmiştir. Kral Faruk, babasına göre Vefd ile daha mesafeli duran bir kral olmuştur. Nitekim, onun yetkilerini sınırlandırma girişiminde bulunan Başbakan Nehhas'ı Aralık 1937'de görevden almıştır<sup>147</sup>. Kral Faruk, bundan sonra da kısa süreli hükümetler üzerinden ülkeyi yönetmiştir (Görgün, 2014: 571). Kral Faruk, parlamento-yu ithal sistem olarak algılamıştır. Tüm bunların yanında Zağlül gibi görece karizmatik bir liderin olmayışı

<sup>146</sup> Kral Fuad'ın 23 Mart 1925 tarihinde Parlamento'yu feshetmesi takip eden seçim 24 Mayıs 1926'da yapılmış ve bu kez Vefd Partisi tekrar gücünü toparlayıp 215 sandalyenin 150'sini almıştır.

<sup>147</sup> Nehhas, 1927'de Zağlül'ün vefatını müteakip Vefd Partisi'nin liderliğine seçilmiştir.

doğal olarak Vefd Partisi içinde ve Mısır siyasetinde parçalı bir yapının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Siyasal parti liderlerinin Avrupa değerlerini Mısır'a taşıma gayretleri halktan kendilerine dönük tepki de yaratmıştır. Nitekim Vatikiotis, Mısır'daki liberal olarak adlandırılan bu siyasal sistemi ve gelişmeleri “geleneğe saldırı” olarak ifade etmiştir (Vatikiotis, 1991 içinde Cleveland, 2015: 222).

II. Dünya Savaşı başladığında Mısır Parlamentosu, ülkenin tarafsızlığını vurgulamış ve İngiltere ile sadece 1936 anlaşması çerçevesinde işbirliğine gidilmesini kabul etmiştir (Görgün, 2014: 571). Yine de İngilizlerin fiili varlığı sebebiyle Müttefiklerin yanında 1 Eylül 1939 tarihinde savaş ilan edilmiştir. Kuzey Afrika ve Mısır'ı etkileyen savaş Mısır içerisinde de önemli hareketliliklere yol açmıştır. Nitekim, Mart 1942'deki seçimlerde Temsilciler Meclisi'ndeki 264 koltuktan 240'ını Vefd Partisi olarak güçlü bir destek kazanmıştır. Öte yandan, 1945-1946 yılları hükümetler açısından kriz ortamı olup birçok hükümet değişmiştir. Bu anlamda II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, aşağıda 3.3.2'de ayrıntılarıyla anlatılacak üzere, artık MKH'nin rolü de belirginleşmiştir. MKH'nin etkinliği beraberinde 1948 yılında faaliyetlerinin yasaklanmasını da getirmiştir. Peşi sıra 28 Aralık 1948'de Başbakan Nukreşi suikasta uğramış, sonraki gün kurulan hükümet de uzun ömürlü olmamış ve 25 Temmuz 1949 tarihinde istifa etmiştir. Bu arada, 12 Şubat 1949 tarihinde MKH'nin Kurucu Lideri (Genel Mürşidi) Hasan el-Benna suikasta uğramıştır. 3-10 Ocak 1950 tarihindeki seçimlere kadar Hüseyin Sırrı Hükümeti ülkeyi yönetse de bu seçimlerde Vefd Partisi açık ara farkla 319 sandalyenin 225'ini almıştır. Vefd Lideri ve Başbakan Mustafa el-Nehhas dikkat çekici bir çıkış ile MKH'yi yasal olarak tanımış ve sonrasında savaş halini kaldırdığını ilan etmiştir (University of Central Arkansas, y.y.).

Savaşın sonra, Mısır'daki ekonomik durumun belirgin bir şekilde kötüleşmesi huzursuzlukları arttırmıştır. Mısır hükümetlerinin, İngiltere ile Sudan meselesini ve İngiliz askerlerinin bölgeyi tamamen tahliyesini amaçlayan görüşmelerinin, Mısır nazarından istenilen şekilde sonuçlanmaması, başkent Kahire'deki gösterilerin kanlı olaylara dönüşmesine yol açmıştır. İngiliz birliklerinin Kahire ve İskenderiye'den çıkarılması da kötüleşen siyasal ve toplumsal ortamın düzelmesine yetmemiştir. İngilizlerin, Filistin'deki Manda Yönetimi'ni 14 Mayıs 1948'de sona erdirmesinin ardından, buradaki Yahudilerin İsrail Devleti'nin kurulduğunu ilan etmeleri üzerine

Arap Birliği İsrail'e savaş ilan etmiştir. Bunun üzerine, Mısır da askerî birliklerini Filistin'e göndermiş, öte yandan İsrail'in kuruluşuna engel olunamamıştır (Görgün, 2014: 571-572).

Yukarıda belirtilen siyasi gelişmelerin yanında, bu dönemde Mısır'da sosyalist, feminist, İslami referanslı gibi birçok yapının ortaya çıktığını da belirtmek gerekir. Nitekim, Taha Hüseyin (1889-1973) gibi düşünürler, Mısır kimliğinin Arap veya İslami geleneklerden değil de Yunan ve Firavun geleneklerinden gelen sembollerini ön plana çıkarmıştır. Nil'e özel bir önem atfedilerek Batı dünyasındaki fikrî gelişmelerin kaynağı olan Yunan düşüncesinde Mısırlıların payı ve katkısı dillendirilmiştir. Akdenizlilik kimliği yine dinsel kimlik dışında bir tarif alanı olarak savunulmuştur. Dinsel alanın bu şekilde dışarıda tutulup ifade edilmesi ve halkın ekonomik sıkıntılarının da yeterince ifade edilmeyip İslami duyarlılıklara hakaret edildiği düşüncesi, dinî konularda hassasiyet gösteren geniş halk kitlelerini aydınlardan ve siyasetçilerden uzak kalmaya sevk etmiştir. Bunun yanında Huda Şaravi (1879-1947) tarafından 1923 yılında kurulan Mısır Feminist Derneği'nin faaliyetleri de yine geleneğe dönük saldırı kabul edilmiştir. Kadınlara oy hakkı, eşit eğitim fırsatı ve evlilik yasalarında reform gibi konuları savunan bu hareket, laik bir sistemi ve Avrupa sosyal değerlerini benimsemiştir (Cleveland, 2015: 223)<sup>148</sup>. Bahsi geçen kadın hareketinin, feminist talepler dışında siyasal diğer pek çok konuda Vefd Partisi ile aynı düşündüğü de söylenebilir.

Mısır'da 1920'lerle başlayan süreçte, daha çok Türkiye ve bir ölçüde İran'a benzer şekilde halk ile orta ve üst sınıftan aydın kesimler arasında ayırım derinleşmiştir. Eğitimli ve görece seküler düşünce yapısına sahip olan aydın kesim ile yabancı eğitim almamış ve dinî referanslı ve geleneksel bir çizgiye sahip olan kitleler arasındaki gerilim, 1930'lara doğru geldiğinde, ekonomik sıkıntılarının da tetiklemesiyle, ithal olarak algılanan parlamentoyu dâhil sorgular hale getirmiştir. Bu tepkinin elbette ki bir diğer ayağı sekülerlik karşıtlığı olmuştur. Hasan el Benna'nın bir öğretmen olduğu düşünülünce, o dönemdeki öğretmenlerin Batılı normlara muhalefet anlamında önemli

---

<sup>148</sup> Şaravi ile Saiza Nabravi'nin 1923 yılında Kahire Merkez Tren İstasyonu'nda trenden indikleri sırada peçelerini çıkarmaları, Mısırlı feminist hareketler için önemli bir sembol olmuştur. Bundan sonra, eğitim konusunda feministlerin birtakım talepleri yerine getirilmiş ve 1925 yılında ilk eğitim zorunluluğu kızlar için de getirilmiştir. On yıl sonra ise kızlara üniversite kapıları açılmıştır. Öte yandan, feminist hareketin aile hukuku konusundaki reform talepleri gerçekleşmemiştir.

bir katalizör olduğu düşünölebilir. Nitekim MKH de bu ortamda hızlıca örgütlenip çok geniş kitlelere yayılabilmıştır.

### 3.2.2. Müslüman Kardeşler Hareketinin Kuruluşu

1928 yılı mart ayında Mısır'ın İsmailiye kentinde Arapça öğretmeni olan Hasal el-Benna (1906-1949) ve altı arkadaşı tarafından kurulan Müslüman Kardeşler 1932'ye kadar farklı yerlerde de şubeler açmış ve Benna'nın Kahire'ye geçmesiyle idari merkezi başkente taşınmıştır. Bir cemaat şeklinde başlayan bu yapı, süreç içerisinde hızlıca genişlemiş bir hareket olarak siyasetten iktisadi alana, dinî kurumlardan meslek odalarına ve üniversitelerden orduya kadar ülkenin her alanında taraftarları olan bir yapıya dönüşmüştür. Bu zaviyeden bakılırsa MKH'nin örgütlenme anlamında ciddi bir başarısı olduğu söylenebilir. Bununla ilgili çeşitli çıkarımlarda bulunulabilse de bu başarıyı esasen Mısır toplumunda var olan sorunlara MKH'nin çözüm önerilerinin sunuluş biçiminde aramak gerekir. Bundan dolayı MKH'nin başarısının toplumun karşı karşıya olduğu sorunları İslami kavramlarla çözmek üzere paralel bir düzen yaratma girişiminden de kaynaklandığı, bu açıdan bir önceki yüzyıla damgasını vuran İslamcılık düşüncesinin amaçlarını farklı bir bağlam içinde ele aldığı ve Mısır tarihinde önemli bir yer edindiği belirtilir (Somuncuoğlu, 2019: 36-37). Yine yukarıda açıklandığı üzere anti-empyralist söylem ve Mısır toplumunun yaşadığı siyasi, iktisadi ve siyasi krizlerin de önemli etkileri olmuştur. Bu yüzden, sömürge karşıtı söylemlerin yanında İslami söylemli davet kampanyaları; toplumdaki ekonomik, toplumsal ve siyasal kötü koşullar ile birleştiğinde İslami köklere dönüş gibi algılanmış ve MKH'nin destek bulmasında etkili olmuştur (Somuncuoğlu, 2019: 37).

MKH, Mısır'daki devlet baskıları ile beraber şekillenen ve dönemsel olarak radikalleşen bir siyaset izlemiştir. Ayrıca, siyasal yönü kadar toplumsal yönü de güçlü olan bir yapı olarak kendini göstermiştir. MKH, ÇİSH ve Müslüman siyasal toplum çizgisi ekseninde siyasi, iktisadi, kültürel vs. alanlarda hayatın hemen her alanında aktif bir şekilde kendini göstermiş ve birtakım organizasyonlar oluşturmuştur. Bunlar üzerinden, aşağıda Hasan el-Benna düşünceleri ile de ifade edileceği üzere, MKH insanlığa ve Müslüman dünyaya hizmet etmeyi kendisine amaç olarak belirlediğini ifade etmiştir. Hareket, Müslüman toplumu İslami akaid etrafında şekillendirme çabalarını Kur'an'a dayandırır ve hareketlerinin meşruiyet kaynağını da Kur'an olarak belirtir. Özellikle de Al-i İmran



süresi 104. Ayetinde “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir<sup>149</sup>” (Kur’an-ı Kerim, y.y.) ayetine referansla Müslümanlara önderlik edecek, vahdetini sağlayarak iyiliği emredecek ve kötülükten sakındıracak ve insanları İslam’a çağırarak bir grubun olması gerektiğini düşünmektedir. Seyyid Kutub buna *Kuranî Metot* diyerek hareketin bununla mes’ul olması gerektiğini düşünmüştür. Seyyid Kutub ve kendisine yakın hareket içindeki mensuplar, *Müslümanları “iyiliğe emredip kötülükten sakındıran”* böyle bir kurumun/yapının oluşturulmasının *farz-ı kifaye*<sup>150</sup> olduğunu belirtmişlerdir. Bu görevin yerine getirilmemesi durumunda, o topluluğu meydana getiren Müslümanların böyle ihmalden sorumlu olacağını düşünmektedir. Böyle bir düşünce de hareket içinde önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Aşağıda Kutub’un yaklaşımına özel olarak değinilecektir.

Bashry, MKH’nin davasının tabiatının siyasi veya dinî olduğu tartışmalarını önemli görmektedir. Bu minvalde, din ve siyaset arasında hareketin, ayrıca, bir partizanca siyasi faaliyet hareketi mi yoksa İslami duruşu olan bir kıyam hareketi mi olduğu soruları da içsel sorgulamaları açısından önemli görülür. Nitekim Bashry, Benna’nın, “Din ve Siyaset Arasında İhvan<sup>151</sup>” isimli eserinde bu soruları sorup devamında “*ortada adı din veya siyaset olan bir şey yok, o sadece Avrupa bid’atı olan bir moda*” olduğunu aktarmaktadır. Bashry’nin yorumuna göre Benna, İhvan ile ilgili olarak partizan siyasiler olduklarına dair ifadeleri reddedip icra gücünün (kuvve-i tenfiziyeye) İslam’ın öğretilerden bir parça olduğuna inanan siyasiler olduklarını belirtmiştir (Bashry, 2002: 120).

MKH’nin ortaya çıkışında o dönemde Mısır’daki siyasi, toplumsal ve ekonomik şartlar belirleyici olmuştur. Bu şartlar aynı zaman hareketin duruşunu ve yapılanmasını da etkilemiştir. Bu konu aşağıda ayrıntılarıyla açıklanacak olup bu aşamada bu konuya ilişkin İshak Musa el-Hüseyini’nin yaklaşımına değinilmekle yetinilebilir. Hüseyini’ye göre MKH, Mısır’daki hâkim koşullara bir tepki olup kökenlerini Mısırlı çevreden almıştır. Bu haliyle önceki hareketlerden ayrılan bir karakteristiğe sahiptir. Ona göre

<sup>149</sup> Şu linkten erişilebilir: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C3%82I-i-%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/397/104-ayet-tefsiri> Erişim Tarihi: 25/11/2020.

<sup>150</sup> Müslümanların bir kısmı tarafından yapılırca, diğerlerinin sorumluluktan kurtulması.

<sup>151</sup> Orijinal adı: “el-Ikhwan bein ed-Din wa es-Seyaset”

MK, İslami hareketler arasında, bozulmuş toplum içerisinde İslami yönden gerçek akaidi en iyi temsil eden hareket olarak görülmüştür. Zira, ona göre, din ile sosyo-ekonomik hayat tabiatı itibariyle iç içedir<sup>152</sup>. Bu anlamda, en çok MK'yi olumlamaktadır. Zira ona göre, MK'nin irşadda dili, çarşıda eli, cihatta silahı ve siyasette de oyu olmuştur (Hosseini, 1952: 162).

Hareketin kurucusu Benna'nın siyasi öğretileri, hareket içerisinde sapmalar veya döneme göre farklı yaklaşımlar olsa da esasen belirleyici olmuştur. Benna'nın siyasi öğretilerine hakkında analiz yapan ve önemli İslam düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Karadavi'ye göre Hasan el-Benna'nın siyasi öğretilerinin dayanağı ve temel taşlarından en önemlileri ele alındığında belli konular öne çıkar. Bunları madde madde listeleyen Karadavi, İslam ve siyaset arasındaki irtibat konusunu ilk madde olarak zikretmiştir. Devamında dört konuda farkındalığın ele alınması gerektiğini söylemiştir. Bunlar: İslami vatanın özgürleştirilmesi gereğince farkındalık, İslami hükmü tesis etmenin zorunluluğu için farkındalık, Müslüman ümmet oluşturmanın gerekliliği için farkındalık, Vahdet-i İslam'ın gereği için farkındalık. Bunun yanında, anayasal düzenin kabulü, hizipleri ve hizipleşmeyi yanlış bulma ve azınlıkları ve yabancıları himaye konuları da Karadavi'ye göre Benna'nın siyasi öğretilerinin dayanağı ve temel taşları olarak görülmelidir (Karadavi, 2007: 13). Aşağıda hareketin Mısır'daki gelişim seyri ele alındığında MKH'nin büyük oranda Karadavi'nin bu tespitleri ile uyumlu bir yapı olduğu görülecektir.

Bu değerlendirmeler dışında esasen aşağıda 5. Bölümde MKH'nin yapısal özellikleri ayrıntılı ve Türkiye ile İran'la karşılaştırmalı bir biçimde detaylı incelenecektir. Bu anlamda Benna'nın hareketi nasıl gördüğü, amaç, hedef, metot, araçlar dahil olmak üzere siyasal sisteme ilişkin MKH'nin yaklaşımları ele alınacaktır.

### 3.2.3. Cumhuriyete Geçiş ve MKH

1940'larda II. Dünya Savaşı'nın konjonktürü ile Mısır'da da önemli siyasal gelişmeler görülmüş ve bu anlamda özellikle Filistin meselesi, Mısır'da hem toplum hem de ordu içerisinde birtakım rahatsızlıkları beraberinde getirmiştir. Ordu içerisinde daha sonra Hür Subaylar olarak bilinecek bir grup ile MKH arasında dirsek temasları bu dönemde

<sup>152</sup> Hosseini, camileri çarşının minaresi, çarşığı da caminin imareti olarak tanımlamaktadır.

başlamıştır. Özellikle Hasal el-Benna ve Enver Sedat üzerinden yapılan Filistin meselesine ilişkin görüşmeler ve kurulan ilişki, bu iki isim üzerinden bu hareketler arasında ilk ve önemli temaslardan biri olmuştur (Mitchell, 1993). Bu temaslar MKH'nin ağırlıklı gizli yapılanması aracılığıyla<sup>153</sup> sürdürülmüş ve 23 Temmuz Devrimi veya Darbesi olarak adlandırılan sürece kadar uzanmıştır.

1940'ların sonları ve 1950'nin başına doğru Mısır'da önemli fay hatları oluşmuştur. O dönemde ABD istihbarat kurumu CIA'nın (Merkezî İstihbarat Kurumu) raporlarına da yansımıştır. CIA'nın (Kermit Roosevelt eliyle) yayımladığı raporlardan birinde, Mısır Kralı ve yönetici eliten ülke nüfusunun %5'inden daha az bir kesimini temsil etmesine rağmen, ülke refahının %95'ini elinde bulundurduğunu, "Egypt Cake for Fate" başlığı kullanarak "fakirlerinin daha fakirleştiğini ve zenginlerin daha da zenginleştiğini ve herkesin daha da gerginleştiğini" belirtmiştir (Roosevelt, 1949: 94 içinde Sayed-Ahmed, 1987: 57). Yine bu dönemde, ABD ve İngiltere Dışişleri Bakanlıkları, Mısır'da ülke zenginliğine "sahip olanlar ile olmayanlar" ("haves and the "have-nots") arasında yozlaşma ve yoksulluk sebepleriyle bir sınıf savaşı durumu bekledikleri de raporlarına yansımıştır (The FR of the US 1949, 1949: 187 aktaran Sayed-Ahmed, 1987: 57)<sup>154</sup>. Öyle ki 24 Temmuz-30 Ağustos 1950 tarihli raporlarda, dönemin ABD büyükelçisinin, sınıf çatışması riskinin artması ve durumun kötüleşmesi sebebiyle ABD vatandaşlarının

<sup>153</sup> Temel olarak 1933'te kurulan Gezi Bölümü ve İzci Birlikleri'nden köklerini alan bu yapı, Somuncuoğlunun, Tarık Ramazan'dan aktardığına göre "arka planda İngiliz sömürgesine karşı çatışma olasılığı ortaya çıktığında savaşıma uygun üyeleri hazırlamak" üzere fiziksel gücü artırmak için kurulmuştur. Yine devamında Tarık Ramazan, işgal kuvvetlerine karşı fiziksel ve askerî varlığının olması MKH'yi sıradan bir yardım derneğinin ötesine geçmesinin işareti olduğu öne sürmüştür. Gizli Örgüt/Birim (el-Nizam el-Khass) olarak bilinen yapı o dönemde Avrupa'da ve İslam dünyasında görülen gizli ve askerî örgütlere benzer olarak bir yapı, MKH içerisinde ve MKH'ye özgü İslami bir yorumla oluşturulmuştur. Somuncuoğlu'nun tezinde aktardığına göre MKH'nin üçüncü Genel Mürşid'i Ömer Tilmisani'nin "barışçıl" hedefleri gerçekleştirmek için Gizli Örgütü kurduğu belirtilir. Gizli Örgüt gizli ve paramiliter bir yapı halinde teşkilatın diğer birimleriyle bağlantılı bir şekilde faaliyetlerini sürdürmüştür. Bunun teşkilata en önemli faydalarından biri uzmanlaşmış teşkilat üye ve sempatanlarının Gizli Örgüt'e rahatlıkla kaydırılarak ve açığa çıkmanın önüne geçilerek MKH içerisinde çok katmanlı bir yapı oluşturulmasıdır. Bu yapı sayesinde Filistin'de mücadele edecek kuvvetler için önemli bir alan oluşmuştur. Bu yapının çeşitli dönemlerde birçok suikast girişimleri olmuş ve Benna başta olmak üzere kurumsal olarak birçok radikal eylemin kendileriyle bağlı olmayan kişilerce gerçekleştiği açıklamaları yapılmıştır. Yer yer Benna dahil liderlik kadrosundaki isimler belli faaliyetlere ve şiddet eylemlerine ön açsa da devlet yapısı ile kurumsal olarak MKH çatışmadan kaçınmıştır. Bu yüzden Gizli Örgüt faaliyetlerinin de etkisiyle zaman içinde teşkilat içerisinde ideolojik bölünmeler görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için: (Somuncuoğlu, 2019: 65-73).

<sup>154</sup> The FR of the US 1949, volume, V ol.VI, p .187 (secret): from the chargd d'affaires in the UK to Secretary of State, 7 January 1949; FO 371/80600, 1950, British Embassy, Washington, 19 April 1950 Aktaran SAYED-AHMED, "US-Egyptian Relations From the 1952 Revolution to Suez Crisis of 1956", s.57.

“tahliyesi için dikkatli bir incelemeyi” önerdiği bile aktarılır. Başlayacak başkaldırının, geleneksel yaşantılarından mutlu olan fellahlar arasında bile yayılacağını, er ya da geç Mısır’ın suikast, yağma ve kitlesel şiddetle başlayan sosyal devrimle yüzleşeceğine değinilir (Sayed-Ahmed, 1987: 58)<sup>155</sup>. Yine 23 Temmuz 1952 Darbesinden birkaç ay önce, ABD’li bir gözlemcinin Dışişleri Bakanlığı’na ilettiği bir raporda, toplumsal huzursuzluğun din adamları, işçiler, orta sınıf ve aydınlar arasında yaygınlaştığı, yoksulluğun belirgin bir şekilde hissedildiği ifade edilerek yoksulluk ve yozlaşmışlığın komünizmi üreteceği belirtilmiştir<sup>156</sup>.

Sosyoekonomik yapının bozulmasının ve toplumdaki sınıfsal farklılıkların belirginleşmesinin yanında 1948 yılında İsrail’in kurulması ve Mısır dahil Arap devletlerinin itirazına rağmen yapılan savaşta Arap güçlerinin yenilmesi, askerî ve siyasi anlamda da derin çatlaklar oluşturmuştur. Yenilgi, orduyu da darbeye sevk eden önemli faktörlerden biri olarak görülebilir. Ayrıca, siyasi suikastlar da bu dönemde görülmeye başlanmış ve MKH kurucu lideri (Genel Mürşidi) Hasan el-Benna da bu suikastların birinde hayatını kaybetmiştir. Nitekim ağır devlet baskısı sebebiyle hareket gizli yapılanma halinde faaliyetlerini sürdürmüş ve yeni genel mürşidlerini ancak 1951 ekiminde seçebilmiştir. Seçilen yeni genel mürşid, MKH’nin üyesi değildi. Ancak o dönemdeki kaos ve kargaşa ortamı ve Hasan el-Hudeybi’nin Benna’nın yakın ve güvenilir dostu olması onun seçilmesinde etken olmuştur. Tüm bu kargaşa ortamında *Hür Subaylar Darbesi* 23 Temmuz 1952 tarihinde radyodan Mısır ordusunun yönetime el koyduğu duyurulunca Mısır’da yeni bir dönem başlamış ve daha sonraki süreçte cumhuriyet ilan edilmiştir. Böylece Mısır siyasal arenasında Hür Subayların önemli ismi Cemal Nasır’ın yükselişi başlamıştır. Bundan sonra, kısa bir süreliğine MKH açısından bir rahatlama ve siyasal sürece katılma imkânı olmuştur.

---

<sup>155</sup> Sayed-Ahmed, aşağıdaki raporlara dayanarak kötüleşen bu durumu aktarır:

- NA RG 59 Box 4014 774-009-851, from Cairo to Dept, of State, 13 September 1951, subject, "Reporting on the deterioration of the situation in Egypt".
- NA RG 59 Box 4014 774-110-851., office memo. Summary of Egypt, 2 August 1951
- FR of US 1949, V ol.V I, pp.187-8, from the American Embassy, London, to the Secretary of State.

<sup>156</sup> NA RG 59 Box 2847-6480/4-452, to the office of the Chief of NEA Dept of State, subject, Report on trip to the Near East, January", 30 March 1952, reported to the Department on 4 April 1952. Bu belgeye dayanarak bilgiler (Sayed-Ahmed, 1987: 58) tarafından aktarılmıştır.

Darbe sonrasında mahkumlardan önemli bir kısmının serbest bırakılması ve farklı toplumsal kesimlerle uzlaşma süreci, konu MKH olunca, uzun sürmemiştir. Bunda yapısal ve ideolojik farklılıklar kadar uluslararası gelişmelerin de etkisi olmuştur. Nitekim Hasan el-Benna suikastini (12 Şubat 1949) müteakip Benna'nın damadı Said Ramazan, ABD Başkanı Eisenhower ile bağlantısını sürdürmüştür. Bu yüzden MKH, o dönem için Batı ülkeleri tarafından Nasır'ın sosyalizmine karşı en iyi araçlardan biri olarak görülmüştür. Bu durum ve aşağıda açıklanacak faktörler sebebiyle Nasır, MKH'yi yasa dışı ilan etmiş ve hareket yer altına çekilmek zorunda kalarak bu durumu on yıllarca sürmüştür.

23 Temmuz darbesini müteakip MKH Genel Mürşidi Hudeybi, darbenin görünürdeki lideri olan Muhammed Necip ile görüşmüş ve iyi ilişkiler geliştirmeye çalışmıştır. Zollner'in aktardığı bilgilere göre, görüşme kapsamında net bir işbirliği veya ortaklığa ilişkin bir beyanat olmasa da ikilinin görüşmesi sonrası Hudeybi'nin darbeyi desteklediğine dair mektubu Mısır'ın el-Ahram adlı gazetesinde yayımlanmıştır (Zollner, 2009: 25). Bu mektup da Benna'nın yönetimle uygulamada uzlaşmaya yönelmeye dair tutumunun devamı olarak okunmuştur (Zollner, 2009: 25). Hudeybi ile Necip arasındaki görüşmede Başbakanlık görevini sürdüren Ali Mahir Paşa ve önemli siyasi isimler de hazır bulunmuş ve Hudeybi, teşkilatın duruşunu yansıtan bazı temel talepleri aktarmıştır. Bunlar esasen kişi özgürlüğünün sağlanması, İslami ahkâmı merkeze alan bir anayasa, toprak reformu ile siyasi suçluların bırakılması gibi alanlarda olmuştur. Zaten bu görüşmeden sonra, Hudeybi ile Cemal Abdülnasır arasında da görüşme gerçekleşmiştir. Bu durum, aslında hem Hür Subaylar hem de MK teşkilatınca beklenen bir görüşmeydi ve destekçilerinin de desteğini almaktaydı (Zollner, 2009: 27; Gordon, 1992: 98-99).

MKH içerisindeki önemli tartışmalardan biri siyasi parti teşkilatı içerisinde örgütlülüğü sürdürüp sürdürmemek olmuştur. Genel Mürşid Hudeybi'nin karşı durmasına rağmen el-İhvan el-Ahrar<sup>157</sup> (Hür Kardeşler) adlı teşkilat içerisindeki bir grup genel mürşidin

<sup>157</sup> Dikkat edilirse isimlendirme şekli ile darbeyi yapıp yönetimi ele geçiren grup arasında bir isim benzerliği vardır. Darbeyi yapan grubun adı Hür Subaylar Hareketi (Arapça olarak "Hareket el-Zubbat e-Ahrar") olduğu dikkate alındığında konjonktür olarak da bu isim benzerliğinin tesadüf olmadığı söylenebilir. Devrim Konseyi'nin teşkilat içerisine dönük ne kadar etkisinin olduğu bilinmese de bu isimlendirmenin en azından teşkilat içerisinde de Benna çizgisi dışında siyasi parti ve yönetime ilişkin hedefleri olan grupların olduğu söylenebilir.

istifası için Şura Heyeti'ne başvurmuş ve genel müşşidin de üç yıllık süre için seçimini talep etmiştir. Gelişmeler sonrası Hudeybi istifa etmiş ve müteakiben siyasi parti başvurusu da yapılmıştır (Mitchell, 1993: 110; Gordon, 1992: 100). Öte yandan, siyasi parti başvurusu sonrası Hudeybi istifasını geri çektiğini duyurmuştur. Hudeybi, bundan sonra teşkilat adına siyasi, iktisadi, toplumsal konular ile dış politikaya dönük resmî beyanatlarla hükümeti yönlendirmeye çalışmıştır ki buradaki maksadı da Mısır toplumunun en büyük toplumsal tabana sahip hareketi olarak görünmek olmuştur. Zira ona göre parti meselesi aslı bir mesele de değildi (Zollner, 2009: 30).

1952 yılı içerisinde ülkenin yeni siyasi sistemine ve yönetimine ilişkin tartışmalar, 1953 yılı ile birlikte yerini daha somut hamlelere bırakmıştır. Bunlardan ilki de elbette ki yeni anayasanın yapım süreci ve birkaç ay sonrasında da cumhuriyetin ilanı olmuştur. Anayasa yapım sürecine MK Teşkilatı üyeleri de çağrılmış ve 50 kişilik komisyonda üç kişilik bir kontenjan teşkilata verilmiştir. Öte yandan, teşkilat içerisinde Hudeybi ve Necip yakınlığına karşı çıkan ve gizli yapı içerisinde örgütlenen grupların da muhalefeti artmıştır. Bu grupların da arka taraftan Nasır tarafından desteklendiği belirtilir. Bu gerilimler bazı teşkilat mensuplarının ihracına yol açmış ve 1954 yılı ile birlikte teşkilata dönük ilk tutuklamalar da yine Nasır'ın emri ile verilmiştir. Sonrasında, *Nasırcı* ve *İhvancı* üniversite öğrencileri arasındaki gerginlikler artık konunun boyutunu değiştirmiş ve Necip'in de tasfiyesi ile beraber MK Teşkilatı da bir tehdit olarak görülmüştür. Necip'i tasfiye eden Nasır müteakiben devlete hâkim olmuş ve teşkilat desteğine ihtiyacı kalmadığını düşünmüştür (Mitchell, 1993: 118-125; Zollner, 2009: 36-37). Bundan sonra teşkilatın illegal olduğunu ilan için bir kıvılcım yeterli olacaktı. O da 26 Ekim 1954 tarihli Nasır'a yönelik suikast teşebbüsü idi. Suikast teşebbüsünü takiben Hudeybi de dahil MK'nin önemli isimleri Nasır'a suikasttan tutuklanmış ve teşkilat da yasaklanmıştır. Bundan sonra da tutuklama furyası başlamış ve artık MK teşkilatı resmen illegal bir yapı ilan edilmiştir. Teşkilatı kontrol edemeyeceğini düşünen Nasır, hareketi tasfiye yoluna gitmiştir.

### 3.3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE ÇİŞH REAKSİYONLARI

#### 3.3.1. Cumhuriyetin Tesisi ve MKH

18 Temmuz 1953 tarihinde Muhammed Necip, Mısır'ın ilk cumhurbaşkanı olmuş ve yukarıda da belirtildiği üzere MKH ile iş birliği içerisinde bir politika sürdürmeye çalışmıştır. Hatta tüm siyasi parti ve hareketler kapatılmasına rağmen mezkûr hareket, bir siyasi parti olmadığı gerekçesi ile kapatılmamış ve varlığını da bu şekilde yasal zeminde bir yıl daha sürdürmüştür. Öte yandan, Nasır'ın Necip karşısındaki gücü arttıkça hareket ile gerilim tırmanmış ve bunun somut cereyanı da Mısır ile İngiltere arasında imzalanan andlaşma (Anglo-Egyptian Treaty (1954), y.y.)<sup>158</sup> olmuştur. İngiliz askerinin tahliyesine ilişkin andlaşma ve bazı maddelere ilişkin hareketin ciddi çekinceleri olmuş ve özellikle andlaşmanın süresinin yedi yıl olması; Mısır, herhangi bir Arap devleti veya Türkiye'nin saldırısına uğraması durumunda İngiltere'nin Mısır'ın rızası olmaksızın kanal bölgesine dönebilmesi, kanalın uluslararası bir geçiş alanı olarak kabul edilmesinin İsrail'in menfaatine olacağı, yürürlükteki andlaşma boyunca sivil işgalin askerî işgalin yerine geçeceği ve bu andlaşma ile İngiltere'nin Arap dünyasını çevrelemeye devam edeceği gerekçeleri ile MKH açık bir şekilde muhalif kalmış ve hatta İngiliz askerlerine karşı askerî mücadele vereceğini de deklare etmiştir (Husaini, 1981)<sup>159</sup>. Ayrıca, bu şekilde imzalanacak andlaşmaların halkın hür iradesiyle seçilecek bir parlamentonun rızası olmaksızın onaylanamayacağını belirtmiştir (Husaini, 1981). Yine yukarıda da ifade edildiği üzere, özellikle Nasır'a yönelik hareketin gizli yapılanmasından gelen suikast girişimi, hem yeni rejimin MKH'ye yönelik tavrını hem de hareket içerisinde birtakım farklılaşmaları beraberinde getirmiştir. Özellikle tutuklanmalar ve baskı sebebiyle ülke dışına kaçan MKH üyeleri, başta Arap dünyası olmak üzere gittikleri ülkelerde de yeni şubeler açma yönünde ideolojik yayılım için fırsat yakalamıştır.

MKH bu yeni dönem ile beraber Nasır'ın popülaritesi ile kıyaslandığında toplumsal destek bağlamında gerilemiştir. Zira Nasır, özellikle 1956 yılında İsrail ile yaptığı savaş ile birlikte İngiliz askerlerini tamamen kanaldan çektirmiş ve aslında gerçek anlamda bir

<sup>158</sup> Link için: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/anglo-egyptian-treaty-1954>. Erişim Tarihi: 01.03.2022

<sup>159</sup> Bu eserin orijinal basımı 1956 yılında Khayat's College Book Cooperative, Beirut eliyle basılmıştır. Bu versiyonu ise tekrar basım versiyonu olup 1981'de basılmıştır.

savaş kazanmamasına rağmen, uluslararası siyasetin kendisine verdiği imkanlar<sup>160</sup> sayesinde muzaffer imajı ile sadece Mısır toplumunda değil Arap dünyası ve hatta üçüncü dünya ülkelerinde bile çok büyük ve saygın bir lider olarak öne çıkmıştır. Bu yüzden, Nasır'ın on yıllardır Araplara, MKH'nin vaat ettiklerinin fazlasını sunabildiğini belirten yorumlara rastlanmaktadır (Dekmeijan, 1985: 83).

Nasır'ın MK Teşkilatı'na dönük baskıcı politikalarından ötürü, teşkilat içerisinde ciddi sorunlar oluşmaya başlamıştır. Her ne kadar Genel Mürşid Hudeybi'nin sağlık sorunları sebebiyle cezasının ev hapsine dönüşmesi söz konusu olsa da binlerce teşkilat üyesi yıllarca hapiste kalmış ve ağır baskılar da etkisini sürdürmüştür. Bu arada, teşkilat içerisinde de görüş farklılıkları kendini göstermiştir. Bu anlamda, teşkilat içerisinde önemli bir isim dikkat çekmiştir: Seyyid Kutub.

### 3.3.2. Nasır Döneminde Seyyid Kutub ve Saf Dinî Eğilim

#### 3.3.2.1. Genel Siyasi Durum

Nasır döneminin en önemli özellikleri Arap Sosyalizmi, Arap Birliği, bağlantısızlık hareketine verilen destek ile anti-emperyalist mücadele olmuştur. Filistin meselesi üzerinden izlenen politikalar yine bu temeller ekseninde söylemsel ve eylemsel düzeyde geliştirilmeye çalışılmıştır. Nasır dönemindeki en önemli kırılmalar MKH'nin devletten tasfiye edilmesi, Süveyş Kanalı'ndan İngilizlerin çıkarılması ve İsrail'le savaşlar ile Arap Birliği yönünde atılan adımlar olmuştur. Bu konuda, her ne kadar Bağlantısızlara öncülük eden isimlerden de olsa Nasır, SSCB desteğini yanına almış ve onunla iyi ilişkiler kurmuştur. Bu anlamda, SSCB ilişkisi üzerinde özel olarak durmak gerekir.

II. Dünya Savaşı sonrası döneme kadar Batı Asya ve Kuzey Afrika bölgelerinde etkisi sınırlı Rusya Çarlığı ve devamı SSCB, İkinci Dünya savaşı sonrası SSCB'nin ABD ile birlikte bir küresel güç olarak yükselmesi ve iki kutuplu dünyanın Doğu kutbunu temsil etmesi ile Mısır da dahil olmak üzere Batı Asya ve Kuzey Afrika bölgesinde destek hatları kurmaya ve oralarda kendine yakın güçlere silah göndermeye başlamıştır (Ginat, 1996: 323). Bu kapsamda, daha çok Fransızların etkin olduğu Suriye ve Lübnan

<sup>160</sup> Aynı dönemde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) Budapeşte'ye girmesi sebebiyle uluslararası arenada bir Doğu-Batı kamplaşma alanı ortaya çıkmıştır. Doğu-Orta Avrupa hattında Budapeşte'de SSCB'ye karşı çıkan ayaklanma sebebiyle ABD, Mısır tarafında da bir savaş istememiş ve İngiltere ve Fransa destekli İsrail'in geri çekilmesini istemiştir.



bölgelerine askerî destek sağlamış ve Filistin’de İngilizlere saldıran Yahudi birliklere de silah göndermiştir. Özellikle, Şubat 1946’da Suriye ve Lübnan ile geliştirilen ilişkiler SSCB açısından önemli olup her iki ülkenin de ordularına destek sağlamıştır (Ginat, 1996: 323). Öte yandan henüz Mısır ile somut işbirliği alanları, temas ve destek düzeyinde kalmış olup en azından stratejik anlamda adımlar atılmamıştır. Yine de SSCB Mısır’ın İngilizlerle olan anlaşmazlıkları konusunda Mısır’ı desteklemiş bu yüzden Mısır aydınlarında SSCB’nin emperyalizm ile mücadelede Arap halklarının gerçek bir dostu olarak görünmesi konusunda önemli bir başlangıç olmuştur (Erdem, 2017: 69-98).

Filistin konusunda ilk başlarda İsrail ile yakın ilişki kuran ve hatta İsrail’i ABD ile birlikte ilk tanıyan ülkelerden olan SSCB, İsrail’in ABD’ye yakın olması sebebiyle Arap ülkelerine daha fazla destek vermesini sağlamıştır. 1950’lerden itibaren SSCB, Filistin-İsrail meselesinde Arapları desteklemeye başlasa da SSCB’nin Mısır’a yönelik kuşkusu halen devam etmekteydi. Zira SSCB, Hür Subaylar Darbesi sonrası yönetimi ele alan Devrim Konseyi’nin ABD ile yakın bir ilişki sürdürdüğünü düşünmüştür. Bu çerçevede, Necip’in bariz bir şekilde ABD ile yakın işbirliği savunan bir çizgiye sahip olduğunu, Nasır’ın ise Mısır komünistleri ve İslamcılara yakın olarak onları kontrol etmeye çalıştığı düşünülmüştür. Bunda da en önemli etken, komünistlerin askerî cuntaya karşı çıkması sonrasında ağır baskılara maruz kalmasıdır. Bu yüzden, SSCB ile yeni yönetim ilişkileri, 1955’e kadar, 1952 öncesine göre daha kötüye gitmiştir (Erdem, 2017: 72-77; Lenczowski, 1972: 76; Vatikiotis, 1991: 379-380).

ABD’nin 1952 darbesine karşı açık tavrının ve Necip ve Nasır’a ilişkin olumsuz bir tavrının olmaması, ABD ile Mısır’ın ilk başlarda karşılaşmasını engellemiştir. Öte yandan, ABD’nin İngiltere ve Fransa çıkarlarını koruma konusundaki desteği ve İsrail konusunda sürdürülebilir bir barış ortamının tesis edilememesi sebebiyle ABD ile Mısır’ın arası süreç içerisinde açılmıştır. Özellikle Nasır’ın iktidarı tamamen ele aldığı 1954 sonrasında bu mesafe genişlemiştir. Bu minvalde en somut gelişme, 1955’te İsrail’in Gazze’de Mısır askerlerine ait alanları vurması olmuştur. ABD’den daha fazla silah talep eden Mısır, buna olumsuz yanıt alınca SSCB ile askerî anlamda da işbirliğini başlamıştır. Nitekim kırılma noktası 1955’teki Bağlantısızlar Hareketi’nin Bandung’ta toplanmasında Mısır’ın Nasır liderliğinde öncü olması rol almıştır. Bundan sonra SSCB

de Mısır'ın silah talebine müspet yaklaşmış ve Mısır, Çekoslovakya'dan yani dolaylı olarak SSCB'den büyük oranda pamuk karşılığında olmak üzere modern silah temin etmiştir. Ayrıca, hemen sonrasında Nil Nehri üzerindeki Asvan Barajı'nın finansmanı konusunda Batı'dan destek alınamayıp SSCB'den bu desteğin alınması, Çin Halk Cumhuriyeti'nin resmen tanınması ve Süveyş Kanalı'nın millileştirildiğinin açıklanması sonrası, 1956 yılında artık anti-empyralist ve sosyalist söylemin zemini de güçlenmiş ve SSBC de stratejik müttefik olmuştur. Zaten, Süveyş Kanalı Krizi sonrası yaşanan Mısır-İsrail (artı İngiliz-Fransız destekli) savaşı, SSCB'nin Macaristan hamlesi beraberinde İngiliz ve Fransızların ABD telkiniyle geri çekilmesi sonrası Nasır'ın zaferiyle sonuçlanmış ve tüm İngiliz askerleri Mısır'ı terk etmiştir. İsrail de bu sırada Mısır'dan aldığı tüm toprakları bırakmak zorunda kalmıştır. Bu kapsamda Mısır, Sina yarımadasını geri almıştır. Bundan sonra, Arap Dünyası'nın en güçlü ismi olarak Nasır ön plana çıkmış ve milliyetçi bir temeldeki Arap Sosyalizmi de güçlü bir altyapı bulmuştur. Nitekim 1958 yılında Suriye ve Mısır'ın Birleşik Arap Cumhuriyeti çatısında bir araya gelmesi, bu yöndeki gelişmelerden biri olmuştur. Ayrıca, Arap Sosyalizmi ile ülke ekonomisi yerleştirilmeye çalışılmış ve planlı ekonomi ile de iktisadi paylaşımın geniş kitlelere yönlendirilmesi suretiyle toplumun geniş kitlelerinin desteği alınmaya çalışılmıştır. Bu da Nasır'ın Mısır ve Arap dünyası içerisindeki popülaritesini arttırmıştır. Nasır'ın bu popülaritesi 1967 yılındaki Arap-İsrail Savaşı'na kadar sürmüştür. Nitekim İsrail'e karşı alınan yenilgiden sonra Nasır'ın SSCB etkisini daha fazla hissettiği ve Mısır'ın da bağlantısızlıktan bağımlılığa doğru, her ne kadar Nasır ölümünden önceki bir yılda bunu değiştirmek istese de bir gidişi olmuştur <sup>161</sup>.

Nasır döneminde, özellikle 1955'ten sonra dikkat çeken husus, Nasır'ın popülaritesi ile eş zamanlı olarak Arap milliyetçiliği ve sosyalizm fikirlerinin de aynı anda güçlü bir zemin yakalamasıdır. Öncesinde, MKH geniş kitleler bağlamında en geniş toplumsal desteği arkasına alan bir yapı olmasına karşın Nasır döneminde, bu etkinin nispeten sınırlandırıldığı söylenebilir. Nitekim ülkedeki iç ve dış dinamikler de mezkûr hareketin yanında olmamış, artan SSCB etkisi de ülkede sol hareketlere daha fazla dış desteği sağlamıştır. Ancak yine de Nasır'ın dinî alana yönelik hamleleri olmuş ve bu anlamda el-Ezher Uleması ile de yakın ilişki kurmuştur. Zira Abdo'nun aktarımına göre Nasır,

<sup>161</sup> Ayrıntılı bilgi için: (Erdem, 2017: 69-98).

MKH'ye yönelik baskılara karşı toplumsal reaksiyonun ortaya çıkmaması için Mısır Uleması ile de yakın ilişkiler kurmuş ve hükümet politikaları için "İslami sosyalizm" nitelemesini istemiştir<sup>162</sup>. Bu da aslında Sezaropapist bir motivasyonun tezahürü olarak görülebilse de ideolojik anlamda dine dayanan bir siyasal sistemden öte seküler bir siyasal sisteme dayanmıştır. Çünkü İslami sosyalizm ifadesi toplumsal desteği genişletmek maksatlı olup devlet yönetiminde Sedat dönemine kadar din-siyaset ilişkisinde dinin etkisini önceleyen veya dini, siyasal sistemin merkezine alan veyahut anayasal seviyede düzenleyen bir değişiklik göze çarpmamıştır. Yine Abdo'ya göre, bunda en önemli etkenlerden biri SSCB'nin iktisadi ve sosyal anlamda Mısır toplumunun refahına daha fazla katkı sağlayabileceği düşüncesi idi. Eğitim ve ekonomik kalkınma ile toplumsal mobilizasyon sağlanacağı düşüncesi ile pan-Arap milliyetçiliği ve devletin ekonomiyi domine edeceği bir iktisadi sistem kurmuştur. Bu yüzden Nasır, ortalama Mısırlıların hayat standartlarını ve sosyal refahını merkeze alarak dinî ve siyasi alan arasına açık bir çizgi çekmiştir (Abdo, 2000: 7). Zira Nasır, daha yönetime geldiği ilk dönemlerden itibaren MKH'nin İslami temelde bir hükümet kurulması talebini reddetmiş ve onun yerine SSCB ile yakınlaşmayı tercih etmiştir. Özellikle, yukarıda da anlatıldığı üzere, Süveyş Kanalı sebebiyle büyüyen kriz bu anlamda iyi bir fırsat olmuştur. Bundan sonra Nasır, dinî ve toplumsal hayatta seküler uygulamalara da gitmeden bir sosyalizm düşüncesi ortaya koymuş ve iktisadi ve siyasal sistemde devletin rolünü arttırmıştır. Bu minvalde, İngiliz ve Fransız şirketlerine el koymuş, bütün yabancı banka ve sigorta şirketlerini millileştirmiş ve basın, seyahat hürriyeti ve siyasi hürriyetler konularında da sınırlama getirmiştir (Dursun, 1993: 296-301). Hatta, darbeden sonra kurulan Hey'etü't-Tahrîr (Özgürlükler Heyeti) partisi kapatılarak yerine el-İttihâdü'l-Kavmî (İrk Birliği) adıyla yeni bir parti kurulmuştur (Dursun, 1993: 296-301). Bu da Nasır'ın milliyetçi ve sosyalist siyasetinin ideolojik bir bütünlüğü olmasa da dayandığı merkezi göstermekteydi. Bu anlamda MKH içerisinde Nasır'ın hem kendisine hem de din ve devlet ilişkilerine yönelik ciddi bir tepki alanı doğmuştur. Bu dönemde, aşağıda açıklanacağı üzere, başta Seyyid Kutub olmak üzere hareket içerisinde Nasır ve yönetimi ile çatışan önemli isimler de olmuştur.

<sup>162</sup> El-Ezher'in uygulanan politikaları geniş kitleler nezdinde meşru göstermesinin tipik örneklerinden biri olarak gözlemlenebilir. Zira özellikle modern Mısır tarihi incelendiğinde el-Ezher'in devlet elitlerinin istekleri ile uyumlu birçok fetva yayımladığı görülür. Bu durum 1952 Darbesinden sonra yaygın olarak görülmeye başlanmış ve el-Ezher önceki dönemlerden çok daha belirgin şekilde siyasal sistem ile bütünleşmiştir. Aşağıda da yer yer bunlara değinilecektir.

### 3.3.2.2. Seyyid Kutub ve Saf Dinî Eğilim

Seyyid Kutub hem Mısır ve hem de İslam dünyasının birçok bölgesinde dinî akım ve hareketlere önemli etkilerde bulunmuş bir isimdir. MKH'ye sonradan katılmasına rağmen kurucu Genel Mürşid Benna ile beraber hareket içerisinde en çok bilinen isim olmuştur. Harekete katılımı görece ileri bir yaş olan 45 yaşlarına tekabül etmektedir. Kutub'un liderlik ve aksiyoner vasfının olduğu da belirtilir (Kepel, 1985: 38). MKH içerisine sonradan katılıp bu seviyede düşünsel etkilere sahip olan Kutub özel olarak ele alınmayı gerektiren bir kişiliktir.

Kutub, 1948 yılında ABD'ye Mısır Millî Eğitim Bakanlığı eliyle gönderilmiş ve eğitimini tamamlamadan 1950'de ülkesine dönmüştür. Dönüşü ile beraber MKH'ye katılmış ve teşkilat üyeliği için de başvurmuştur. Harekete katıldığı ilk zamanlardan itibaren önemli bir fikir insanı olarak yerini almıştır. Hatta, 1952'deki bir konferansına hareket taraftarları dışında kişiler ile birlikte Necip ve Nasır dahi katılmıştır. Kutub, 1954 yılında haftalık basılan İhvan-ı Müslimin Dergisi Genel Yayın Yönetmenliğini de yapmıştır. Fikirleri ile teşkilat üyelerini ve onlarla birlikte hareket eden kitleleri etkilemiştir. 1950'ler boyunca savunduğu fikirlerden dolayı Kutub'un taraftarları artmış ve hareketin önemli isimlerinden Abdulfettah İsmail başta olmak üzere birçok ismi derinden etkilemiştir. Elbette ki hareket ile Nasır'ın arası açılınca tutuklanma furyasından Seyyid Kutub da payını alıp tutuklanmış ve uzun yıllar hapiste kalmıştır. Zaten Kutub'un düşüncelerini yansıtan en önemli eserleri de bu hapis döneminde yazılacaktı.

Kutub, toplumsal düzenin İslami esaslarda şekillenmesi üzerinde durmakta ve yine her türlü sorunun İslami bir bakış açısıyla çözümlenmesi gerektiğini düşünmekteydi. Ona göre Mısır'da resmî dinin İslam olması sebebiyle kanuni düzenin de yine kaynağını İslam'dan alması gerekmektedir. Kutub, İslam şeriatının hayata değer attığına ve modern çağın sorunlarının da üstesinden gelebileceğine inanmaktaydı. Zira İslam, kendi lafzı ve ruhuna aykırı olmamak şartıyla tüm insanlık tecrübesinden faydalanmaya uygundu. Bu yüzden, İslami çerçevedeki bir hukuki düzen her türlü soruna cevap verebilirdi ve bu anlamda gelişmeye de açıktı. Bu da modern dünyada var olan her türlü soruna karşı İslami esastan bir çözüm imkânı sunabiliyordu (Kutub, 2007a: 82-83). Kutub, İslam'ın hak ve Allah indinde tek din olduğunu vurgulayarak İslam'ın vahdet

dini olduğunu ve bu anlamda İslami hükümlerin tatbiki ile Müslüman'ın İslam'a yönelmesi (Kutub, 2007a: 85) arasında birebir bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Bu ilişkilendirme biçimi, daha sonraki “tekfir” edici veya radikal fikir ve hareketlerin de esaslı noktalarından biri olacaktır.

Kutub “İslami Etütler” adlı eserinde “İslam’ı bir bütün olarak alın ya da bırakın” isimli bölümde, İslam dininin ayrılmaz bir bütün olarak bir toplumda ya hâkim olduğunu ya da hâkim olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre İslam kendi içinde mükemmel bir sosyal düzendir. Uygulanışı ve hayata bakışı anlamında Batılı düzenlerden ve o günün Mısır’ından farklı bir düzendir. Bu yüzden İslami bir düzen olmayan toplumda İslami bir çözüm veya yaklaşım öne sürmek de mümkün değildir. Buna örnek olarak “kadın ve parlamento”, “kadın ve iş”, “gençliğin cinsel problemleri” gibi konuların İslami bir yaklaşımla sorulan sorular olmadığından bu soruları soranların da İslami bir çözüm maksatlı olmadığını hatta İslami bir düzenden ürktüğünü belirtmektedir. Zira Kutub, bu konuların temel çıkış noktasının İslami bir nokta-i nazariyeden olmadığını anlatmak istemektedir. Eğer bir konu İslami olarak ele alınacaksa İslam’ın bir bütün olduğu ve parçalara ayrılamayacağından bahisle onun bütünlüklü bir şekilde ele alınması gerekir. Bu yüzden Kutub “İslam ya bir bütün olarak alınır ya da bir bütün olarak bırakılır” demektedir. İslami bir çözüm aranacaksa öncelikle İslami bir düzenin hâkim kılınması ve ancak soruların ve çözümlerin de o zaviyeden tektik edilmesi mümkündür. Yine kadınların sosyal hak arayışları ile toplumdaki hırsızlıklara verilecek cezalara ilişkin örnek üzerinde bu konudaki yaklaşımını netleştirmektedir. Kutub’a göre, İslami bir düzende yetişmesi durumunda ne kadın hak arayışına girer ve karma ortamlarda olmayı diler ne de İslami bir düzende her yıl binlerce hırsızlık vakası olur. Bu yüzden Kutub, İslami düzen tesis edilene dek İslami bir biçimde tesis edilmemiş bir düzenin sorunlarına (özellikle verdiği örnekler üzerinden uç konular olarak gördüğü hususlarda) İslami bir çerçeveden cevap verilebileceğini kabul etmemiştir. Hatta Kutub, bu konuda bir adım öteye giderek bu tarz konularda getirilen İslami açıklamaları İslam ile alay etmek olarak görmekte ve fetva ehli olanların bu tarz cevap verme gayretlerini bu alaya iştirak etmek olarak yorumladığını da ilave etmiştir. Çünkü Kutub, uç meseleler olarak tarif ettiği hususlarda yapılan tartışmaların diğer meselelerde sanki sorun yokmuş gibi olayı basite aldığını ve bu durumu normalleştirdiğini söyler. Bu yüzden bütün güç ve enerjinin İslami bir düzenin hâkim kılınmasına sevk edilmesi ve İslam’ın bir bütün

olarak ele alınıp hayatın her alanına hâkim kılınması gerektiğini vurgulayıp “İslam davetçilerinin şerefine de en layık olanı budur!” demektedir (Kutub, 2007b: 91-96).

Ebu'l Ala el-Mevdudi'den etkilendiği görülen Kutub, yine Mevdudi'den de ilhamla *cahiliye* kavramını modern versiyonu ile yeniden yorumlar. Kutub, İslam ümmetini inanç bağı üzerinden yorumlayarak Müslüman ümmeti de yaşam tarzı, düşünce şekli görüş ve sosyal yapısı ve diğer tüm yönleriyle İslam sistemine göre bina edilmiş İnsan topluluğu şeklinde tanımlar. Batı'nın siyasal üstünlüğü ve maddî gelişmişlik ile refahına rağmen bir *cahiliye dönemi* yaşadığını ifade etmektedir. Zira Kutub'a göre insanların kurduğu düzen neticesinde yine insanlar birbirinin Rabb'i gibi hükmedebilmektedir. Bu yapılırken de eski cahiliye yani İslam öncesi dönemde tarif edilen cahiliye şekli ile değil de ilahi hükmün dışında yasalar ve düzenlemeler başta olmak üzere birtakım kurallar ortaya koyarak bunu yapmaktadır (Kutub, 2014: 11-14). Dikkat edilirse Kutub, ilahi düzen yani Allah'ın koyduğu düzen dışında beşerî faktörün belirlediği düzenin kendisini cahiliye olarak tanımlamakta ve *hâkimiye* veya *hâkimiyet* kavramını da bizzat Allah'ın koyduğu düzenin yeryüzüne hâkim olması olarak anlamaktadır. Tüm bu yönler de Kutub'a göre birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Bu yüzden önceki paragrafla da uyumlu şekilde İslam'ın bütünlüklü ele alınmasını savunur. Özellikle “*Yoldaki İşaretler*” adlı kitabı bu anlamda en önemli eseri olmuştur. Temelde incelediği iki kavram olan cahiliyye ve hakimiyye kavramları ile geleneksel olarak da yaygın kullanılan bu kavramları modern anlamda İslami bir yorum ile yeniden ortaya koymaya çalışmıştır. Bugün dahi Kutub'un bu kavramsallaştırma ve yorumlamasının boyutu üzerine tartışmalar sürmekte olup radikal dinî hareketlerin de Kutub'un görüşlerini yorumlayarak yola çıkabildiği görülmüştür. Zira Kutub'un görüşlerinin esasına bakıldığında meşruiyetini ilahi kaynaktan almayan her türlü siyasal yapı gayrimeşru görülmüş ve bu da radikalizmin esas çıkış noktalarından biri olmuştur. Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye kavramı üzerine bir araştırma yapan Yıldırım'a göre Kutub, “hâkimiyet anlayışını mana ve mefhumuyla ulûhiyet kavramında mündemiç bir tasavvura dayandırdıktan sonra toplum değerlendirmesini de yine bu tasavvurdan hareketle” yapmaktadır. Onun Kutub yorumuna göre “ulûhiyeti gözetten bir hâkimiyet altındaki toplum Müslüman toplumdur, aksi ise cahiliye toplumu demektir. Allah'ın hükümlerine göre hayatlarını tanzim eden insanların oluşturduğu toplum Müslüman toplum, İslam inancının, hükümlerinin ve ahlak kurallarının hâkimiyeti

altında yaşamayan insanların oluşturduğu toplum da cahilî toplum” olarak görülmüştür (Yıldırım, 2016: 128).

Kutub’a göre, İslam, toplumu mutlak anlamda kontrol yetkisinin, Allah’a ve Allah’ın nizamına ait olmasını ister. Bundan ötürü, bunun dışında herhangi beşerî bir nizama bu mutlak yetki verilemez. Kutub, Allah’ın nizamına ait olmayan beşerî bir nizamın mutlak kontrol yetkisini açık bir küfür veya tam anlamıyla bir şirk sayar. ‘İslam için tek bir şekil vardır: Uluhiyet hakkını yalnızca Allah’a tanımak! Yani O’nun nizamını beşer hayatını kontrol edecek tek nizam bilmek! ...“Allah’tan başka ilah yoktur” şeklindeki şehadetin en yakın ve pratik anlamı budur’ (Kutub, 2011: 40). Kutub, İslam’ın bir İslam toplumu kurulmasını ve Müslüman ferdin bu toplumun gölgesinde dini ve ahlakıyla yaşamasının sağlanmasını da farz kıldığını belirtir. İslam’ın varlığa ve varoluş gayesine ilişkin şuuru, onu tüm cahiliye düşüncelerinden temelden ayırır. Ona göre cahiliye düşünceleri ve yaklaşımları, zaman ve mekân fark etmeksizin Allah’ın hidayetinden sapmış insanların kendi hesaplarına uydurduklarından ibarettir. Bu öylesine köklü ve temel bir ayrılık ki Allah’ın nizamı ile yol ortasında kesişemeyeceğini söyler. Bu yüzden bu düzenin kendine has bir ortamda tüm değerleri ile ancak cahiliye ortam ve muhitinden tamamen ayrı bir ortam ve muhitte yaşayabileceğini söyler. Bu özel ortam, ancak İslam düşüncesiyle ve İslam düşüncesinden fişkırın bir nizamla yaşar, serbestlik ve özgürlük içinde gelişmesini ve genişlemesini engelleyecek iç ve dış arızalardan arınmış olarak. Böyle bir ortamda İslam nizamı kolay ve uygulanabilir olur. Kutub, bu nizamın cahiliye nizamlarına göre daha ağır ve yorucu olduğu fikrine karşı çıkar. Zira cahiliye nizamlarının en güzel hallerinde bile kesin olarak zaaf bulunacağını ifade eder (Kutub, 2011: 40-42).

Kutub, yukarıda açıklanan görüşleri ile herhangi seküler bir düzeni veya dinî referanslı olsa bile saf dinî eğilimi yansıtmayan bir siyasal anlayışı reddetmiş ve bunu cahiliyye sistemi içerisinde addetmiştir. Bu yönüyle Kutub’un Benna’dan ayrıldığı ve MKH ana akımının içerisinde bir *sapma* olarak okunabileceği görülebicektir. Zira aşağıda değinileceği üzere MKH’den kopan ve görece daha radikal özellikler arz eden hareketler genel olarak Kutub’dan etkilenmişlerdir. Bu açıdan Kutub, MKH’nin hem içerisinde hem de dışındaki hareketler üzerinde düşünsel anlamda önemli etkilere sahip olan bir isim olmuştur.

### 3.3.3. Enver Sedat İktidarı ve MKH

Enver Sedat, Nasır'ın 28 Eylül 1970'teki ölümünden sonra Mısır Cumhurbaşkanlığı makamına oturmuş ve 15 Ekim 1970'te bir referandum ile de cumhurbaşkanlığını onaylatmıştır. Böylece Mısır'da yeni bir dönem başlamış ve bu yeni dönemin iç ve dış politik yansımaları da olmuştur. Zira selefine göre iç ve dış politikada farklı siyasi tercihlere yönelmiştir. Bu farklı yönelimin dünyada o dönemdeki siyasi gelişmelerin etkisiyle bir "tercih" mi ya da Sedat'ın "siyasi tavrının" bir neticesi mi olduğuna ilişkin sorunun cevabı net değildir. Sedat döneminde, Nasır döneminde artan SSCB etkisi ve içerideki sosyalist gençlik örgütlerinin etkisi kırılmaya çalışılmış, MKH ile daha yakın ilişkiler kurulmuştur (Görgün, 2001: 78).

Mayıs 1971'e gelindiğinde devlet üzerindeki gücünü ve kadrolarını sağlamlaştıran Sedat, selefine göre önemli değişiklikler yapmıştır. Bunlardan en önemli konulardan biri Mısır Anayasası'nda yaptığı değişikliklerdir. Halkın neredeyse %100'üne yakın bir evet oyuyla Eylül 1971'de yeni bir anayasa kabul edilmiştir. Anayasanın 2. Maddesinde geçen "İslam Şeriatının yasamanın ana kaynağı" olduğu hükmü anayasaya eklenmiştir (El-Jaridatu'l-Resmiyyeh, 1971)<sup>163</sup>. Yine, 1971 Anayasası 11. Madde ile kadının aile hayatı ve sosyal hayat arasındaki uygun koordinasyonunu devletin garanti edeceğinin yanında kadın-erkek eşitliği de İslam Şeriatını ihlal etmeyecek şekilde kabul edilmiştir. Aslında bakıldığında, bu madde ile Mısır'a bir din devleti veya dinî devlet olma sıfatını veren bir anayasal metin yoktur. Bunu bir İslam Devleti Anayasası gibi görmek yanlışta sevk edecektir. Ancak, önceki döneme göre dinî motifler ve ibareler anayasal düzeyde Mısır siyasal sisteminde kendini göstermiştir<sup>164</sup>. Öte yandan, Mısır devlet yapılanması ve karar alma mekanizmasının dinî referanslarla ve İslam şeriatına göre yönetildiğine ilişkin bir veri de yoktur. Zira aynı anayasanın 5. Maddesine göre dinî ve bunun yanında köken ve cinsiyet esaslarına dayanan siyasi parti kurma faaliyeti de yasaklanmıştır.

<sup>163</sup> İlgili resmî gazete nüshasına şu linkten erişilebilir: <https://manshurat.org/node/1688> Erişim Tarihi: 02/03/2022.

<sup>164</sup> Aşağıda da değinileceği üzere bu hamle ile Sedat'ın, toplumda yönetimi dinî motifler ile hedef alacak yapılara karşı toplumdaki destek alanını koruma çabası olarak yorumlanabilir. Bunun yanında Arap sosyalizminin tasfiye edildiği ve görece liberal politikalara geçiş çabalarının olduğu bir dönemde Sedat'ın destek alanını dinî referanslı böyle bir hamle ile güçlendirme saikin de rol aldığı söylenebilir.



Sedat, Mısır'da SSCB yanlısı isimleri (başta Ali Sabri olmak üzere) tutuklayıp onları siyasal sistem dışına iterken bir yandan da Moskova ile ilişkileri sürdürmüştür. Bu kapsamda, 1971 Mayıs'ında, Mısır-SSCB Dostluk ve İşbirliği Andlaşması imzalayarak SSCB'den askerî yardımları almaya devam etmek istemiştir. Öte yandan, beklenen yardımlar bazı silahlarda istenen seviyede ve bazılarında da hiç gelmeyince 1972 temmuzunda o zamanlar sayıları artık 20.000'i bulan SSCB askerî danışmanı ülkeden çıkarılmıştır (Sheehan, 1972)<sup>165</sup>. Böylece Mısır hem savaş hem de barış durumunda daha rahat olarak hareket edebilecekti. Bundan sonra aradan uzun bir süre geçmeden Suriye Cumhurbaşkanı Hafız Esad ile 1973 nisanında bir araya gelerek İsrail'e karşı savaş kararı üzerinde mutabık kalmış ve aynı yılın 6 Ekim'inde İsrail ile savaş başlamıştır<sup>166</sup>. Bu kapsamda, Mısır orduları, İsrail işgalindeki Süveyş Kanalı doğusunda kalan bölgelere girmiş ve İsrail ordusunun geri çekilmesini sağlamıştır. Böylece, Arap-İsrail savaşlarında veya çatışmalarında İsrail'e karşı ilk defa tartışmalı da olsa bir galibiyet alınmıştır zira savaşın sonuna doğru durum değişecektir. Nitekim savaşın başında Mısır'ın üstünlüğü görülürken savaşın onuncu gününde İsrail'in kanalın batı yakasına yönelik indirme hareketi ve sonrasında batı yakasında yayılmaya başlaması, Mısır'ı bir andlaşma yapmaya zorlamıştır. Sedat 22 Ekim 1973'te ateşkesi kabul etmiştir (The Editors of Encyclopaedia Britannica içinde Encyclopaedia Britannica, 2020)<sup>167</sup>. Daha sonra 18 Ocak 1974'te barış andlaşması imzalanmış ve andlaşmaya göre Süveyş Kanalı'nın doğu yakası Mısır'a tekrar bırakılmış ve kısa bir süre sonra Mısır, tekrar kanal trafiğini yönetip gelir elde etmeye başlamıştır. Yine, İsrail ile ABD'ye rağmen mücadele edilemeyeceğini düşünen Sedat, ABD ile yakın temasa geçmiştir. Bu minvalde, ABD'nin o dönemde diplomasi yetkinliği ile bilinen H. Kissenger'in arabuluculuğu ile Mısır 1 Eylül 1975 tarihinde İsrail ile 2. Sina Andlaşması imzalamış ve 1967 Arap-İsrail Savaşı ile İsrail'in eline geçen Sina Yarımadası'ndaki topraklarının bir kısmını geri almıştır (Quandt, 2016: 33-35)<sup>168</sup>. Bu gelişmeler aşağıda da görüleceği üzere Mısır-İsrail yakınlaşması beraberinde MKH ile Sedat arasındaki mesafeyi derinleştirecektir.

<sup>165</sup> Link için: <https://www.nytimes.com/1972/08/06/archives/why-sadat-packed-off-the-russians-egypt.html>. Erişim Tarihi: 14/04/2022

<sup>166</sup> Bu tarih aynı zamanda İsrail için kutsal sayılan Yum Kippur dönemine denk gelmektedir.

<sup>167</sup> Link için: <https://www.britannica.com/event/Yom-Kippur-War>. Erişim tarihi: 20/04/2022.

<sup>168</sup> Bu eserin ilk baskısı yine The Brookings Institution tarafından 1986 yılında yayımlanmış olup eser üzerinde baskı numarası görülmediğinden 2016 basım yılı belirtilerek yetinilmiştir.

Tekrar iç politikaya dönülecek olursa 1971 anayasa değişikliği sonrası Sedat'ın MKH ile yumuşama çabaları da süreç içerisinde dikkat çekmiş ve Sedat 1974 yılında demokratikleşme adımları atmaya başlamıştır. Bu anlamda “Ekim Belgesi” (Waraqat October) kamuoyuna sunulmuş ve buna göre iktisadi ve siyasi hayatta birtakım düzenlemelere gidilmiştir. İktisadî ve siyasi açılım (infatih) ile özel sermayenin önü açılıp imkanlar sağlamış ve tek parti idaresinden çok partili hayata alan açmıştır<sup>169</sup>. Ayrıca, tüm bunların yanında, Nasır döneminde yükseliş yakalayan sol kesimler de karar alma mekanizmalarından uzaklaştırılmaya başlanmış ve bunun paralelinde de İslami hareketler güçlenmiştir (radikal sayılan hareketler yine de sıkı bir şekilde kontrol edilmiştir) (Görgün, 2001: 91). Ayrıca, 1975 yılındaki genel af ile başta MK üyeleri olmak üzere dinî referanslı gruplardan geniş bir kitle serbest bırakılmıştır. Yine bu dönemde 2. Sina Andlaşması ile ABD ile gelişmeye başlayan yakın ilişkiler sebebiyle SSCB ile ilişkiler gevşemiş ve uluslararası arenada Mısır-ABD yaklaşması güçlenmiştir. Özellikle, Sedat'ın 1977 yılı Nisan ayında Washington'da yeni başkan seçilen Carter ile görüşmesi Mısır-ABD ilişkilerini ve İsrail ile barış konusundaki beklentileri güçlendirmiştir. Daha sonra İsrail ile temaslarda bulunmaya yeşil ışık yakan Sedat, İsrail Başbakanı Begin'in tarafından kendisine İsrail Parlamentosu olan Knesset'te konuşma daveti de yapılmıştır. Bunun üzerine Sedat, Kudüs'ü ziyarete karar vermiş ancak bu da hükümet içerisinde Dışişleri Bakanı İsmail Fethi ile Devlet Bakanı Muhammed Riad'ın istifasını beraberinde getirmiştir (Quandt, 2016: 146-152; Köprülü, 1990: 175-177). Ayrıca MKH başta olmak üzere İslami referanslı gruplar da muhalefet etmiştir.

Tüm bu gelişmelerle birlikte paradoksal olarak Sedat'ın genel affı sonrası dinî referanslı gruplara yönelik yumuşak politikası, MKH'yi güçlendirmiş ve geniş bir yayılma alanını MKH'ye açmıştır. Buna bir de Hudeybi'nin 1971'de tekrar serbest kalmasının sonuçları da eklenince önemli bir yayılma ve fırsat alanı doğmuştur. Öyle ki 11 Kasım 1973'te Hudeybi'nin vefatından sonra yerine Genel Mürşid seçilen Ömer el-Tilmisani de aynı şekilde faaliyetlerini sürdürmüştür. Ancak bu dönemdeki en önemli zorluk, parçalanmış İslami yapıların tekrar bir araya getirilmesi olmuştur. Nitekim Nasır dönemindeki ağır

---

<sup>169</sup> Çok partili hayata geçiş sözkonusu olsa da aslında fiilen Nasır benzeri tüm devlet yönetiminde tek söz sahibinin cumhurbaşkanı olduğu durum devam etmiştir. Nitekim, bu durum, Sedat dönemi sonrası da görülecektir. Ayrıntılı bilgi için: (Görgün, 2001: 77-92).

baskılar sebebiyle MKH içerisinde onlarca farklı fraksiyon oluşmuş ve özellikle Seyyid Kutub'dan etkilenen bazı fraksiyonlar da MK Genel Merkezi'nden kopmaya başlamıştır. Bu anlamda, İslam Cemaati (Cemaat'ül İslami) olarak bilinen bir grup öne çıkmıştır. Nitekim 1970'lerde Mısır'da öğrenci birliklerini büyük oranda güdümüne almış bir yapı görünümü arz etmiştir (Wickham, 2002: 115-116). Bu grup, 1970'ler boyunca geniş bir yayılım alanı yakalamıştır. Ayrıca, bu dönemde MK tarafından yayınlanan *Dava Dergisi*<sup>170</sup>, Mısır'da en çok okunan dergiler arasında yer almış ve bu da MKH'nin düşünce alanının önemli oranda yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu düşünce yayılımı, bu kez Sedat öncesi dönem gibi sadece Mısır içerisinde değil, aynı zamanda, başta Arap ülkeleri olmak üzere birçok Müslüman ülkede de alan bulmuştur (Rutherford, 2008: 82-83).

Bu arada 1978 yılında ABD Başkanı Carter'in de yoğun çabalarıyla ABD-Mısır ve İsrail Camp David'de ABD Başkanı Carter, Mısır Cumhurbaşkanı Sedat ve İsrail Başbakanı Begin arasında üçlü bir zirve yapılmıştır. Eylül başındaki zirvede uyuşma olmadıysa da 17 Eylül tarihindeki görüşmelerde uzlaşmaya varılmış ve Camp David'de andlaşma(lar) imzalanmıştır<sup>171</sup>. Barış Andlaşması da üç ay içerisinde İsrail ile Mısır arasında imzalanacaktı. Andlaşma sonunda Sina Yarımadası Mısır'a verilmiş ancak Mısır'ın sınırlı sayıda asker bulundurabilmesi şartı kabul edilmiştir. Bu andlaşmaya başta MKH ve solcu hareketler olmak üzere Mısır içerisinde birçok eleştiri yöneltilmiştir. Eleştirilere bakıldığında odak noktaları olarak (İsrail'in devlet olarak tanınması ve Filistinlilerin haklarının net bir şekilde ortaya konulup savunulmaması sebepleriyle) Filistin davasının yüzüstü bırakıldığı ile Mısır'ın kendi toprağı olan Sina'da sınırlı bir hakimiyeti kabul ettiği konularına yoğunlaşmıştır. Nitekim İsrail'in Sina Yarımadasını tam anlamıyla 25 Nisan 1982 tarihinde terk edeceğine ilişkin madde<sup>172</sup> daha sonra Filistin konusundaki müzakerelerde Mısır'ı zor ve müzakerelerde dezavantajlı duruma düşürmüştür (Köprülü, 1990: 186-187). Bunun yanında, Arap ülkelerinden de Mısır'a sert tepki gelmiştir. Sedat'ın İsrail ile andlaşma imzalamasını müteakip 1978 yılı Kasım ayı başında Bağdat'ta yapılan ve Mısır'ın katılmadığı Arap Birliği toplantısında, Mısır'ın bahsi geçen andlaşmayı imzalaması durumunda Mısır,

<sup>170</sup> 1976-1981 arasında aylık yayın yapmıştır.

<sup>171</sup> Andlaşmanın biri Filistin'e ilişkin olup diğeri de Mısır-İsrail'e ilişkindir.

<sup>172</sup> Andlaşmaya göre tüm İsrail unsurları 25 Nisan 1982 tarihinde Sina Yarımadası'ndan çekilecekti.

Arap Birliği'nden çıkarılacak, Arap Birliği'nin merkezi de Kahire'den başka bir yere alınacak ve Mısır'a ekonomik yatırımlar uygulanacaktı. Ancak bunların hiçbiri Mısır'ı durduramamış ve 27 Mart 1979 tarihinde İsrail-Mısır Barış Andlaşması imzalanmış ve 19 Nisan 1979'da bir referandumla yüzde yüze yaklaşan bir evet oyuyla (%99,95) halk tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca, el-Ezher Uleması da yayımladığı bir bildiri ile İsrail ile Mısır arasında akdedilen barış andlaşmasının İslami hükümlere uygun olduğunu belirtmiştir (Köprülü, 1990: 178-183). Bakıldığında, medyayı da elinde tutan hükümete yönelik geniş çaplı bir reaksiyonun olmadığı görülür. Yine de örgütlü yapılar arasında İsrail ile yapılan andlaşmalara ve normalleşmeye MK ile parlamentoda temsilcileri olan İşçi Partisi ve İlerici Birlik Partisi muhalefet etmiştir. Bu şekilde tepkiler olsa da medyanın hükümetin kontrolünde olması ve ayrıca görece baskıcı ve otoriter siyasal yapı sebebiyle muhalif sesler cılız kalmıştır<sup>173</sup>.

Sedat'ın İsrail ile andlaşmalar akdedip ilişki kurması ve Filistin meselesi konusunda tavizkar tutumu nedeniyle içeride rahatsız olan bir kitle oluşmuştur. Bu çerçevede, 6 Ekim Savaşı'nın 8. yıldönümü olan 6 Ekim 1981 tarihindeki askerî geçit töreninde Sedat Mısır İslami Cihad (veya el-Cihad) örgütü tarafından suikasta uğramıştır. Suikast sonucu Sedat'ın hayatını kaybetmesinin ardından el-Cihad'a yönelik geniş çaplı tutuklama dalgası başlatılmıştır. Bundan sonra 14 Ekim 1981 tarihinde suikast sırasında Sedat'ın hemen yanında oturan yardımcısı Hüsnü Mübarek, Mısır'ın yeni cumhurbaşkanı olmuştur.

Sedat döneminde ÇİSH'ler anlamında Kikkawa'nın tespitleriyle kısa bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Zira 1970'lerin sonuna dek, Mısır'daki sosyo-politik gelişme ve değişimler sebebiyle, Siyasal İslam olarak adlandırılan hareketlerde, Kikawa, üç farklı ayırt edici unsurun olduğuna dikkat çekmiştir. İlk olarak "İslami ideoloji"nin artan

<sup>173</sup> Barış andlaşmasına bakıldığında Doğu Kudüs'ün statüsüne ilişkin bir maddeye yer verilmemiş, sadece Filistin'de Batı Şeria ve Gazze'deki özerk idarelere ilişkin hükmün olduğu görülmüştür. Öte yandan Mısır, 1974'ten itibaren başlattığı temaslar ile kaybettiği topraklarını geri almış ve ticari güvenliğini (özellikle Süveyş Kanalı ve petrol kuyuları açısından) garanti etmiştir. Bunun da en büyük kurbanı, sınırları ve statüsü net olmayan ve muallakta bırakılan Filistin olmuştur; çünkü Doğu Kudüs konusu, Sedat tarafından müzakerelerde gündeme gelse Andlaşma'ya konulamamış, ayrıca Filistin ile ilgili imzalanan bir andlaşmada, o dönemde Filistin halkının örgütlü ve uluslararası kabul gören tek hareketi olan Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) temsilcisi de masada yer almamış ve daha sonra FKÖ bu andlaşmayı da tanımamıştır. Dolayısıyla, andlaşmanın Filistin tarafı, İsrail'in lehine bir durum yaratmış ve Filistin halkını da en büyük destekçisi olan Mısır'dan mahrum etmiştir.

çekiciliğine, yani İslam'ın, entelektüeller arasında siyasi davranışların ve sosyal yaşamın kaynağı olduğuna işaret etmiştir. İkincisi, çoğunlukla şiddet yoluyla İslami ideolojiyi uygulamak için hareket eden grupların hızla çoğaldığını göstermiştir. Üçüncüsü ise ideolojik programı uygulamaya hizmet eden kurumların, fikirlerin ve uygulamaların; zenginlik, güç ve bunların ilişkilerinden müteşekkil bir grup olan İslami bir toplumsal oluşumun yükselişini, sağlamlaştırılmasını ve genişlemesini ifade etmiştir. Bu dönemde, özellikle 1970'lerde Sedat döneminde devlet-toplum ilişkilerinin modernleşmesi ve dönüştürülmesindeki çelişki ve eksikliklerin sosyo-politik bir ifadesi, kendisini yazarın Siyasal İslam olarak belirttiği ÇİSH'lerde bulmuştur. Her ne kadar örtük farklılıkları olan ve örgütsel oluşumları tam olmayan hareketler olsa da bunlar, düşük düzeyde örgütler arası iş birliği ile şekillenmiş ve giderek daha popüler hale gelen toplumsal rahatsızlıklar bağlamında kendilerini göstermiştir. Ayrıca, üniversite öğrencilerinin ve kentli meslek gruplarının rahatsızlığını, Mısır'daki modern yaşamın örgütlenmesine yansıtan bir karşı kültür hareketi olarak İslami akım genç radikallerden ve yaşlı muhafazakarlardan oluşan kimlik arayan bir siyasi harekete dönüşmüştür (Kikkawa, 2002: 11). Bunun da daha net tezahürü Hüsnü Mübarek dönemindeki İslami muhalefet ile görülecektir.

### **3.3.4. Hüsnü Mübarek İktidarı ve MKH'nin Siyasal Sisteme Eklemlenmesine Yönelik Gelişmelerde Seçimlerin Etkisi**

Hüsnü Mübarek, Enver Sedat suikastından sonra Mısır'ın yeni cumhurbaşkanı olmuş ve bunu halkoylaması ile tescil ettirmiştir. Siyasi ve iktisadi anlamda selefinin politikasını sürdüreceğini gösteren Mübarek, görece daha serbest bir siyasi ortam sağlamış ve siyasi parti faaliyetlerine de seleflerine göre daha müsamahakâr davranmıştır. İlk olarak selefinin yaptığı gibi genel af ilan etmiştir. Bu artık bir nevi saltanattaki ulufe sistemi gibi gelen başkanın farkını göstermek açısından bir imaj meselesi görünümü almıştır. Nitekim 1984 seçimlerinde MK ile ittifak halindeki Yeni Vefd Partisi'nin mecliste önemli bir seçim başarısı da görülmüştür. Seçimde %15,1'lik oy oranı alan MK destekli Yeni Vefd Partisi, 50 sandalyeyi Vefd adına ve 8 sandalyeyi de MK'nin bağımsızları adına kazanmıştır (Parlamentoda toplam 458 vekil üzerinden)<sup>174</sup>. Bu durum da uzun

<sup>174</sup> Seçimde seçilen parlamenter sayısı 448 olup 10 parlamenter de atanmıştır. Bahsi geçen seçimde Mübarek'e yakın Milliyetçi Demokrasi Partisi %72,9 oy oranı ile 391 sandalye ve Sosyalist İşçi Partisi %7,1

sürmemiş ve yine aynı yıl siyasi partilere sıkı denetimler getirerek kendisine karşı muhalefetin önüne geçmeye çalışmıştır. Zaten yaratılan özgürlük ortamı da hukuken olağanüstü hâl rejimi içerisinde şekillenmiştir. Zira Sedat suikasti sonrası ilan edilen olağanüstü hâl kaldırılmamıştır. Tüm bu siyasi atmosferde MK'nın siyasi manevraları da dikkat çekmiştir. MK'nın bu dönemde farklı ideolojik ve siyasi hareketlere mensup gruplarla yaptığı profesyonel iş birlikleri ile hem muhalefet safı görece diri kalmış hem de MKH'yi Mübarek iktidarı boyunca en büyük ve örgütlü muhalefet bloğu olmanın yanında iktidar alternatifi tek geniş kapsamlı örgütlü blok kılmıştır.

Mübarek'in ilk dönemlerinde İsrail ile yapılan andlaşma gereği Sina'nın geri alınması ve bu yüzden Mısır'ın çıkarıldığı Arap Birliği ve İslam İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) tekrar dahil olması en önemli konular arasında yer almıştır. İlk olarak İsrail, yaptığı andlaşmanın Sina Yarımadası'nın teslimi kısmına uymuş ve Mısır topraklarını geri almıştır. Bundan sonra, Mübarek'in çabalarıyla önce 1984'te Mısır tekrar İİT'ye alınmış, ardından 1987 yılında Arap Birliği'ne geri dönmüştür. Mısır'ın İİT ve Arap Birliği sahnesine dönüşünde uluslararası konjonktür de önemli olmuştur. Bu anlamda, özellikle Irak-İran savaşı önemli bir etken olarak kendini göstermiş ve Mısır'a İsrail ile ilişkilerine en büyük tepkiyi gösteren Irak'ın, İran'ın Suriye tarafından desteklenmesi sebebiyle, daha fazla desteğe ihtiyaç duyması ilişkilerin yumuşamasında belirgin olmuştur. Zira özellikle İran İslam Devrimi sebebiyle başta Körfez Ülkeleri olmak üzere Arap devletleri neredeyse blok halinde İran'a karşı cephe almıştır. Böylece, İran İslam Devrimi'nin de etkileri sınırlandırılmaya çalışılmış ve İslam devrimleri dalgasının da önüne geçilmiştir. Yine, blok halinde tepki verilerek Şiiliğin de güçlenmesinin önünde set oluşturulmuştur. Bu dayanışmanın bir öteki boyutu da İran'ın Fars olarak görülmesi ve Arap Kardeşliği düşüncesiyle bir dayanışmanın Araplar arasında güçlenmesidir<sup>175</sup>.

MKH 1984'ten başlayarak Mübarek döneminde Mısır içerisinde siyasal anlamda kurduğu iş birliklerinde herhangi bir parti ile bütünleşmek gibi bir yakınlaşmaya

---

oy oranı ile 4 milletvekili çıkarmıştır. Kıptiler de 4 milletvekili ile parlamentoya girmiştir. Ayrıntılı bilgi için: (Inter-Parliamentary Union, 1984) Link için: [http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/EGYPT\\_1984\\_E.PDF](http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/EGYPT_1984_E.PDF). Erişim Tarihi: 04/03/2021; (Hendricks, 1985) link için: <https://merip.org/1985/01/egypts-elections-mubaraks-bind/>. Erişim Tarihi: 04/03/2021.

<sup>175</sup> Filistin'e destek söylemlerinde bulunan, İsrail'i "küçük şeytan" ve ABD'yi "büyük şeytan" gören İran'ın devrim kadrolarının ilk başlarda Araplar arasında olumlu bir imajı olsa da Irak ile doğrudan bir savaş, savaşı büyük oranda Fars yayılcılığı ve Şiiliğin güçlenmesi algısına oturtmuştur. Bundan ötürü, İran İslam Devriminin yarattığı "devrim" söyleminin idealize olmasının önüne geçilmiştir.

gitmemiştir. Hareket, programını yine ayrı yürütmüş ve seçimlerdeki söylemini de ittifak yaptığı partiden veya partilerden ayrı olarak sürdürmüştür. Hatta seçim sloganları ve programları bile farklı olmuştur (Shehata, 2010: 87). Bu arada, sivil toplum alanında da MKH'nin çıkışları olduğu görülür. Tabipler Odası, Mühendisler Odası, Ticaret Odaları, Gazeteciler Cemiyetleri, Barolar Birliği gibi organizasyonlarda kendi listeleriyle veya destekledikleri adaylarla seçimlere girmiştir. Bunun benzeri Türkiye'de MGH'de de görülmüştür. Böylece, geniş toplumsal alt ve orta sınıf kitlesine hitap edilmeye çalışılmıştır.

Yine, diğer siyasal seçimlerde de MKH'nin ittifak oluşsa bile kendi programını ayrı sürdürdüğü görülür. Nitekim 1987 yılındaki seçimlerde bu kez Liberal Parti ile birlikte Sosyalist İşçi Partisi listelerinden seçime girmiştir. İttifakın adı "İttifak" olmuştur. Seçim sonuçlarına bakıldığında, yine 10 parlamenterin atama yoluyla ve 448 parlamenterin seçim yoluyla parlamentoya girdiği seçimde Mübarek'in Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) oyların %69'unu alarak 359, İttifak oyların %17,5'ini alarak 57, Yeni Wefd Partisi oyların %10'unu alarak 34 ve Bağımsızlar 8 sandalye çıkarmıştır. MKH bu İttifaktaki sandalyelerin çoğunluğu alarak 38 parlamenterini meclise göndermiştir (Inter-Parliamentary Union, 1987)<sup>176</sup>.

Enver Sedat'ın "infitah" politikasını müteakip diğer Arap devletlerine göre görece daha serbest bir siyasal aktivite ve seçim şansı oluşsa da 1990 seçimlerine gelindiğinde Mısır'da bu anlamda gerilemeye işaret eden gelişmeler olmuştur. Seçim Kanunu değişikliğinin yanı sıra Mısır Ceza Kanunu, meslek odaları ve sendikalara ilişkin de değişiklikler yapılmıştır. Burada asıl anlamda silahlı İslamcıların hedef alındığı yorumları olsa da yine bunun siyasi katılım ve özgürlükler anlamında erozyona yol açtığı yorumları görülür (Kienle, 1998: 328-329). Seçim Kanunu'na karşı MKH, Sosyalist İşçi Partisi, Yeni Vefd Partisi ve Sosyalist Liberal Parti seçimleri boykot etmiştir. Bu gelişmeler üzerine MKH'nin muhalefet düzeyi de sertleşmiştir. Öyle ki Genel Müşid Me'mun el-Hudeydi "İhvan-ı Müslimin Partisi" kurulması yönünde isteğini bile dile getirmiş ve "Kardeşler devletteki esas güçtür... Siyasi parti çoğulculuğu alanında faaliyet göstermeye ve Müslüman Kardeşler Partisini ilan etmeye

<sup>176</sup> Link için: [http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/EGYPT\\_1987\\_E.PDF](http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/EGYPT_1987_E.PDF) Erişim Tarihi: 04/03/2022; (Post, 1987) link için: <https://merip.org/1987/07/egypts-elections/> Erişim Tarihi: 04/03/2022 .

hazırız” biçiminde bu niyetini ifade etmiştir (Abed-Kotob, 1995: 328-329). Seçim sonucunda da MDP 386 sandalye ve Milliyetçi Demokratik Birlik Partisi de 5 sandalye çıkarmıştır. Bağımsızlar ise 57 sandalye çıkarmıştır. Bağımsızların da büyük bir kısmı da boykotçu partilerin temsilcileri olmuştur<sup>177</sup>. Sonrasındaki siyasal gelişmeler ile Mısır Cumhurbaşkanı Mübarek ile MKH’nin arası daha fazla açılmıştır. 1991’de Cezayir’deki seçimleri İslami Kurtuluş Partisi’nin (FIS) kazanması üzerine Mısır’da da benzer bir yükselişten korkulmuştur. Ayrıca, Mübarek’in Addis Ababa ziyaretindeki suikast teşebbüsü sonrası olayın radikal İslamcılar eliyle yapıldığının belirtilmesi (Turner, 1995)<sup>178</sup> ile Mısır’da MKH’ye yönelik baskı da artmıştır. Aslında, saldırıyı MK yapmamasına rağmen (Sudan Tribune, y.y.)<sup>179</sup>, Mübarek rejimi “eli değmişken” tüm dinî siyasal oluşumları hedef görerek bir tutuklama dalgası başlatmıştır. Burada, en önemli sorun, aslında, sivil toplum ve geniş örgütsel yapısı ile MKH’nin toplumun neredeyse her kademesine ulaşabilmesi ve yaptığı dayanışma ile geniş kitlelerin desteğini alıp güçlü bir iktidar alternatifi olmasıdır.

1992’de “Selsebil Davası” MKH’ye dönük baskı için kritik bir olay olmuştur. MKH ile iltisaklı olduğu belirtilen bir bilgisayar şirketi olan Selsebil’de darbe teşebbüsüne dair bilgilerin olduğu Mısır emniyeti tarafından bildirilerek MK’ya dönük geniş çaplı tutuklama dalgası başlatılmış ve MK’nın önemli bir finans kaynağı da kesilmiştir (Trager, 2012)<sup>180</sup>. Suikast teşebbüsü sonrası Mübarek, bu davayı da bahane ederek selefi Sedat ve kendi ilk dönemlerindeki görece serbest atmosferi baskıcı bir atmosfere çevirmiştir. Atmosferin bu şekilde sertleşmesinde, birtakım radikal eylemlerin de ilaveten sebep olduğu söylenebilir. Nitekim, Mısır’da o dönemdeki insan hakları raporlarından biri, radikal İslamcı gruplar tarafından polis ve güvenlik güçleri dahil öldürülen kişi sayısının belirgin bir şekilde arttığını belirtmektedir (Human Rights Watch, 1993)<sup>181</sup>. Rapora göre, Aralık 1991’den Haziran 1992’ye kadar 27 kişinin radikal gruplarca öldürüldüğü, bunun 24’ünün İslamcı Grup’ça öldürüldüğü (İslamcı

<sup>177</sup> Inter-Parliamentary Union, “Egypt Parliamentary Chamber: Majlis Al-Chaab”, 1990, [http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2097\\_90.htm](http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2097_90.htm). Erişim Tarihi: 07/03/2022.

<sup>178</sup> İlgili link için: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1995-06-27-mn-17703-story.html> . Erişim Tarihi: 23/12/2022.

<sup>179</sup> Link için: <https://sudantribune.com/article15257/> . Erişim Tarihi: 23/12/2022.

<sup>180</sup> Link için:

<https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/whos-who-egypts-muslim-brotherhood>. Erişim Tarihi: 23/12/2022.

<sup>181</sup> Link için: <https://www.refworld.org/docid/467fca73c.html>. Erişim Tarihi: 07/03/2022.



Grup ile kastedilen hangi örgütsel yapı veya yapılar olduğu belirtilmemiştir) ve bunun 18'inin Hristiyan olduğu İnsan Hakları İzleme Grubu tarafından ifade edilmiştir. Aynı grupça, hükümetin de cevabının sert olduğu ve geniş çaplı insan hakları ihlaline yol açtığı, bu kapsamda sadece İslamcı grupların değil sıradan vatandaşların dahil işkence ve kötü muameleye maruz kaldığı kaydedilmiştir. Bu anlamda, İçişleri Bakanlığı'na bağlı üst düzey bir birim olan Devlet Güvenlik Soruşturması birimi eliyle yapıldığı, bunun kurbanlarının da büyük oranda İslamcılar olduğu belirtilmiştir. Özellikle, yeni "anti-terör" yasasıyla 11 güne kadar göz altına alınan kişinin avukat veya herhangi bir kişi ile iletişimi olmaksızın tutuklanabileceği, altı aya kadar da mahkeme kararı olmaksızın önleyici mahiyette tutuklanabileceği hükmü geniş çaplı insan hakları ihlaline yol açmıştır (Human Rights Watch, 1993). Bahsi geçen raporda ayrıca, darbe, suikast vs. radikal grupların "girişimlerinin" ulusal ve uluslararası hukuk kuralları ihlal edilerek ve "temellendirilememiş" (unjustified) olduğu kayda düşmüştür (Human Rights Watch, 1993). Her ne kadar bahsi geçen radikal gruplar arasında açıktan MK'nın eli görülmesi de Mübarek rejimi, uzun süre keyfî olarak bu gerilim atmosferini, olağanüstü hâl rejiminin bir payandası olarak kullanmış ve Mısır, demokratik bir atmosferden uzaklaşmıştır. Bu durum 1990'lar boyunca siyasi ve toplumsal faaliyetler ile seçimlerde kendini göstermiştir. 1990'lar boyunca, MK'nın başvurduğu parti kuruluşları reddedilmiş ve MK ancak Bağımsızlar olarak seçime girebilmiştir. 1995 seçimlerine de bakıldığında Mübarek'e yakın MDP 318 sandalye kazanırken diğer partiler çok cılız kalmıştır. Yeni Vefd Partisi 6, İlerlemeci Birlikçi Parti 5 sandalye alırken Bağımsızlar da 112 sandalye kazanmıştır. Seçim sonrası Bağımsızlardan 99'u MDP'ye katılmış ve MDP'nin sandalye sayısı 416 olmuştur. Ayrıca, 10 sandalyeyi de yine Mübarek'in atama yolu ile meclise gönderme hakkı elbette ki her seçimde baki kalmıştır. MKH mensupları Bağımsızlar olarak katılmış ve baskıların da etkisiyle çok cılız kalmıştır (Inter-Parliamentary Union, 1995)<sup>182</sup>. Zira seçim öncesi MKH adaylarından da birçok kişi tutuklanmıştır. 2000 yılındaki seçimlerde de benzer bir tablo ortaya çıkmıştır. MDP 353 sandalye çıkarırken diğer tüm partiler 16 sandalye ve bir kısmı MKH'nin desteklediği Bağımsızlar 72 sandalye çıkarmıştır. Bağımsızlardan 35'i seçim sonrası MDP'ye katılmıştır. Kalanlardan da sadece 17'si yasaklı olan MKH üyeleri idi. Zaten seçim öncesinde 200'ün üzerindeki MKH üyesi tutuklanmış ve seçim sürecinde içeride

<sup>182</sup> Link için: [http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2097\\_95.htm](http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2097_95.htm). Erişim Tarihi: 07/03/2022.

tutulmuştur (Inter-Parliamentary Union, 2000)<sup>183</sup>. 2000 yılındaki seçime bakıldığında MKH'nin nispeten bir yükselişi olmuştur. Bunda da en önemli sebeplerden biri olarak seçimleri Mısır Anayasa Mahkemesi gözetmiş ve seçimlerde yargı denetiminin, her ne kadar tarafsız bir yargı olmasa da nispi bir etkisinin olması gösterilebilir.

1990'lar boyunca yukarıdaki Mısır'ın seçimler ve demokratik gelişmeleri ışığında, İran'ın demokrasi dışında bir İslami cumhuriyet olduğu dikkate alındığında ve mukayese Türkiye ile yapıldığında, Türkiye ile Mısır arasında demokratikleşme yolundaki makasın 1990'lardaki gelişmeler ile geniş ölçüde açılmaya başladığı, Türkiye'de bölgesel anlamda bir olağanüstü hal olsa da ülke çapında bunun uygulanmadığı, yine ordunun siyaset üzerindeki etkisi yüksek olsa da hükümetin iki kanadında da doğrudan doğruya ordu temsilcilerinin olmadığı ve ordu-cumhurbaşkanlığı makamının seçimlere müdahale etmediği görülür. Ayrıca, Mısır'da şiddet şiddeti ve İhvan dışında radikal eylemlerde bulunan grupları (örneğin Cihat Örgütü) tetiklerken Türkiye'de 1990'lar boyunca bölgesel anlamda bazı gelişmeler dışarıda tutulursa ülke genelinde Mısır'a göre, geniş çaplı eylemler de olmamıştır. Yine 1990'lar boyunca MKH'nin seçim faaliyetlerine-siyasi parti örgütlenmesinin önüne setleri çekilmesi, seçimlerden önce binlerce kişinin yasaklı listelerine alınması gibi doğrudan ve sert müdahaleler görülürken Türkiye'de bu müdahale seviyesi parti kapatma ve sınırlı sayıda siyasi yasaklı seviyesinde kalmıştır. Ayrıca, 1990'larda seçimler ile Türkiye'de iktidara gelme şansı dahi söz konusu iken Mısır'da MKH için böyle bir ihtimalin varlığından bile söz etmek mümkün değildi. Bu yüzden, MKH bir hareket olarak "regime challenger" yani rejime alternatif bir söylem geliştirirken<sup>184</sup> MGH'nin böyle bir söylem veya vasfı gelişmemiş ve "adil düzen" söylemi gibi görece sınırları belirsiz bir düzen söylemi dışarıda tutulursa MGH siyasal sistem içerisinde kalan bir siyasal tutum geliştirmiş ve her ne olursa olsun şiddete başvurmamaya ve gizli yapıların da türememesine gayret göstermiştir.

2000'li yıllarla birlikte Mübarek'in uzun süren olağanüstü hâl rejimine karşı muhalifler çeşitli gruplar aracılığıyla bir araya gelmeye başlamıştır. Muhalefeti hareketlendiren

<sup>183</sup> Link için: [http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2097\\_00.htm](http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2097_00.htm). Erişim Tarihi: 07/03/2022.

<sup>184</sup> Yukarıda da değinildiği gibi gizli yapılanması ve dönem dönem şiddete başvurma eğilimi olmasının yanında bir parti olmaktan öte, örgütsel yapının daha belirgin olduğu bir hareket olduğundan MGH'nin, yine 5. Bölümde de anlatılacağı üzere, siyasal sistemle eklemlenmesi sınırlı seviyede kalmıştır.

önemli etkenlerden biri 2000 yılındaki İkinci İntifada olmuştur. İntifada kapsamında MKH'nin de dahil olduğu geniş katmanlı muhalefet grubu, Filistin İntifadasına destek maksadıyla halk komitesi kurmuş ve bu komite Arap/İslam dünyasında gelişen olaylarda da kendini göstermiştir. Bu doğrultuda ABD'nin 2003'teki Irak işgali mezkûr komite için saha faaliyetleri anlamında imkân sağlamıştır. Komitede MKH'nin yanı sıra diğer İslami referanslı gruplar, liberaller ve milliyetçiler de yer almıştır. Yine, Mübarek'in iktidarı bırakma düşüncesinin olmaması ve hatta oğlu Cemal Mübarek'e kendisinden sonra cumhurbaşkanlığı devri düşüncesi tepkileri arttırmış ve "Kifaya" olarak bilinen bir muhalefet blokunu ortaya çıkarmıştır. Bu grup 300 aydının imzasıyla 2004'te kurulmuş ve ana temaları "güç mirasına hayır", "kahrolsun Hüsnü Mübarek" ve "Mısır Değişim Hareketi... Kifaya." şeklinde sloganlarla özetlenmiştir (Egypt Independent, 2011)<sup>185</sup>. Aslında bu grup, Mısır için Değişim Hareketi olarak ortaya çıkmış olup Mübarek yönetiminin ve iktidarın miras olarak görülmesine yeter anlamında Kifaya adıyla tanınmıştır (Shorbagy, 2007). Bu hareketin radikal sağdan radikal sola kadar çeşitli bileşenleri olup komünist ve yasaklı işçi parti liderlerinden de süreç içerisinde harekete katılım olmuştur. Öte yandan, MKH'nın da Kifaya ile ortak hareket ettiği durumlar söz konusu olsa da Mısır içi Değişim Hareketi'nin bir bileşeni olmamıştır.

Kifaya<sup>186</sup>, kâfi kelimesinden türeyen bir sözcük olup Mübarek'in iktidarına yeter deyip Mısır'da değişimi öncelikleme anlamında kullanılmıştır. Buna uluslararası destek de olmuş ve bu anlamda ABD Dışişleri Bakanı Condoleezza Rice'in 2005'te Kahire'deki Amerikan Üniversite'ndeki konuşması da dikkat çekici olmuştur. Rice, değişimi ve özgürlükleri öncelikleme konuşmasında bir nevi "Kifaya" kavramını destekleyen ve Mısır'da da değişim olmasını gerektiğini örtük biçimde beyan eden bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında özellikle şu ifade dikkat çekmiştir: "Olağanüstü kanun hükmünde kararname yerini hukukun üstünlüğünün alacağı ve keyfî adaletin yerini bağımsız yargının alacağı gün gelmeli" (U.S. Department of State, 2005)<sup>187</sup>. Bundan sonra Mübarek de gerek iç ve gerekse dış baskılar sebebiyle çok adaylı cumhurbaşkanlığı seçimi konusunda değişikliğe gitmek zorunda kalmıştır. Bu

<sup>185</sup> Link için: <https://egyptindependent.com/kefaya-origins-mubaraks-downfall/> . Erişim Tarihi: 23/12/2022.

<sup>186</sup> Türkçede kullanılan "kâfi, kifayet etmek, yeter" kelimesi ile aynı anlamdadır.

<sup>187</sup> Link için: <https://2001-2009.state.gov/secretary/rm/2005/48328.htm>. Erişim Tarihi: 07/04/2022.

kapsamda, Anayasanın 76. Maddesi değiştirilerek çok adaylı başkanlık yarışı referanduma katılanların %82,86'lık "evet" oyuyla kabul edilmiştir (ElectionGuide, 2005)<sup>188</sup>. Ancak aynı yıl yapılan seçimde Mübarek yine oyların %88,6'sını alarak Başkan olmuştur. İlk defa üç başkan adayının yer aldığı bir cumhurbaşkanlığı yarışına rağmen düşük katılımlı bir seçim gerçekleşmiş ve seçime katılım oranı resmî makamlarca %23 olarak ifade edilse de bu oranın bağımsız gözlemcilerce %15 civarında olduğu belirtilmiştir. Bunda da insanların değişime yönelik umutsuz yaklaşımları ve siyasal yozlaşmışlığın etkisi olduğu belirtilir (Sharp, 2006).

2005 yılındaki Parlamento seçimlerinde MKH'nin ciddi bir yükseliş sergilediği görülmüştür. Seçimlerde MDP 324 sandalye alırken MKH ise 88 sandalye alarak ciddi bir başarı elde etmiştir. Seçime katılım oranının %20'lerde olduğu seçimde MKH'nin sandalye sayısını önceki seçimdeki 17'den 88'e çıkarması dikkatleri onun üzerine çekmiştir. Zira seçimlerde 444 sandalye için toplam aday sayısı 5.414 iken MKH'nin aday sayısı 150 olmuş ve kendi adaylarının %58'i seçimi kazanmıştır. MDP parti olarak katılma avantajı ile yüksek sayıda vekil çıkarmış gerçek anlamda MKH'ye kıyasla oy sayısı olarak kazanan aday sayısı MDP'de 158 olmuştur. Bu da aslında MDP'nin MKH ile eşit şartlarda olması durumunda %35 gibi bir parlamento temsiliyeti kazanacağını göstermekteydi. Yine MDP de "bağımsızlarını" aday göstererek önceki seçimlerde partiye çekmiş ve bu sayede %73 gibi bir oranı yakalamıştır (Sharp, 2006: 5). Ayrıca, seçim sırasında MKH'ye dönük çok ağır baskılar yapılmış ve seçimin her bir turunda farklı engellemeler olmuştur. Nitekim, ilk turda adayların neredeyse yarısına varan reddi ve seçime katılımın engellenmesi; üçüncü turda da seçim güvenliğini sağlamakla görevli kişiler ile MKH üyeleri arasındaki olaylarda binlerce kişi tutuklanmıştır (Sharp, 2006: 5). Her şeye rağmen, 2005 yılındaki Mısır parlamentosu seçimlerinin en dikkat çeken özelliği, Mısır'da parti olarak seçime gir(e)meden "Bağımsızlar" ile seçime girmesine rağmen, 23 vekilin üzerinde temsilci çıkaran tek yapının MKH olmasıdır. Zira Mısır siyasal sisteminde bir cumhurbaşkanı adayının gösterilebilmesi için bir grubun parlamentoda en az 23 vekile sahip olması gerekirdi (Sharp, 2006: 5). Bu seçimin sonucunda görüldüğü gibi iktidar alternatifi olarak MDP/Mübarek çizgisi dışında alternatif olabilecek tek güç MKH olarak kendini göstermiştir. Bu da o dönemde

<sup>188</sup> Link için: <https://www.electionguide.org/elections/id/4/>. Erişim Tarihi: 07/03/2022.

Mısır'ın demokratikleşmesine dönük ABD<sup>189</sup> başta olmak üzere Batı dünyasının Mısır'a dönük demokratikleşme çalışmalarına belli ölçüde skeptik yaklaşmasına yol açmıştır.

Seçimlerde yapılan usulsüzlükler sebebiyle MKH başta olmak üzere, muhalefetin çeşitli kanatları Mübarek'e karşı pozisyon almıştır. Özellikle yürürlükteki olağanüstü hâl, keyfî tutuklamalara yol açmaya devam etmiş ve insanlar günlerce gayri hukuki bir şekilde gözaltına alınabilmiştir. Bundan sonra üniversitelerde de MKH'ye yakın gruplar dahil olmak üzere birçok dinî referanslı ve o dönemde İsrail karşıtı gösteri yapan gruplar tezahür etmiştir. MKH'nin yükselişi de dikkate alındığında rejim hareketlenmiş ve 2006 yılı bitmeden geniş kapsamlı bir tutuklama dalgası başlatılmış ve tutuklananlar arasında MKH'nin parlamento grubu başkanı Genel Mürşid Yardımcısı ve önemli bir iş insanı olan Hayrat Şatır ile Muhammed Mursi dahi vardı. Bunun da en önemli gerekçesi, Hamas militanları gibi siyah maskeli öğrencilerin askerî/militer yürüyüş yapmasıydı. Bundan sonra MKH içerisinde, önceden olduğu gibi gizli örgütün olduğu yorumları yapılmış ancak bu iddiaları MKH yalanlamıştır<sup>190</sup>. Bu olaylarda da yine MKH'ye dönük baskılar devam etmiştir. Ayrıca Şatır'ın tutuklanması, iktisadi anlamda da MKH'nin parasal güçle daha geniş toplumsal katmanlara ulaşmasını önleyecek ve kaynak olarak da MKH'yi sıkıntıya sokacaktı. Bu da göstermiştir ki ABD'den gelen demokratikleşme çabaları ve baskılarına rağmen Mübarek yönetimi, kendi hükümetine dönük tehdit hissettiğinde MKH'ye ve muhalefete müdahale etmekten çekinmemiştir. Yani ABD tarafından aslında verilen destek Ayubi'nin deyişiyle “kozmetik demokrasi<sup>191</sup>” olup “savunmacı demokrasi” anlayışı ile hareket eden Mübarek rejimi altında başta MKH olmak üzere Mısır'daki muhalefet için bu destek bir anlam ifade etmemiştir (Ayubi, 2009: 411).

2007 yılında Mısır'da önemli bir referandum yapılmıştır. MKH'nin boykot ettiği referandumda esasen din, ırk ve etnisiteye göre siyasal faaliyetlerin yapılamayacağı,

<sup>189</sup> Bu dönemde ABD, Mısır'ın demokratikleşmesi kapsamında 2006 yılı için 100 milyon Dolarlık bir destek paketini Kongre'den karar (Act) çıkarmış ve bunun demokrasi, eğitim ve yönetim konularında kullanılmasına tahsis etmiştir. Bunun da %50'sinden az olmamak kaydıyla Mısır'daki sivil toplum örgütleri aracılığıyla demokrasi, yönetim ve insan hakları alanında kullanılmasını istemiştir. Burada da amaç olarak sivil toplum örgütlerinin güçlendirilmesi, siyasal katılımın ve insan haklarının güçlendirilmesi ve gözleminin sağlanması olarak ifade edilmiştir. Bilgi için: (Sharp, 2006: 6)

<sup>190</sup> Konuya ilişkin bir araştırma: (Stacher-Shehata, 2007) link için: <https://merip.org/2007/08/boxing-in-the-brothers/>. Erişim Tarihi: 09/03/2021.

<sup>191</sup> Ayubi Arapça olarak “shakliyya: şekli” ifadesini de bu tanım için kullanmaktadır.

cumhurbaşkanının (cumhurun/cumhuriyetin başkanı sıfatıyla) parlamentoyu feshetme ve seçimlerde yargı denetimini sonlandırabilmesi ve mevcut olağanüstü halin yeni bir anti-terör kanunu ile değiştirilmesi oylanmıştır. Aljazeera'nın "*Mısır Referandumunda Düşük Katılım*" başlığıyla duyurduğu haberde geniş kapsamlı boykotun olduğu, hükümetin geniş kapsamlı "evet" olduğunu belirtmesine rağmen rakamın belirtilmediği ve MKH'nin hedef alındığı öne çıkarılmıştır (Aljazeera, 2022)<sup>192</sup>. Özellikle "cumhuriyetin başkanı" olarak parlamentoyu tek taraflı fesih ve seçimlerdeki yargı denetimini sonlandırabilmesi, son derece keyfi kullanıma açık yetkiler olup Mübarek'in 2005'teki demokratikleşme adımlarından iyice saptığını göstermektedir. Ayrıca, yeni anti-terör kanunu da açıkça MKH'yi ve faaliyetlerini hedef almak istemiştir. %75,91 evet oyu ile oylanan referandumda 35.865.660 kayıtlı seçmenden sadece 9.701.833 kişi oy kullanmıştır. Bu da katılım oranını %27 gibi bir oy oranında bırakmıştır (ElectionGuide, 2007)<sup>193</sup>. Bu durum da Mısır'da halkın siyasal katılımdan ve seçimlerden ne kadar umutsuz olduğunu göstermektedir.

2007 yılında artan baskı düzeyi ve referandumla özellikle vurgulanan dinî temeldeki siyaset yasağı ve anti-terör kanunu ile hedef haline gelen MKH'de yeni tartışmalar başlamış ve bu tartışmalar ile artık bir partiye doğru gitme fikirleri de tartışılmıştır. Bu kapsamda, 2007 yılı yaz sonuna doğru bir taslak parti platformu yapılmış ve 40 civarı entelektüele de fikirlerini belirtmesi için bir taslak sirküle etmiştir. Bu platform kapsamında hareket içerisindeki belirsizlikler ve farklılar konuşulmuştur. Dinî anlamdaki çelişkilerin "İslami Konsey" tarafından İslami hükümler aracılığıyla netleştirilmesi en çok dikkat çeken konulardan olmuştur. Zira bu anayasaya da uygun olacaktı çünkü Mısır Anayasası'nda da İslam şeriatı anayasasının esaslı kaynağı olarak zikredilmişti. Ayrıca, kurulacak bir partide hareketin sınırlarının (kadın, ekonomi, toplumsal hayat vs.) ne olabileceği de tartışılmış ve ülkedeki olağanüstü rejim uygulamaları dikkate alınarak hareketin normal (siyasi parti olarak yasal) bir siyasi aktör olmasının önündeki engeller de tartışılmış ve görüşülmüştür. Yine iç tartışmalarda rejimin siyasal herhangi bir gücü meşru bir ortak görmeyeceği tartışılanlarca

<sup>192</sup> Link için: <https://www.aljazeera.com/news/2007/3/27/low-turnout-for-egypt-referendum>. Erişim Tarihi: 09/03/2022.

<sup>193</sup> Link için: <https://www.electionguide.org/elections/id/83/>. Erişim Tarihi: 09/03/2022

görülmüştür<sup>194</sup>. Nitekim bu görüşü haklı çıkaracak şekilde 2008 yılındaki yerel seçimlerde MKH adaylarının çoğu seçim için uygun bulunmamış ve yine seçim öncesi yüzlerce kişi de tutuklanmıştır. Olağanüstü hâl rejiminin verdiği yetkilerle bu şekilde keyfî uygulamalar eksik olmamıştır. Özellikle MKH'ye yönelik baskı 2005-2010 döneminde çok yoğunlaşmış, bu anlamda gündelik iktisadi faaliyetlere müdahale edecek seviyeye gelmiştir. Bu durum devrim sürecine dek sürmüştür (Frag, 2012: 214-229).

2000'li yılların sonuna doğru ABD'nin Batı Asya ve Kuzey Afrika'ya dönük politikalarında demokrasi söylemini sürekli diri tutması dikkat çekmiştir. Bu anlamda Obama'nın 2009'daki Kahire ziyareti önemli bir ziyaret olmuştur. Obama ziyareti sırasında yaptığı konuşmada demokrasi ve halkın yöneticileri seçmesine yönelik vurgusunun yanında rızaya vurgu yapmış ve zorlayıcı güçle yönetim anlayışını yermiştir (The White House, 2009)<sup>195</sup>. Ayrıca azınlıklık hakları, hoşgörü, siyasi katılım gibi kavramları öne çıkararak demokrasinin bunlar olmaksızın gerçek anlamda tesis edilemeyeceğini söylemiştir. Yine dikkat çeken bir unsur da İslam ile ABD'nin birbirlerine dışlayıcı ve rakip olmadığı söylemidir (The White House 2009). Dönemin Obama söylemlerine uygun olarak İslam ile demokrasi arasında bir uyum aranması söylemi ABD tarafından öne çıkarılmıştır. Bu politika tonunun ABD'nin dış politikasına yansımaları görülecek olup 2011 yılı başı itibariyle Mısır sahasında da ABD'nin Mübarek rejiminin yanında durmamasının önemli başlangıç işaretlerinden biri olmuştur.

ABD ve Batı tarafından gelen demokratikleşme söylemlerine karşın Mübarek yönetimi baskıyı arttıran bir anlayış benimsemiştir. 2010 yılı sonuna doğru, kasım ve aralık aylarında yapılması öngörülen parlamento seçimlerinde Mübarek MKH başta olmak üzere siyasetin sağ, sol, seküler ve liberal ayırt etmeksizin tüm unsurlarını saf dışı etmek istemiştir. Yine seçim öncesi binlerce MK üyesini yasadışı örgüt/terör ile ilintili olmak suçlamasıyla tutuklatmıştır. Mübarek, parlamento seçimlerinden sonra da 2011

<sup>194</sup> Bu platforma ilişkin ayrıntılı bir çalışma için: (Brown-Hamzawy, 2008).

<sup>195</sup> Link için: <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>. Erişim Tarihi: 09/03/2022.

yılındaki seçimlerde 6. Kez Mısır'ın cumhurbaşkanı olmak istediğini belirtmiştir (BBC, 2010)<sup>196</sup>.

### **3.4. HALK HAREKETİNİN ÇİŞH'E ALAN AÇMASI VE MKH'NİN SİYASAL SİSTEME EKLEMLENME ÇABALARI**

25 Ocak 2011 tarihi yakın Mısır tarihi açısından en önemli tarihlerden biri olmuştur. 1981 yılından beri süren ve 30 yıla dayanan Mübarek iktidarı, 25 Ocak'ta başlayan protestolar sonucu yıkılmıştır. Mısır'da buna "25 Ocak Devrimi" veya Arapça olarak "sevratü'l (k)hamis ve'l işrin Yenayir" denmiştir. Devrimden sonra 1952'den beri ordudan gelenlerin cumhurbaşkanı "seçildiği" Mısır'da ilk defa sivil ve görece tarafsız halkoyuyla seçilmiş bir cumhurbaşkanı olan Muhammed Mursi, kısa süreliğine de olsa ülkeyi yönetmiştir.

#### **3.4.1. "Arap Baharı" ve Mübarek'in İktidardan Düşmesi**

2010 yılının sonuna doğru Arap ülkelerinin birçoğunda siyasi, iktisadi ve toplumsal hoşnutsuzluğun arttığı görülmüştür. Bu anlamda, kitlesel protestolar ilk olarak Tunus'ta başlamıştır. Ardından Mısır da siyasi, iktisadi ve toplumsal huzursuzluğun arttığı bir ülke olarak öne çıkmış ve sonuç olarak her iki ülkede de on yıllarca devleti yöneten isimler istifa etmek zorunda kalmıştır. Zaten bu olaylar, Arap Baharı ismini alarak Arap dünyasını etkisi altına almış ve bazı ülkelerde de iç savaşa giden olaylar silsilesini tetiklemiştir.

Tunus'ta 17 Aralık 2010'da Muhammed Buazizi isimli bir gencin kendini yakmasından sonra başlayan olaylar sonrası cumhurbaşkanı ülkeyi terk etmiş ve böylece 14 Ocak 2011 tarihinde Tunus'ta devrim olmuştur<sup>197</sup>. Bundan sonra, Mısır da hareketlenmiş ve 25 Ocak 2011 tarihinde başlayan olaylar<sup>198</sup> çok kısa sürede Hüsnü Mübarek'in istifasını beraberinde getirmiştir.

<sup>196</sup> Link için: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-11600989>. Erişim Tarihi: 09/03/2022.

<sup>197</sup> Bouazizi'nin neden kendini yaktığı ve olayların seyri için bakınız: (Lageman, 2020) link için: <https://www.aljazeera.com/features/2020/12/17/remembering-mohamed-bouazizi-his-death-triggered-the-arab>. Erişim Tarihi: 14.03.2022.

<sup>198</sup> Mısır'da buna "Sawra 25 Yenayir" yani "25 Ocak Devrimi" denmektedir.



Gelişen kitlesel olayların, en azından Mısır içerisinde olan örgütlü gruplarca planlı bir şekilde geliştiği söylenemez. Zira gösteriler başladığında Mısır siyasi yelpazesinin her kesiminden insanların protestolara destek verdiği ve örgütlü herhangi bir siyasi yapının da sürece öncülük etmediği veya edemediği görülmüştür. Protestoların boyutu büyüyüp popüler desteğin de arttığı görülünce siyasi ve toplumsal örgütlü gruplar da kurumsal olarak protestolara dahil olmuştur. MKH'nin de bu yorum ile aynı istikamette tutum sergilediği söylenebilir. Zira ilk başlarda MKH de protestolara kurumsal olarak destek vermemiştir. Yine, Tunus'taki protestoların devrim ile sonuçlanması sonrası MKH de pozisyonunu bir bildiri yayımlayarak açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Tunus'taki devrime referans verip Mısır'da toplumun taleplerine dönük cevap verilmesi çağrısını yapmıştır. Yani MKH açık bir şekilde rejime dönük geniş çaplı protestolara kalkışacağını belirtmese de rejime dönük uyarısını, Tunus'taki devrim hareketine atıf yaparak, 25 Ocak öncesinde dile getirmiştir. Bu yüzden siyasal düzlemdeki reform taleplerini sitelerinde yayımladığı bildiri ile ifade etmiştir (Ikhwanweb, 2011a)<sup>199</sup>.

25 Ocak'ta protestolar başladıktan sonra MKH, protestoların yönünü kestiremediğinden kurumsal olarak protestolara katılmamış ve süreci izlemiştir. Öte yandan, kitlesel protestoların artarak büyümesi ve ordunun da sahaya inmemesi, protestolardaki grupları cesaretlendirmiş ve MKH'nin de kurumsal olarak katılmasının önünü açmıştır. Böylece, protestoların 4. Günü olan 28 Ocak tarihinde MKH de protestolara dâhil olmuş ve Mısır'ın birçok şehrinde milyonlar sokaklara dökülmüştür. Protestolar süresince Kahire'deki Tahrir Meydanı, devrimin sembolü haline gelmiştir. Belli başlı uluslararası medya organları başta CNN, BBC ve Aljazeera olmak üzere birçok yayın organı haftalarca Tahrir Meydanı'ndaki protestoları canlı yayın olarak servis etmiş ve bir nevi “canlı yayında devrim süreci” izlenmiştir.

Protestolar toplamda 18 gün sürmüş ve Hüsnü Mübarek, bu sürecin sonunda, 11 Şubat 2011 tarihinde istifa etmek zorunda kalmıştır. Mısır'da devrim sürecinin ilerleyiş şekline bakıldığında hiçbir siyasi veya toplumsal grubun üstünlüğü ele almadığı görülmüş ve sloganları da tüm gruplar müşterek şekilde atmıştır. Örneğin; “adalet”,

<sup>199</sup>Link için: <https://www.ikhwanweb.com/article.php?id=27890> Erişim Tarihi: 14/03/2022

“özgürlük”, Mübarek kastedilerek “defol”, “haysiyet” vs. sloganlar, Aljazeera başta olmak üzere birçok yayın organında kameralara yansımıştır<sup>200</sup>.

Mübarek’in istifası sonrası ordunun üst düzey subaylarından müteşekkil Yüksek Askerî Konsey<sup>201</sup> ülkedeki geçiş süreci için yönetimi devralmıştır. Bundan sonra, ordunun Mısır siyasetinde belirleyici etkisi devam etmiş ve sonrasında, Yüksek Konsey’in çıkardığı kararlara uymayanlara yönelik müdahaleler de kendini göstermiştir. Ayrıca, ordunun Mısır ekonomisinde %15-20’lerde bir payının olduğu da dikkate alındığında ülkedeki en büyük şirketin ve ekonomiye önemli bir şekilde yön veren aktörün de ordu olduğu söylenebilir. Mübarek sonrası dönemde sivil yönetime geçileceği düşüncesi olsa da ordunun Mısır tarihindeki artan etkisi yine kendini göstermiştir<sup>202</sup>.

### 3.4.2. MKH’nin İktidara Gelişi ve İktidar Denemesi

Yüksek Askerî Konsey, yönetimi ele aldığı anda devlet kurumlarını lağvedip anayasayı da askıya aldığı ilan etmiş ve hızlıca yeni bir anayasa çalışması için 8 kişiden müteşekkil bir komisyonu anayasa taslağını kaleme alması için görevlendirmiştir<sup>203</sup>. Komisyon taslak bir anayasa hazırlamış ve yeni anayasa taslağı kabul edilmiştir. Bundan sonra 100 kişilik yeni anayasayı hazırlayacak bir anayasa komisyon çalışmalarına başlamıştır.

Yüksek Konsey’in bu süreç zarfında önündeki en önemli engellerden biri, Tahrir Meydanı başta olmak üzere, Mısır’ın birçok şehir ve meydanındaki protestoların veya protestocu grupların faaliyetlerinin sürmesiydi. Yüksek Konsey, bu süreç zarfında MKH’yi işbirliği yapılabilir bir aktör olarak görmekte ve onun da desteğiyle bu siyasi kriz sürecinin üstesinden gelebileceğini düşünmekteydi. Bundan ötürü, sekiz kişilik

<sup>200</sup> Aljazeera’nin devrim sürecindeki rolü çok önemli olmuş ve devrim sonrasında Arap dünyasındaki gelişmeler konusunda Aljazeera referans alınan bir kanal olarak prestijini arttırmıştır. Bir nevi tarihsel dokümanı günbegün kaydetmiştir. Bu minvalde Aljazeera de bir haber yapmış ve kendileri de Devrimin üzerinden yaklaşık on yıl geçtikten sonra “tarihi dokümanete ettiklerini bilmediklerini” belirterek bu konuda bir yazı da yayınlamıştır. Yazı için: (Romenzi, 2021) link için: <https://www.aljazeera.com/features/2021/1/17/egypt-2011-we-did-not-know-we-would-be-documenting-history>. Erişim Tarihi: 14/03/2022.

<sup>201</sup> Konseyin tam adı: Silahlı Kuvvetler Yüksek Konseyi.

<sup>202</sup> Ordunun Mısır tarihi içerisindeki rolü için bir araştırma: (Kardunsky-Lokesson, 2013) link için: <https://www.nationalgeographic.com/history/article/130705-egypt-morsi-government-overthrow-military-revolution-independence-history>. Erişim Tarihi: 15/03/2022.

<sup>203</sup> Komisyonunda hiç kadın üyenin yer almaması dikkat çeken bir konu olmuştur.

konseyin üyelerinden biri de MKH üyesi eski bir milletvekili olmuş ve bu da siyasi sürece MKH'yi daha fazla ekleme gayretlerini arttırmıştır. MKH de bu süreci İslami yönetim vurgusu yapmadan, Tahrir Meydanı'nda önceki rejime dönük muhalif sloganlarla uyumlu olarak götürmeye çalışmış ve Yüksek Konsey ile yakın temasta kalmıştır. Nitekim Yüksek Konsey ile paralel şekilde bir tutum sergileyerek kitlelerin meydanlardan çekilmesini istemiş ve ülke yönetimine karşı olan protestoların da desteklenmemesini talep etmiştir (Sika, 2012: 77). Zaten bundan sonra Mısır'da seçim süreci de konuşulmaya başlanmıştır. Bu süreçte en önemli konulardan biri MKH'nin bir siyasi parti olarak seçime girip girmeyeceği tartışması olmuştur.

Mısır'da parlamento seçimlerine yakın MKH içerisinde yoğun tartışmalara rağmen hareket bir siyasi parti oluşturma kararı almıştır. Partinin kuruluşuna ilişkin MKH'nin resmî sitesinde partinin (Özgürlük ve Adalet Partisi) “İslami referanslı sivil bir Mısır”<sup>204</sup> için yola çıktığı belirtilmiştir. Partinin kuruluş bildirisine bakıldığında siyasi, iktisadi ve sosyal anlamda yeni bir düzen tasavvuruna dönük bir söylemi olmamış ve özgürlük ve adalet söylemlerine ağırlık vermiştir (Ikhwanweb, 2011b)<sup>205</sup>. Partinin bu şekilde adlandırılması da Tahrir Meydanı'ndaki sloganlar ile uyumun yanı sıra bu kavramlar ile dinsel alan arasında da ilişki kurulabilmesinden kaynaklıdır<sup>206</sup>.

11 Haziran 2012 tarihinde tamamlanan parlamento seçim sonuçlarına bakıldığında Özgürlük ve Adalet Partisinin domine ettiği Demokratik İttifak, oyların %45,58'ini ve 227 sandalye alarak birinci ittifak olmuştur. Özgürlük ve Adalet Partisi oyların %43,78'ini ve 218 sandalyeyi almıştır. İslamcı Blok (el-Kütle el-İslamiyye, Islamist Bloc) da seçimde ikinci sırada oyların %24,90'mı ve 124 sandalyeyi almıştır. Bu ittifakta en dikkat çeken ise Nur Partisi'nin bu ittifakta tek başına oyların %21,69'unu ve sandalyelerin de 108'ini alması olmuştur. Üçüncü ittifak da Mısır Bloğu ismi ile seçimlere girmiş ve oyların %6,63'ünü alarak 33 sandalye çıkarmıştır. Kalan sandalyeler bağımsızlar ile diğer partiler arasında dağılmıştır. Bu arada, parlamentoya

<sup>204</sup> Mısır Anayasası 2. Maddesinde de İslam Şeriatının anayasal düzende kurucu yerine atıf yapıldığından MK da çekinmeden bu şekilde bir referans kullanmıştır.

<sup>205</sup> Link için: <https://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28662>. Erişim Tarihi: 15/03/2022.

<sup>206</sup> Adalet kavramının İslami temeli birçok dinî veya dinî-siyasi harekette görülür. Bu yüzden söylemsel olarak adalet ile İslam üzere olma arasında birçok hareket ilişki kurar. Benzer bir ilişki Türkiye'de Milli Görüş Hareketi'nde de görülür. Nitekim 2. Bölümde ve aşağıda 5. Bölümde görüleceği üzere Erbakan'ın “adil düzen” kavramı ile en azından kısmen de olsa “İslami düzen” kastettiği veya ondan referans aldığı görülmüştür.

seçilen vekil sayısı 498 olmuştur. 10 sandalye de Yüksek Konsey tarafından atanma yoluyla parlamentoya atanmıştır (African Democracy Encyclopedia, 2013)<sup>207</sup>.

23-24 Mayıs ve 16-17 Haziran 2022 tarihlerinde iki turlu olarak cumhurbaşkanlığı seçimleri yapılmıştır. İlk turda katılım oranının %46,42 ve ikinci turda katılım oranının %51,85 olduğu cumhurbaşkanlığı seçiminde MKH'nin adayı Muhammed Mursi ilk turda %24,78 oy alarak birinci ve Ahmed Şefik %23,66 oy alarak ikinci olmuştur. Seçimin ikinci turunda Mursi %51,73 oy alarak yarışın galibi olmuştur (African Democracy Encyclopedia, 2012)<sup>208</sup>. Bu seçimde bir diğer dikkat çeken husus, %10-20'lerde olan katılım oranı, bu kez %50'lere çıkmıştır. Bu da Mısır halkının değişim beklentilerinin olduğunun önemli bir göstergesi olmuştur.

Yukarıda seçim sonuçları ile görüleceği üzere askerî geçici yönetimin hâkim olduğu bu süreçte Ocak ve Mayıs aylarındaki seçimlerde MKH'nin kurduğu Özgürlük ve Adalet Partisi galip gelmiştir. Parlametonun en büyük partisi olan Özgürlük ve Adalet Partisi, Muhammed Mursi'nin cumhurbaşkanı seçilmesiyle beraber ele alındığında MKH için önemli bir zafer olmuştur (Constitutionnet, y.y.)<sup>209</sup>. Ayrıca, Mursi'nin seçimi kazanması, Mısır tarihinde ilk defa ordu dışından gelen birinin cumhurbaşkanı seçilmesi ve ayrıca Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminden beri dar bir yönetici/askerî elit dışında geniş halk kitlelerinin desteğini alan bir kişinin yönetime gelmesi büyük önem arz etmiştir.

MKH'nin açık zaferine rağmen Mısır'daki müessis nizamın gücü devretmeye pek niyeti olmamış ve Mursi'nin göreve başlamasından kısa bir süre sonra sokaklarda da hoşnutsuzluklar başlamıştır. Ayrıca, anayasa yapım süreci ve cumhurbaşkanlığı yarışlarında seküler güçler ile MKH arasındaki kutuplaşma da iyice artmıştır. Özellikle, o dönemde Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı Başkanı Muhammed el-Baradei ve Arap Birliği Genel Sekreteri Amr Musa, hem MKH'ce desteklenen anayasa yapım sürecini eleştirmiş ve hem de destekçileri ile beraber o günkü siyasal yapıda MKH karşıtı bir tutum sergilemiştir. Nitekim Amr Musa'nın özellikle yargı alanındaki değişikliklerin ilk planda olmaması gerektiğini ve MK'nin uzun yıllar süren tutuklanma ile siyasal

<sup>207</sup> Link için: <https://www.eisa.org/wep/egy2012results1.htm>. Erişim Tarihi: 15/03/2022.

<sup>208</sup> Link için: <https://www.eisa.org/wep/egy2012results.htm>. Erişim Tarihi: 15/03/2022.

<sup>209</sup> Link için: <https://constitutionnet.org/country/egypt>. Erişim Tarihi: 15/03/2022.

dışlanmışlığın intikamını almak istediğini belirtmesi aralarındaki uçurumun açıldığının önemli bir göstergelerinden olmuştur (Reuters, 2013)<sup>210</sup>. Yine yargıçların emeklilik yaşlarının 70'ten 60'a düşürülmesini içeren ve bu sayede Mursi'nin 13.000 yargıcı (yani toplam yargıç sayısının 1/3'ünü) tasfiye edecek olan kanun önerisi; mevcut siyasi ve ekonomik durumdan rahatsız olanların artması sebepleri ile askerî yönetime dönüş çağrısı yapanların arttığı Amr Musa tarafından ifade edilmiştir (Reuters, 2013). Bu durum, diğer muhalif gençlik grupları ile de birleşince MKH'ye dönük muhalif kitleyi meydanları doldurabilecek seviyeye getirmiş ve MKH'nin kısa dönemli ve en azından görünüşte de olsa eklemleme gayretlerini de boşa çıkarmıştır. Özellikle devrimin yıl dönümü olan 25 Ocak 2012'de Mursi taraftarları ve karşıtları gösteriler düzenlemiş, bu da ülkedeki siyasi atmosferi iyice germiştir. Bu durum 30 Haziran 2012 tarihine kadar sürmüştü ve 30 Haziran tarihinde artık Mursi'nin istifasını isteyen milyonlara varan geniş katılımlı protesto gösterileri başlamıştır. Tahrir Meydanı, bu kez Mursi'nin istifasını isteyen kitlelerce dolmuştur. Hemen sonrasında ordu 1 Temmuz 2012 tarihinde tarafların aralarındaki sorunların çözümü için 48 saatlik bir süre vermiş, aksi takdirde duruma müdahale edeceğini belirtmiştir. Açık bir darbe metni olan bu bildiriye karşı Mursi görevi bırakmamış ve tüm dünya televizyonlarının da yayımladığı bir konuşma yaparak iktidarı bırakmayacağını söylemiştir. Bundan sonra ordu tarafından yeni anayasanın geçici hükümet döneminde yapılacağı söylenmiş ve MKH üyelerinin veya destekçilerinin geniş katılımlı gösterileri de sert bir şekilde tanklarla müdahaleye varan seviyede bastırılmıştır. Özellikle Rabia Meydanı (Rabiatü'l Adeviyye Meydanı) MKH'nin darbe karşıtı protestolarının sembolü olmuştur. 14 Ağustos 2012 tarihinde darbeci güçler eliyle Rabia Meydanı'nda protestocu kitleye ateş açılmış ve MKH'nin siyasi kanadında önemli bir lider olan Muhammed el-Biltaci'nin kızı Esmâ el-Biltaci de vurulanlar arasında yer almıştır. Bu olaydan sonra içeride ve dışarıdaki tepkilere kulak tıkayan Abdülfettah el-Sisi liderliğindeki askerî yönetim, protestoları çok sert bir şekilde bastırmaya devam ederek ülkede yönetimi tamamen ele almış ve geçici yönetimden sonra da Sisi, 2014 yılındaki seçimlerde %96,1 oy oranı seçilmiştir. Mısır resmî kaynakları katılım oranının %47,5 olduğunu söylemiştir. Katılım oranının belirtilen oranda olup olmadığına dair uluslararası yayın organlarında ciddi şüpheler

<sup>210</sup> Link için: <https://www.reuters.com/article/us-egypt-moussa-idUSBRE93S0HI20130429> Erişim Tarihi: 06/04/2023.

olmuştur. Buna örnek olarak Guardian’da yayınlanan bir haberde belirtilen oranların şüpheli olduğu ve Sisi’ye olan desteğin söylenenden farklı olabileceği ifade edilmiştir (The Guardian, 2014) <sup>211</sup>. Bu süreçte MKH terör örgütü ilan edilmiş ve tekrar yer altına inmek zorunda kalmıştır. Böylece Mısır’daki ÇİSH’in kurulduğundan beri Mısır’ın krallık ve cumhuriyet dönemlerinde, modern ve sınırlı ölçüde de olsa seküler devlet yapılanmasına karşı verdiği mücadele ve reaksiyonlarda saf dışı bırakılmıştır. Tüm bu süreçte, her ne kadar Mısır’da seküler grupların siyasal sistem içerisinde, özellikle ordu içerisinde güçlü olduğu bir durum olsa da popüler halk desteği için Mısır’daki siyasal yapı, İslami terminolojiden kopmamış ve bir “İslam Cumhuriyeti” olmasa da İslam’ı anayasal temelde bir kaynak olarak görmeye devam etmiştir. Öte yandan, MKH de neredeyse yüzyıla yaklaşan mücadelesinde sistem dışı kalmış ve yine yer altında ve dış dünyada faaliyetlerine devam etmiştir. Böylece siyasal sisteme eklemlenme çabaları da boşa çıkmıştır. Bu anlamda Türkiye’deki MGH’den en belirgin farkı, iktidarı kaybettikten sonra legal bir zeminde siyasal sistemin içerisinde kendisine yer bulamamasıdır. Oysa ki MGH, bir önceki bölümde anlatıldığı üzere, 28 Şubat süreci ve müteakiben tahakkuk eden gelişmelerden sonra partilerinin kapatılması ve siyasi yasaklara rağmen legal bir zeminde varlığını sürdürmüştür. Hatta bu araştırma kapsamında olmamakla birlikte, MGH geleneğinden gelen kadroların uzun yıllar boyunca Türkiye’de iktidarda olduğu ve halen iktidarda olan siyasi partinin bu gelenekten ayrılan bir siyasi parti olduğu görülmüştür.

---

<sup>211</sup> Link için: <https://www.theguardian.com/world/2014/jun/03/abdel-fatah-al-sisi-presidential-election-vote-egypt>. Erişim Tarihi: 15/03/2022.

## **4. BÖLÜM: İRAN: BASKICI SEKÜLER HANEDANLIK, ÖZERK ULEMA VE İSLAM DEVRİMİ**

### **4.1. MODERN DEVLET İNŞASI VE MODERNLEŞME**

Modern İran tarihinin Kaçar Hanedanlığı yönetimine resmî olarak son veren Rıza Şah tarafından 1925 yılında başlatıldığı genel kabul gören bir görüştür. Elbette ki 1925 öncesinde de birtakım yenilik ve modern kabul edilebilecek hareketler mevcuttu ancak devlet yönetimi ve onun aygıtları biçiminde küllî bir dönüşümün miadını 1925 olarak kabul etmek mümkündür. İran isminin resmî devlet adı olarak kullanılması da yine Rıza Şah dönemine rast gelmektedir. Rıza Şah tarafından Hazar Denizi-Basra Körfezi arasındaki toprakların İran olarak adlandırılmasıyla ve daha sonra İran isminin (1935'te) devlet adı olarak kullanılmasıyla günümüze kadar İran ismi devletin adı haline gelmiştir. İran devleti üzerinde yaşayan çeşitli din, dil, ırk ve kültürlere sahip halklar da İranlılar olarak tanımlanmıştır (Yaghoubian, 2014: xxiii).

İran'da 20. yüzyılın başına doğru gelinirken devlet otoritesinin başkent ve etrafı ile sınırlı olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Ülkenin geri kalan topraklarında devlet otoritesi, Mısır ve Osmanlı devletlerine nazaran daha zayıftı. Ayrıca demiryolu başta olmak üzere ulaşım ciddi bir sorundu. Birçok vilayet (Ostan) arası geçiş bile zordu. Yine ülkenin kuzeyinden güneyine (yani Hazar-Basra limanları arasında) bir ulaşım hattı yoktu. Bu da İran açısından ticari ve güvenlik anlamında potansiyel bir zaaf alanı olmuştur.

19. yüzyılın sonlarına doğru ve 20. yüzyılın başlarında İran'da, Osmanlı ve Mısır'dan görece geç olsa da yoğun siyasi hareketlenmeler yaşanmıştır. Ayrıca İran'da anayasal tartışmalar da bu dönemde yaşanmıştır. İran'da Batı'nın etkisi ve İngiltere-Rusya arasında kalmışlığın bu toplumsal hareketlilikte önemli payı olmuştur. Zira kuzeyden Rusya ve Güneyden İran baskısı, İranlı aydın ve yönetici elitleri devleti kurtarma ve dağılmasını önleme arayışına sevk etmiştir. Bu da İran modernleşmesinin en önemli tetikleyicisi olmuştur.

19. yüzyılın sonuna doğru en göze çarpan konuların başında "tütün isyanı" olduğu söylenebilir. Etkileri ile İslam Devrimi'ne kadar sürececek olan ulema-çarşı iş birliğini

bariz bir şekilde sıkılaştıran ve İran'da anti-emperyalist bir reaksiyonu güçlendiren önemli bir kilometre taşı olmuştur. Tütün isyanı, 1890 yılında İran'ın tüm tütün bitkilerinin satış ve ihracat imtiyazının 50 yıllık bir süre ile İngiliz şirketine verilmesi ile başlamıştır. İmtiyazın verilmesi üzerine, tütün üreticileri, imtiyazın İngiliz şirketine verilmesini protesto etmiştir. Cemaleddin-i Afgani'nin fikrî etkilerinin yanında faaliyetleri, güçlü bir müçtehit olan Hacı Mirza Muhammed Hasan-ı Şirazi'nin Şah'a gönderdiği mektupla imtiyazın İngilizlere verilmesinin Kuran'a ve İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu belirtmesi ve daha sonra imtiyazın iptal edilmesine dek tütün kullanımının haram olduğunu ifade eden fetvasıyla beraber tüm tütün satan esnaf kepenk kapatmıştır. Bu durum ulema-çarşı iş birliğine/ittifakına dönüşmüş ve zamanın Kaçar Şah'ı geri adım atarak tütün imtiyazını İngilizlerden geri almıştır (Çakmak, 2002: 32). Tütün imtiyazının ulema-çarşı ittifakı ile İngilizlerden alınması sonraki dönemlerde İran'daki önemli siyasi gelişmelere altyapı sağlamıştır. Bundan sonra zaten güçlü olan ulema daha da güçlenmiş olup çarşı ile beraber güçlü bir blok haline gelmiştir.

Yine 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Batı etkisinde faaliyet gösteren düşünürler, birtakım siyasi hareketler (özellikle de komiteler denen) ve diğer toplumsal hareketler (mevcut yönetimden rahatsız olan merkez ve taşra) sonucunda 1906 yılında meşrutiyet ilan edilmiştir. Böylece Rusya'dan sonra ve Osmanlı'dan önce olmak üzere İran'da Meclis açılmıştır. Öte yandan yeni açılan İran Meclisi, Osmanlı'dakine nazaran güç anlamında etkin olamamıştır. İran'da devrim/meşrutiyet sonrası meclisin açılmasını ve ilk kez Şah dışında bir otoritenin ortaya çıkışını, Batılı etkilerin somut görünümü olarak görmek mümkündür. Yine İran'ı Osmanlı, Hindistan ve Mısır'dan ayıran farklı yanının da kültürel ve sosyal anlamda Batı'nın etkisinin orada daha sınırlı şekilde görülmesi olmuştur (Djalili-Kellner, 2011 :29).

1908 yılında İran'ın Huzistan bölgesinde İngiltere tarafından petrol kaynakları keşfedilmiştir. Petrolün keşfedilmesi ile birlikte İran siyasi tarihinin akışı ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Zira petrolün keşfedilmesi, İngiltere'nin Basra Denizi bölgesine ve İran'a ilgisini arttırmıştır. Bu da tütün isyanı hadisesinde olduğu gibi zaman içerisinde İngiltere'ye karşı İran'ın kaynaklarını koruma reaksiyonlarını güçlendirmiş ve İslam Devrimi'ne kadarki süreçte İran'daki en önemli konulardan biri olmuştur. Bu minvalde, bu dönemde Osmanlı'da olduğu gibi, Rusya ve İngiltere arasında 1907



yılında imzalanan anlaşma, İran’da büyük yankı uyandırmış ve İran’ın da bu iki devlete karşı alarma geçmesine yol açmıştır. Petrolün bulunması da dikkate alındığında, bundan sonra uzun süre değişmeyecek bir siyaset alanı başlamıştır: Petrol, emperyalizm ve İran toplumunda oluşan reaksiyon dalgaları.

İran, Osmanlı’dan farklı olarak I. Dünya Savaşı sırasında tarafsızlığını ilan etmiş ancak yine de Rusya ve İngiltere işgalinden kurtulamamıştır. Diğer yandan hanedanlığa dokunulmamış, Kaçar hükümdarı Ahmed Şah’ın, Tahran’daki sarayında durmasına izin verilmiştir<sup>212</sup>. I. Dünya Savaşı sırasında, Rusya’nın Brest-Litovsk Andlaşması sonucunda savaştan çekilmesi ile birlikte İngiltere İran’ı himaye etmiş ancak İran içindeki karışıklıkları da engelleyememiştir. İran’da gelişen olayların kontrolden çıkması sonrasında otoritesi sarsılan Kaçar hanedanlığı, birkaç yıl daha varlığını sürdürse de İngilizlerin de destek verdiği Kazak Tugayı subayı Rıza Han, 1920’lerin ortasına kadar ordu içerisinde büyük bir güç elde etmiştir. Rıza Han; meclis ve önemli kadrolar üzerinde etkisini göstermiş ve 1921 yılında Seyyid Ziya Tabatabai’yi başbakan olarak atamaya zorlamış, kendisi de ordu komutanlığına getirilmiş ve bunu takiben de 1923’te başbakanlığı da üstlenmiştir. Rıza Han, 1925’te Kaçar hanedanlığına son vermiş ve kendi hanedanlığını kurarak Rıza Şah Pehlevi adını kullanmaya başlamıştır.

Rıza Şah Pehlevi döneminde merkezî devlet yapısı, Türkiye ile çok benzer bir şekilde imparatorluktan ulus devlete doğru uzanan bir şekilde şekillenmiştir. Bu dönemde aşiretlere boyun eğdirilmiş, güçlü bir merkezî hükümet ve ordu kurulmuş, merkezî bürokratik yapı güçlendirilmiş ve İran’da toplumsal hayatın birçok veçhesinde çeşitli reformlar yapılmıştır<sup>213</sup>. Şah’ın devlet yönetimi ve siyasi bakış açısına da bakıldığında güçlü ordu, kapitülasyonların sınırlandırılması, devlet otoritesinin tekleştirilmesi ve sağlamlaştırılması, ülke çapında ulaşımın geliştirilmesi, sanayileşme, Batı merkezli hukuk kurallarının teşviki ve modern eğitim ve kültür kurumları olduğu görülür (Yümlü, 2016: 107). Bu yüzden özellikle aydınlar arasında bu alanlardaki gelişmeler Şah’ın başarısı olarak algılanmıştır. Bu durum benzer şekilde o dönemde yeni bağımsız olan veya ulus-devletleşen ülkelerdeki siyasal yönetimlerin arkalarındaki desteğin en

<sup>212</sup>Osmanlı padişahına da savaş sonrası karışılmamıştır, bu anlamda İngiltere’nin her iki devlet hükümdarına benzer şekilde yaklaştığı düşünülebilir.

<sup>213</sup> Bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız: (Banani, 1961)

önemli sebeplerinden görülebilir. Nitekim kapitülasyonların kaldırılması, tam bağımsız devlet yolunda atılan adımlar, ithalat için gümrük duvarları konulması gibi konularda Türkiye ve İran neredeyse aynı tarihlerde adımlar atmıştır. Mısır ise İngiliz askerî varlığı sebebiyle benzer adımları daha geç atmıştır. Modern-seküler devletlerin esas temelleri bu dönemdeki şartlarının da bir nevi doğal sonucuydu.

Rıza Şah döneminde siyasi ve iktisadi anlamdaki adımlara bakıldığında ilk etapta merkezî otoritenin tesisi, sivil bürokrasinin oluşturulması, ordunun tekleştirilmesi ve kalkınma projeleri için millileştirme adımları atılmıştır (Yümlü, 2016: 107). Bu yüzden Abrahamian'ın Rıza Şah dönemine ilişkin ayırt edici özellik olarak “devlet-inşası”nı görmesi haklı bir tespittir. Ona göre Şah merkezî olmayan bir devleti devralmış ve onu bir merkezî devlete dönüştürmüştür. Yine Abrahamian'a göre şah, üçlü bir kombinasyonu bir araya getirmek istemiş ve bunu da “Allah, Şah ve Vatan (*Hüda, Şah ve Mîhen*)” biçiminde özetlemiştir. Bu üçünü de sembolize eden kişilik şahın kendisi olacaktı (Abrahamian, 2008: 65-66; Yümlü, 2016: 108). Böylece bütün millet aslında şahın etrafında tek ve merkezî, meşruiyetini de dinden değil Şah'tan alan bir yapı oluşturacaktı. Bunun için de birçok farklı alanlarda önemli adımlar atmıştır.

Rıza Şah dönemi incelendiğinde en önemli gelişmelerin modern ve seküler ulus-devletleşme çabaları olduğu görülür. Bu kapsamda, o dönemde bütçe kaleminin önemli bir kısmının millî orduya ayrılması elbette ki tesadüf olmayacaktı. Rıza Şah bu dönemde, düzenli orduya yönelik çabalara hız vererek modernleşme sürecini sürdürmüş ve İran'da yeni bir orta sınıfın ve bunun bir parçası olarak nizami bir ordu sınıfının oluşmasını sağlayarak toplumsal alanda da etkili olmaya çalışmıştır (Zaheri, 1381h, 126). Zira Rıza Şah'a göre ordunun modernleşmesi, toplumun diğer alanlarında veya diğer katmanlarda modernleşmeye zemin hazırlayacaktı (Bashiriyeh, 1378h: 70). Yine gücün tekelleşmesi, ulusal birlik, reformlar ve modern bir sivil sistemin oluşturulması, yeni ve modern bir ordunun kurulmasını gerekli kılmaktaydı (Bashiriyeh, 1378h: 70).

Şahın kurduğu yeni modern ve seküler devletin inşası için gerekli öncelikli adımlar teritoryal birlik, saltanatı tahkim ve yeni nizamı icra edecek bir güce sahip olmaktı. Konuya ilişkin Polk, şahın devlet bütçesini “cüzdanında” gördüğünü belirtir (Polk, 2009: 103). Sonrasında ve bunun tamamlayıcısı olarak modern-seküler toplum yaratma girişimleri takip etmiştir. Bunda da en önemli konulardan biri eğitim öğretim hayatının

nasıl olacağı olmuştur. Zira Rıza Şah, *mektepler ve medreseler* eliyle ulema kontrolündeki geleneksel eğitim yapısını kırmak istemiştir (Bill, 1970: 30). Bundan sonraki Rıza Şah dönemi, Türkiye'deki modernleşme evresi ile birçok benzerlik sergilemiştir. Kılık kıyafete ilişkin kanunlar, unvanların (şeyh, emir, han vs.) kaldırılması, birçok yer isminin değiştirilmesi (hatta İran isminin devlet adı olarak icadı) somut örnekler arasında gösterilebilir (Sanasarian, 2004: 15). Öte yandan İran'daki modernleşme hareketinin bir devrimden çok bir yarı-devrim olduğu yönünde görüşler mevcuttur. Bunun da temelinde, şahın odak noktasının sosyo-politik dönüşümden öte İran'ı daha saygın bir toplum haline getirmeye çalışan ve yönetici sınıf içerisinde Pehlevi Hanedanlığı'nın merkezde tutan anlayışı vardır (Bill, 1970: 30; Banani, 1961: 120). Her ne kadar İran'daki modern-seküler ulus devlet inşasının metot olarak Türkiye ile benzer şekilde gerçekleştirilmişse de uzun vadeli etkilerinin Türkiye'den farklı olarak gelişmesinin en önemli sebeplerinden biri bu yarı-devrimci çizgi olduğu da ifade edilebilir.

1925 tarihinden sonra Türkiye'nin benzeri bir biçimde devlet eliyle modernleştirme ve sekülerleştirme hareketleri yoğun bir şekilde görülmüştür. Öte yandan bu sekülerleştirme hareketlerinin "*ruhanî*" olarak adlandırılan Şii Ulema'ya çok fazla dokunmadığını belirtmek gerekir<sup>214</sup>. Ayrıca şahın modernleştirme hareketlerinin kırsal nüfusa da nüfuz ettiğini belirtmek zordur. Bu yüzden İran'la ilgili olarak ilk dönemlerde modernleşme hareketlerinin siyasi bütünlüğü sağlama sonrası yoğunlaştığı ancak etkilerinin sınırlı bir şehirli kitlenin çok ötesine geçmediği değerlendirilebilir.

İran'da tüm modernleşme süreci ele alındığında Türkiye ve Mısır'da olduğu gibi iki ana eğilimin olduğu söylenebilir. Rahatça tahmin edilebileceği gibi bu iki ana eğilimden biri görece modern-seküler ve Batı tarzı modernleşmeciliği savunmaktadır. Diğeri ise dinî, millî değerler odaklı ve İslami kimliğin millî kimlik üzerinde ağır bastığı veya belirlediği eğilimdir. İlk eğilimde "kimlik nedir?" sorusuna seküler yönüyle milliyetçilik cevabı alınabilirken ikinci eğilimde dinle-dinî kimlikle yoğunlaşmış İran milliyetçiliği cevabının daha ağır bastığı söylenebilir. Modern-seküler eğilimde Avrupa *terakki* ve *temeddün* anlamında model görülüp İslam öncesi İran tarihine ilişkin öğeler ön plana çıkarırken; dinî ve geleneksel eğilimde milliyetçilik ve Avrupa'ya ulaşma

<sup>214</sup> 5. Bölümde bu konuya daha ayrıntılı değinilecek olup Türkiye ve Mısır ile karşılaştırma yapılacaktır.

isteklerinin yine dinsel ve özgün kimlikleri koruyarak ulaşılabileceği eğilimi öne çıkılmaktadır.

İran'daki kamu yatırımları ve iktisadi politikalara bakıldığında İran'ın ulaşım ağlarının yetersiz olduğu ve özellikle Basra ve Hazar liman şehirlerin arasında kesintisiz ulaşımı sağlayacak bir alt yapı olmadığı ve bunun da ciddi güvenlik zafiyeti ve ticari kayıp sebebi olduğu belirtilmelidir. Bu anlamda demiryolu inşası büyük önem arz etmiştir. Rıza Şah'ın üniter ve tek otoriteli bir devlet inşası çabaları da düşünüldüğünde İran'daki merkezkaç güçlerin ve bu anlamda kabile etkilerinin kırılması büyük önem arz etmiştir.

Yeni kurulmuş modern İran'da ciddi ekonomik sorunlar olduğu söylenebilir. Her ne kadar Rıza Şah hem siyasi hem de iktisadi anlamda merkezin otoritesini ülkenin her sathına yaymak gayreti sarf etse de önündeki en önemli engellerden biri bütçenin zayıf olmasıdır. Rıza Şah'ın yabancı firmalara (ABD, Alman ve İskandinav firmaları) yaptırdığı ve 1927-1938 yıllarında yapılıp tamamlanan Trans-İran demiryolu projesi de denilen demiryolu ile İran demiryolu hattı güçlendirilmiştir (Djalili-Kellner, 2011: 71). Rıza Şah döneminde ülkeyi birbirine bağlayan önemli karayolları projelerinin<sup>215</sup> yanında Hazar kıyısında önemli bir liman projesine de imza atılmıştır. Ayrıca İran Airs'in alt yapısı da bu dönemde Alman Junkers firması ile yapılmıştır (Djalili-Kellner, 2011: 71-72). Bu yatırımlar yapılırken elbette ki İran'ın ülke içindeki merkezî otoritesi artarken toplumun farklı katmanları ile farklı bölgelerdeki insanların daha fazla kaynaşmalarının da önü açılmıştır.

İran'da toprak reformu çalışmaları ve sanayi alanındaki gelişmeler sonraki dönemleri de etkilemiştir. Zira Şah'ın sanayileşme hamleleri, beraberinde köyden kente göç dalgasını hızlandırmıştır. Bunun da en önemli sebepleri arasında köylülere dönük iyileştirmelerin yapılamaması, göçebeliğe dayalı çobanlığın yasaklanması ve ilerlemeyi sağlayacak ürünlerin daha çok şahın el koyduğu Hazar vilayetlerindeki arazilerden temin edilmesi (Koca, 2020: 357) olarak ifade edilebilir. Öyle ki Rıza Şah zamanında yapılan toprak reformu sonrası ülkedeki en büyük toprak aristokratının bizzat kendisi Rıza Şah olmuştur.

<sup>215</sup> 1927'de İran'da ancak 8.500 km araç sürülebilir yol varken, bu rakam 1938'de 24.000 km'ye ulaşmıştır. Ayrıntılı bir araştırma için: (Koca, 2020: 356).

Türkiye’de olduğu gibi 1920’lerde İran’da da modernleşmeye dönük önemli adımlar atılmış ancak ticaret düzenleme rejimi anlamında İran, korumacı bir yaklaşıma 1930 yılı itibarıyla geçmiştir. Bunda da 1929 krizi ve sonrasında tüm dünyada yükselen ithalat duvarlarının etkili olduğu belirtilebilir. Bu tarihe kadar yurt dışından İran’a serbestçe giren mallar 1930 yılı itibarıyla sınırlanmış ve ithalata müdahale belirgin hale gelmiştir. 1930 yılı itibarıyla İran kendi piyasasına dönük dış ticaret alanında katı düzenlemelere gitmiş ve yabancı işletmelerin devlet tekeli karşısında İran pazarına girmesini zorlaştırmıştır (Çakmak, 2002: 98). Bunların yanında ve tamamlayıcı olarak İran’da sanayileşmeye de hız verilmiştir. İran’ın 1922 yılından 1931 yılına kadarki gelirleri 229 milyon Riyal’den 400 milyon Riyal’e çıkmış ve İran ekonomisi ticaret fazlası vermeye başlamıştır. Bu gelirler 1938 yılında 1.376 milyon ve 1941 yılında da 3.200 milyona kadar çıkmıştır. İran ekonomisindeki bu büyüklüğe rağmen 1920’lerde savunma harcamaları ülke ekonomik kaynaklarının yarısını teşkil etmiş ve 1939’da düşüş göstermesine rağmen yine de %26 seviyesinde kalmıştır (Issawi içinde Lenchowski, 1978: 129-133; Esfahani-Pesaran, 2009: 183-187). Buna ilaveten ticaret ve sanayideki bu düzenlemelerin gerek istihdam ve gerekse gelir dağılımı anlamında toplumun geniş kitlelerine adilane yansıdığı da söylenemez. Daha çok şaha yakın güçlü bir ekonomik grubun güçlendiği söylenebilir. Bunun İran İslam Devrimi’ne giden süreçteki yansıması aşağıda incelenecektir.

Özetle İran Şahı Rıza Şah Pehlevi, 1925-1941 yılları arasında tahtta kaldığı süre içerisinde Batı’yı örnek alan reformları gerçekleştirmeye büyük önem vermiş ve modern anlamda bir ulus yaratma çabaları ve motifi belirleyici olmuştur. Bu yapılırken de yönetim anlamında ise milliyetçi ve seküler bir çizgiyi takip etmiştir. Ayrıca komünizm karşıtlığı veya en azından komünizme mesafeli duruşu da önemli sayılabilir. Nitekim ülke idaresini de kendi döneminde bu sütunlar üzerine bina etmiştir. Bundan ötürü milliyetçilik, antikomünizm ve sekülerlik üçlemesi yukarıda da ifade edildiği üzere şahın dayandığı siyasal sistemin özü olduğu ifade edilebilir. İzlediği iktisadi politikalar ve altyapı yatırımlarının devletçi politikaların yanında bu temelden hareket ettiği belirtilebilir.

II. Dünya Savaşı sırasında İngiltere’de, Rıza Şah’ın Alman yanlısı olduğuna dair bir görüş oluşmuş ve Rıza Şah güvenilmez birisi olarak görülmüştür. Nitekim savaş

sırasında da petrolün öneminden dolayı İngiltere ve SSCB, İran'ı işgal etme kararı almıştır. Rıza Şah tahttan indirilmiştir. Rıza Şah'ın tahttan indirilmesi, bir diğer deyişle devlet yönetiminde söz sahibi birinin bir dış güç tarafından yönetimden alışı edilmesi, İran'da petrol kaynakları sebebiyle devlet yönetiminde bulunan birinin yönetimden el çektilmesinin son örneği de olmamıştır. İngiltere ve SSCB Rıza Şah'ın devrilmesini takiben tahta oğlu Muhammed Rıza Şah Pehlevi'yi geçirmiştir.

#### **4.2. MODERN DEVLET OTORİTESİNİN ZAYIFLAMASI İLE MUTLAK OTORİTE ARASINDA MODERNLEŞME**

1941 yılında İngiltere ve SSCB'nin müdahalesiyle Muhammed Rıza Şah Pehlevi tahta geçse de ülkede istikrar uzun süre yakalanamamıştır. 22 yaşındaki şahın ve kurulan hükümetlerin gücü, Rıza Şah zamanına nazaran daha sınırlı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın devam etmesi ve müttefiklerin talepleri, ekonomik anlamda İran'ı zora sokmuş ve 1941-1943 yıllarında enflasyon oranının %300'e kadar çıkmasına sebep olmuştur (Bakhtiari, 1996: 28). Bakhtiari'ye göre bunun İran siyasetine özgürlükler anlamında olumlu etkileri olduğu da ifade edilmektedir. Öyle ki genç Şah'ın karşısında hükümet ve meclisin de önemli oranda güçleri paylaştığı belirtilmektedir. Bakhtiari, 1953 yılına kadar bu durumun devam ettiğini, o tarihe kadar 31 hükümet, 140 Bakan'ın değiştiğini ve bunların da tamamının bu 12 yıllık (1941-1953) süre zarfında gerçekleştiğini belirtmektedir. O, Rıza Şah'ın 16 yıllık (1925-1941) iktidarında sadece 10 kabine ve 50 bakanın değiştiğini belirterek bu dönemdeki hem istikrarsızlığa hem de farklı güçlerin çekişmesine işaret etmektedir (Bakhtiari, 1996: 28).

Muhammed Rıza Şah'ın tahta geçtiği ilk yıllar II. Dünya Savaşı yıllarıdır. Bu dönemde İran II. Dünya Savaşı sırasındaki Tahran Konferansı'na ev sahipliği yapmıştır (1943). Tahran Konferansı'nda ABD, SSCB ve İngiltere'nin başını çektiği Müttefikler, savaştan sonraki yeni dünya düzeninde İran'ın bağımsızlığını güvenceye aldıklarını belirtmiştir. Öte yandan SSCB, İran'ın kuzeyinde kendisine yakın iki özerk cumhuriyet kurulmasına yardımcı olmuş ve 1946 yılında İran'dan, petrol yataklarını işletmeye dair imtiyazlar aldıktan sonra çekilmiştir. SSCB'nin çekilmesini müteakip özerk cumhuriyetlere İran tarafından son verilmiştir. SSCB'nin elde ettiği imtiyazlar, ABD ve Batılı ülkeleri harekete geçirmiş ve bu ülkeler İran'a destek vererek SSCB'nin elde ettiği imtiyazların uygulanmasına engel olmuşlardır. Bu durum Türkiye'ye benzer şekilde, İran'ı ABD'ye

yakınlaştırmıştır. İran'ın ABD ve Batı ülkeleriyle yakınlaşma süreci İran İslam Devrimi'ne (İİD) dek devam etmiştir.

İran'da II. Dünya Savaşı'ndan sonra ülke içinde tam anlamıyla bir istikrar yakalanamamış ve İran'da pek çok iktidar değişimi meydana gelmiştir. Bilhassa, petrol imtiyazları konusu İran siyasetindeki ciddi kırılmalarda belirleyici bir unsur olarak gözlemlenebilmiştir. Bunun en belirgin örneği Musaddık'ın iktidara gelişi ve iktidardan alaşağı edilmesi sürecidir. Bu yüzden İran'ın II. Dünya Savaşı'ndan 1953'e kadarki siyasal sürecinde petrol gelirlerinin İranlıların tekeline girmesi üzerine bir mücadele alanı görülmüş, 1954 tarihinden sonra İran Şahı'nın da millîleştirme ekseninde olmasa da Musaddık ile yaşanan gelişmelerden büyük devletlere karşı faydalandığı söylenebilir.

#### **4.2.1. İstisnai Durum: Musaddık İktidarı**

1941 yılında İran'da Rıza Şah'ın yerine oğlu Muhammed Rıza Şah'ın getirilmesiyle İran içinde 1925-1941 yıllarında bastırılan veya bir şekilde hapse atılan muhalif karakterler tekrar siyaset sahnesine çıkmıştır. Muhammed Musaddık bu isimlerin en bilinen simalarından biri olarak kendini göstermiştir. Bunda elbette ki dönemin İran'daki iç-dış siyasal etkileri belirgin olmuştur. Nitekim siyasal iç dinamikler anlamında ulema, güçlü aşiretler ve büyük toprak sahipleri, 1905 sonrası varlığını gösteren liberaller, SSCB desteğiyle güçlenen TUDEH (Komünist) Hareketi ve sonrasında Musaddık etrafında toplanacak milliyetçiler görülürken; dış dinamikler anlamında İngiltere'nin şah-aşiretler-toprak sahipleri, ABD'nin ordu ve subaylar, SSCB'nin de işçi sınıfı-TUDEH ekseninde bir destek alanı görülmekteydi. Bu atmosferde ekonomik ve siyasi buhranların etkisiyle 1951 yılına dek iktidarların ortalama ömrünün 6-8 ay bandına kadar düştüğü görülmüştür. Bunun en önemli sebebi siyasi ve iktisadi krizler ortamında hükümetlerin dağılmasının sıklıkla İran'da gündeme gelmesiydi (Abrahamian, 2001).

1933 yılından itibaren İngiltere'ye karşı İran'da petrol eksenli geniş kitlelerde gittikçe artan bir tepki dalgası oluşmaktaydı. Bu dalga 1941 sonrası kendini daha belirgin göstermiştir. Bu dalganın da önde gelen isimlerinden biri olan Musaddık, ilk icraat olarak 1944 yılında meclisin onayı alınmadan yabancı şirketlere petrol imtiyazı tanınmaması kanununa öncülük etmiştir (Pira-Özgüdenli, 2020: 228-229). O dönem

AIOC<sup>216</sup> (Anglo-Iranian Oil Company), dünyanın en büyük petrol rafinerisi, dünyanın en büyük ikinci ham petrol ihracatçısı ve dünyanın üçüncü en büyük petrol rezervi sahibi konumundaydı. Petrol gelirlerinden İngiltere hem devlet hem de özel sektör anlamında çok büyük kazançlar elde ediyordu<sup>217</sup>. Bakıldığında 1912-1951 yılları arasında İran'ın, 1933 yılındaki andlaşma ile toplam petrol gelirlerinin %17'sini almayı kabul etmesi, yoğun tartışmalar sonrası 1949 yılındaki ek andlaşma ile İran payının %24'e çıkarılması geniş kitleleri rahatsız etmeye devam etmiş ve daha fazla pay alınması talebi gündeme gelmiştir. Şah'ın ek protokolle %24'ü kabul edip seçimlere de müdahale etme çabaları (Abrahamian, 2001: 185; Encyclopedia Iranica, 2020) İran'da işleri kontrolden çıkarmış ve Musaddık'ın başını çektiği Millî Cephe (MC) bu şekilde oluşmuştur. Ayrıca şah, ordunun kontrolünü elinde tutsa da meclis ve siyaset alanına 1940'ların sonuna kadar görece az müdahale etmesine rağmen, 1940'ların sonlarına doğru hem ülkede herhangi bir yabancı askerî gücün kalmaması hem de isyancı bazı topluluk ve aşiretlerin bastırılması sebebiyle, yönetimde gittikçe otoriter olmaya başlamıştır. Bu konuda Ebrahamian 1949-1953 dönemi ve İslam Devrimi döneminde yaşanan krize atfen İran'daki siyasal krizlerin kökeninin ne 1963 yılındaki Humeyni'nin ilk defa sesini yüksek çıkarmasıyla ne de CIA eliyle Musaddık'ın devrilmesiyle olduğunu ifade etmiştir (Abrahamian, 1979: 3). Ona göre bu konudaki asıl sebebin Muhammed Rıza Şah'ın tıpkı babası gibi diktatöryel eğilimler ile aristokratlar ve burjuvazi dâhil olmak üzere tüm muhalefeti bastırıp otokratik bir yönetim kurmasıdır.

Abrahamian, ABD Dışişleri Bakanlığı'na dayanarak şahın 1949 yılında artık anayasal sınırlandırmalardan kurtularak kendini İran'ın tartışmasız yöneticisi olarak görmek

<sup>216</sup> Türkçesi İran-İngiliz Petrol Şirketi. İran'da ve genel olarak enerji sektöründe AIOC ismi yaygın olarak kullanıldığından Şirketin ismi İngilizce aslı şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>217</sup> İngiltere'nin Musaddık'ın hamlelerine karşı yaptırımları açıklamadan önce, 1951 yılındaki millileştirme kararına kadar APOC/AIOC eliyle parasal dağılımın İngiltere ve İran tarafına nasıl geçtiğini belirtmekte fayda vardır. APOC/AIOC'un, 42 yıllık süre zarfında İran petrolerini Basra Körfezi'ndeki en büyük petrol üretim, rafineri ve ihracat yeri olarak kullanmıştır. Bilhassa 1912-1951 yıllarındaki 39 yıllık süre zarfında, İngilizlerin toplam yatırımı, 5.000.000 Sterlin'i İngiliz Hükümeti tarafından olmak üzere, 21.656.252 Sterlin olarak gerçekleşmiştir. Buna karşılık 338 milyon ton petrolü İran'dan ihracat etmiş, 49.000.000 Sterlin'i İngiliz Hükümetine olmak üzere APOC/AIOC'un kârı 115.000.000 Sterlin olarak gerçekleşmiştir. İngiliz hükümeti ayrıca 175.000.000 Sterlin vergi de almıştır. Böylece İngiltere tarafı, kar ile vergi toplamı olarak 290.000.000 Sterlin elde etmiştir. Öte yandan İran tarafına 118.000.000 Sterlin ödeme yapılmıştır. Bu da İran'a ödenen petrolün genel ortalama olarak tonu başına 7 Şilin'in ödendiğini, toplam petrol paralarının sadece %28,9'unun İran'a verildiğini göstermesi açısından çarpıcıdır. Ayrıntılı bilgi için: (Encyclopedia Iranica, 2020) Link için: <https://iranicaonline.org/articles/anglo-persian-oil-company>. Erişim Tarihi: 03.10.2020.



istediği hususunu aktarmaktadır. Bu fırsat Şubat 1949'da silahlı birinin şaha yönelik bir suikast girişimi ile ortaya çıkmış ve şah, saldırının herhangi bir oluşumla irtibatını ispatlayamamasına rağmen kendisi ve ailesine yönelik eleştirel bütün yayın organlarını ilan ettiği sıkıyönetim ile yasaklamış, birçok muhalifi tutuklatmış ve TUDEH'i yasaklayıp birçok mensubunu gıyaben idama mahkûm etmiştir. Birçok TUDEH üyesi de kaçmak veya yer altına inmek zorunda kalmıştır. Bunların da dışında şah, bir nevi anayasal konsey gibi olan bir yapılanmadan istediği zaman meclisi feshetme yetkisi olarak üyelerinin yarısını kendisi seçeceği bir senato da kurmuştur. Tüm bunların yanında ayrıca Rıza Şah'tan 1941'de alınan mülkleri de geri almıştır<sup>218</sup>. Böylece Muhammed Rıza Şah da artık babası gibi ülkenin en büyük aristokratlığı sıfatına geri dönmüştür. Şahın bu şekilde otoriterleşmesi de petrol konusu ile birlikte ele alındığında Musaddık ve MC'nin İran tarih sahnesindeki karşı çıkışını beraberinde getirmiştir.

MC'nin yapısını incelemenin bu araştırma kapsamında birçok yönden faydası olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle İran'ın İslam Devrimi'ne doğru giden süreçte nasıl bir yapıya büründüğünü ve toplumsal muhalefet ile şah ilişkisini ortaya koymak açısından MC'nin önemi tartışılmazdır. Diğer bir konu ulemanın duruşunun Pehlevi hanedanlığının ilk yıllarına göre nasıl dönüşmeye başladığı ve ulemanın kurumsal olarak olmasa da siyasal alana doğru daha fazla yöneldiğini göstermek açısından önem arz etmektedir. Öncelikle Musaddık başta olmak üzere, MC'nin çekirdek ekibinin ve destek gruplarının kentli orta ve alt sınıflara mensup kişiler olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ayrıca şahın baskıcı idaresine ve İngiliz emperyalizmine karşı geniş bir destekçi kitlesi olduğu da görülmektedir. İran Partisi (lideri Mehdi Bâzergân), Milliyetçi İran Partisi (lideri Daryus Foruhar), Emekçiler Partisi (lideri Dr. Baqai), Tahran Pazar Ticareti Derneği gibi yapılar da MC içerisinde yer almıştır (Gasirowski, 1987: 262). Ayrıca her ne kadar Kum Uleması açıktan siyasete dâhil olmamışsa, hatta Musaddık'a karşı muhalif tutum (Hazır, 2018: 39-57) sergilemişse de ulemadan bireysel olarak gelen destek dikkat çekmiştir. Özellikle Ayetullah Ebu'l-Kâsım Kaşani'nin desteği bu anlamda özellikle zikredilmelidir. Ayrıca komünist TUDEH Partisi'nin, genel olarak ve çarşı/bazari olarak adlandırılan İran'daki esnaf, tüccar ve çoğu zaman bunların

<sup>218</sup> Şah muhalifleri, bunun bizzat Şah'a sadık darbeci bir grup tarafından tezgâhlandığını belirtmiştir. Bilgi için: (Abrahamian, 1979: 3).

yanındaki işçi kesimlerini kapsayan kitlenin de Musaddık'ı desteklediği görülmüştür<sup>219</sup>. Bu kadar geniş katılımlı ve görece gevşek bir birliktelik ve desteğin temelinde *İran'ın bağımsız olması ve petrol kaynaklarının emperyalistlerin elinden alınması* fikri yatmaktaydı.

1949 yılı Ekim ayında Musaddık ve beraberindeki yirmi kişilik bir siyasetçi ve aydın grubu şahın sarayının bahçesinde şaha karşı bir protesto düzenlemiştir. Protestocuların talepleri sıkıyönetimin kaldırılması, meclis seçimlerinin adil ve serbest bir biçimde yapılması, basın özgürlüğünün sağlanması başlıklarında toplanmıştır. MC'ye göre zorba devlet ve kolonyal tahakküm, İran'ın ve İran milletinin geleceğini tehdit eden iki temel unsurdur<sup>220</sup>. Yine, devletin zorba iktidarını sona erdirmenin yolu, anayasanın esaslı uygulanarak halk iradesinin meclise ve siyasete yansımaysdı. Ayrıca kolonyal tahakküme son vermenin yolu olarak İngiliz şirketi olan AIOC tarafından işletilen İran petrol sanayisinin millileştirilmesi gerekiyordu. Böylece İran'ın kendi doğal kaynağını çıkarma, işleme ve satma hakkına sahip olmasının yolu açılacaktı. MC tarafından dile getirilen bu söylemler belli ölçüde karşılık bulmuş ve 1950 seçimlerinde MC'nin sekiz üyesi meclise girmiştir. MC'nin milletvekili sayısının görece azlığına karşın savunduğu politikalar itibarıyla MC toplumdan destek almış ve etkili bir grup olmuştur. MC, mecliste petrol komisyonunda aktif görev almış ve bu, kendilerine yönelik en büyük destek alanı olmuştur.

Musaddık başkanlığında çalışan petrol komisyonu, İngiltere ile imzalanan 1933 Andlaşması'nın<sup>221</sup> gözden geçirilmesi ve Temmuz 1949'da imzalanmış Ek Andlaşma'yı

<sup>219</sup> Öte yandan, SSCB'nin o dönemde istihbarî anlamda paylaştığı bilgilere bakılınca Musaddık'ın liberal ve son tahlilde Batı'ya yakın bir tutum takınabileceği belirtilmiş ve görüş olarak da SSCB'ye zit ve muhalif bir karaktere sahip olduğu belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için o dönemde Tahran'dan Moskova'ya yazılmış Musaddık'a ilişkin bir değerlendirme: (Maksimov, 1949) Link için: <https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/119116.pdf?v=c1ed833863dd2f2d0eab90bb719761e9>. Erişim Tarihi: 03.10.2020.

<sup>220</sup> Aynı gerekçeler İslam Devrimi'nde de yaygın olarak kullanılmıştır.

<sup>221</sup> Bu andlaşmaya göre AIOC 60 yıl süreyle petrol imtiyazı hakkı elde ediyordu. APOC kontrolü altındaki alan 100.000 mil kareye düşürüldü. Şirket, İran'a gelir vergisi yerine yıllık ödeme yapacak ve İran hükümetine ek asgari 750.000 Sterlin ödeme garantisi verecekti. Bakıldığında İran için ilk andlaşmaya göre avantaj sağlıyor gibi görünse de bir bütün olarak yeni tavizler vermişti. Orijinal D'Arcy imtiyazının ömrünü (1901 yılında 60 yıllık süreyle imzalanmıştı) otuz iki yıl daha uzattı ve APOC'un 100.000 mil kareyi seçmesine izin verdi; garantili asgari telif hakkı çok düşük olmuş ve şirket herhangi bir ithalat veya gümrük vergisinden muaf tutulmuştur. Ayrıca, anlaşmazlıkların çözümü ayrıntılı bir tahkim usulüne göre öngörülmüş ve İran'ın andlaşmayı yasayla veya idari tedbirlerle feshetme hakkından vazgeçtiği de belirtilmişti. Ayrıntılı bilgi için: (Encyclopedia Iranica, 2020).

incelemenin yanında bunun meclisin onayına getirmesinden sorumlu olmuştur. Musaddık ve MC'nin çabaları neticesinde petrol komisyonu, Mart 1951'de Ek Andlaşma'yı reddetmiş, ilaveten petrol sanayisinin millileştirilmesine dair kanun tasarısını kabul etmiştir. Bu öneri de meclis üyelerinin oy birliğiyle yasalaşmış ve akabinde İran petrol sanayisi millileştirilmiştir (Mokhtari, 2008: 466-468). İran şehirlerinde halk tarafından sevinçle kutlanan bu olay, İranlılarca İran'ın *despotizme ve kolonyal tahakküme* başkaldırısının zaferi olarak algılanmıştır. Bu başarı, Musaddık'ın 30 Nisan 1951'de başbakanlık yolunda ilerlemesine imkân vermiştir. Musaddık'ın Musaddık'ın başbakanlığa gelişine en büyük destek MC ve Ayetullah Kaşani'den gelmiştir (Kuduoğlu, 2019: 43-44). Yine Musaddık'ın başbakanlığı kitlesel gösteriler, grevler ve halk protestolarıyla özdeşleşmiştir (Kanmaz, 2019: 104). Bu yüzden musaddık'ın başbakanlığı meclisteki sayısından öte şahı zorlayacak ölçüde geniş desteklerle mümkün olmuştur. Bu durum da kaçınılmaz olarak Musaddık'a başbakanlık yolunu açmıştır.

Musaddık'ın başbakanlığı üstlenmesi, petrolün millileştirilmesi konusundaki tutumundan dolayı istendiği halde onun başbakanlık dönemi çok hareketli ve dalgalı olmuştur (Mayıs 1951-Ağustos 1953). Musaddık'ın bu dalgalı mücadelesi sadece İran ile AIOC arasındaki anlaşmazlıkla değil, İran'ın siyasal geleceği adına mücadele ile de geçmiş (Cleveland, 2015: 324) ve İran için petrol, bağımsız enerji ve siyaset üçlemi için ilk ilham kaynağı olmuştur. Bu etkinin İİD'ye giden süreçte, belirgin bir motivasyon kaynağı oluşturduğu söylenebilir.

İngilizlerin petrol imtiyazları ve bundan dolayı İran'a petrolden düşen payın az olması, bu yılların en önemli gündem maddesi olduğundan Musaddık, kabinesini meclis onayına sunduğunda (i) petrolün millileştirilmesi kanununun bütün ülkede uygulanması ve gelirlerin ülke ekonomisinin, refahının ve güvenliğinin artırılması için kullanılması ile (ii) meclis seçim kanunu ile il meclislerinin seçim kanununda reform yapılması konuları iki ana program olarak öne çıkmıştır (Azimi, 1989: 259). Başbakanlık görevinin hemen ardından İngiliz petrol şirketi ile görüşmelere başlayan Musaddık, NIOC'u<sup>222</sup> (İran Milli Petrol Şirketi) kurmuş ancak ABD'nin aracılığına başvurarak

<sup>222</sup> NIOC ismi halen de kullanılmaktadır. Şirket isminin yaygın olan bu adla bilinmesinden dolayı NIOC kısaltması tercih edilmiştir.

diplomasi yürütmesine rağmen görüşmeler tıkanmıştır. Bu tıkanmanın iki temel sebebi vardı: Biri İran'ın gelir paylaşımını yüzde ellinin üzerinde istemesi, diğeri de tüm petrol üretim sürecinden İngiliz birinin sorumlu olması (Azimi, 1989: 260-262). Özellikle ikinci konu görüşmelerin kesilmesine sebep olmuştur. Bunu takiben Eylül 1951'den itibaren İran'a uluslararası petrol ambargosu uygulanmıştır. Musaddık hükümeti ekonomik olarak güçsüz kalmış ve Ekim 1951'de şirketin İngiliz çalışanları İran'dan tahliye edilmiştir. 1952'de İngiltere ile diplomatik ilişkiler kesilmiştir. Şah Muhammed Rıza Pehlevi ise petrolün millileştirilmesi sürecine müdahale etmek için meşru bir zemini kalmamışken, Musaddık'ın başbakanlık yetkilerini kullanmasına ve bakanların belirlenmesine müdahale etmeye devam etmiştir. Anayasaya aykırı olan bu müdahaleler nedeniyle Musaddık'ın görevinden istifa ettiğini açıklaması, 21 Haziran 1952'de protestoları başlatmıştır. Bunun üzerine şah geri adım atmış ve Musaddık başbakanlık görevine devam etmiştir. Musaddık, meclisi kendisini olağanüstü hâl yetkileriyle donatmaya ikna etmiş ve bundan da yararlanarak monarşiye karşı bir saldırı kampanyası başlatmıştır (Cleveland, 2015: 324).

Bu gelişmeler ile birlikte Temmuz 1952'de Musaddık'ın askerler üzerinde sivil bir kontrol<sup>223</sup> talep ettiği görülür. Şahın bunu reddetmesi üzerine Musaddık yönünü halka çevirmiştir. MC ve TUDEH'in organize ettiği üç günlük halk gösterileri olmuş ve sonunda şah, ordu üzerindeki alanının darlaşmasını kabul etmiş ve ilk defa şah ile ordu arasında doğrudan emir komuta zinciri de sivil bir güç tarafından kırılmıştır (Abrahamian, 1979: 4). Bu süreçte önerilen askerî bütçenin de %50 yerine %15 olması sağlanmıştır (Abrahamian, 1979: 4). Yine Musaddık önderliğindeki MC jandarma statüsünde orduya 15 bin asker alıp üst düzey askerî bürokratların denetimini daha çok kendisinin belirlediği isimlerle de sıklaştırmış ve böylece şahı da Başkomutan olarak sadece ismen bırakıp pasifize etmeye çalışmıştır. Bundan böyle şaha yakın bazı yüksek askerî makamlar, şah olmadan ordunun da olmayacağını düşünerek "cumhuriyetçilikten" ülkeyi kurtarmak için gizli komite kurmuş gerek CIA ve gerekse Musaddık'ın toplumsal bir devrime doğru gittiğini düşünerek böyle bir devrim düşüncesine mesafeli yaklaşan muhafazakâr din adamları ile bağlantı halinde olmaya başlamıştır (Abrahamian, 1979: 4).

<sup>223</sup> Askerler, şah güdümünde görülmüş ve İslam Devrimi'ne gidene kadar gerçekten de şahın ordu üzerinde kontrolünün olduğu görülür.

Musaddık bu şekilde gücünü arttırırken, ordu içerisindeki bir grup Musaddık'ı devirmek ve Şah'a yetkilerini geri vermek maksadıyla gizli bir yapılanma kurmuştur. Bu yapılanmanın amacı ABD ve İngiltere planları ile uyumluydu çünkü Musaddık'ın kendi istedikleri kontrol seviyesinden çıkması ile komünist TUDEH Partisi'nin ülkeyi SSCB kampına çekebileceği korkusu, Washington ve Londra'yı Musaddık'a karşı darbe tezgâhı içindeki subaylara destek vermeye yöneltmiştir. Bundan sonra Tahran'a CIA ajanları gelmiştir (Cleveland, 2015: 325).

Şahın siyaset dışı kalması ve İngilizlerin bu arada millileştirme faaliyeti ile ülke dışına çıkarılması, Musaddık'ın zaferleri olarak kendisini güçlendirse de Abrahamian'a göre bunlar aldatıcıydı. Musaddık her ne kadar şah ve İngilizlere karşı zaferle çıksa da kendi takipçilerinin de iki amacını ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Bu yüzden farkında olmadan MC'nin seküler ve dindar kanatlarının ideolojik farklılıklara maruz kaldığını belirtir. Abrahamian, bu farklılıkların altı temel konuda olduğunu belirtir: büyük şirketlerin millileştirilmesi, özellikle de otobüs ve telefon şirketlerinin; kadının oy kullanabilmesinin genişlemesi; toprak reformu kanunu taslağı; alkollü içeceklerin satışına yönelik kontrolün gevşetilmesi; Adalet ve Eğitim Bakanlıklarına ulema karşıtı entelektüellerin atanması; zımnen de olsa TUDEH Partisi ile ittifakın kurulması (Abrahamian, 1979: 4). Bu sebeplerle genişleyen ideolojik farklılar, Ayetullah Kaşanî önderliğindeki ulema kanadının Musaddık'ın "İslam'a ihanet ettiği" ve İran üzerinde "sosyalist diktatörlük" dayattığı gerekçeleriyle MC'den ayrılması, Musaddık'ın küçük burjuvazi desteğini de zayıflatmıştır. Bu zayıflamanın en somut göstergesi de 1952 Temmuz'undaki başkaldırının yıldönümü olan 1953 Temmuz'unda MC'nin tertiplelediği gösteriye sadece 10 bin kişi katılırken TUDEH'in organize ettiği yürüyüşe 100 bin kişi katılması olmuştur. Bu gösteriler de CIA'yı iktidarın kademeli şekilde TUDEH'in eline geçmemesi adına Musaddık'ın devrilmesi gerektiği düşüncesine sevk etmiştir (Abrahamian, 1979: 4).

Millî Cephe'deki bölünme ve TUDEH'in güç kazanması sonrası CIA finanslı ordudaki üst düzey askerler, reaksiyoner ulema liderleri ile bağlantılı olanlar ile birlikte darbe kalkışmasına başlamış, 37 tank başbakanlığa yürümüş ve bu olurken destekçi kitle de Tahran sokaklarında yürüyüş yapmıştır. Batılı gazeteler de Tahran sokaklarındaki

kitlesel yürüyüşleri şahı getirmeye dönük ve “halk desteğini alamayan solcu<sup>224</sup>” başbakana karşı “halk devrimi<sup>225</sup>” şeklinde haber yapmıştır (Abrahamian, 1979: 4). Ayrıca, ulemanın da Musaddık’a karşı başbakanlığının sonlarına doğru cephe alması sebebiyle bu darbe esnasında ulema ile Şah arasında doğrudan temas olmasa da görece yakınlık olduğu ve bu yüzden darbe sonrasında Şah rejiminin ulemayı sınırlandırmadığı ve kısıtlı da olsa bir serbestiyet alanı tanıdığı da belirtilir<sup>226</sup>. Bunun sonucu olarak şah yeni düzeni, her ne kadar başta Fedayan-ı İslam ve TUDEH olmak üzere çeşitli grupların aktif ve yer yer silahlı muhalefeti olsa da kendince başarılı şekilde tesis etmiştir.

1951 yılında Musaddık’ın Başbakan olması ve sonrasındaki gelişmeler ile ilgili şu hususların altını çizmek gerekir: Komünist bir ideolojiye sahip TUDEH Partisi ile Şii ulemanın Musaddık’a bireysel olarak da olsa desteği konusu; petrolün millileştirilmesi ve kaynakların yerli kullanımı perspektifinde İslam Devrimi sürecinde belirgin etkenlerden olmuştur. Bu sebeple İslam Devrimi süreci ve sonrası petrol kaynaklarının *millî bir tekelde* olması konusu, oluşacak yeni devletin en önemli iç ve dış politika enstrümanı olmuştur. Bunda da en önemli sebebin, İslam Devrimi sonrası rejim ihracının anayasal bir temelde dizayn edilmesinin beraberinde veya ötesinde, İran siyasal hayatına yapılan dışsal müdahalelere karşı duyulan tepki olduğu söylenebilir<sup>227</sup>. Zira dış müdahalelerin en önemli sebebi olarak en başat konu petrol imtiyazları konusu olmuştur. Zaten Musaddık da başbakanlık görevinde en önemli iş olarak İran petrolünün millileştirilmesi olarak görmüş ve petrolün millileştirilmesi kararını tatbik etmiş ve bu durum da Musaddık’ın varlığı ile sonunun ortak sebebi olmuştur. Artık İran, 1979 İslam Devrimi’ne kadar geline süreçte Şah tarafından yönetilmiştir. Bu süre zarfında Şah, başta ABD olmak üzere Batı dünyası ile çok yakın ilişkiler içerisine girmiştir.

<sup>224</sup> “Unpopular leftist” biçiminde ifade kullanılmıştır.

<sup>225</sup> “Popular revolution” biçiminde ifade kullanılmıştır.

<sup>226</sup> 1953 darbesi konusunda ayrıntılı bir araştırma için (Gasiorowski, 1987).

<sup>227</sup> Antiempyalist tepki olarak ifade edilebilir.

#### 4.2.2. Şah'ın Seküler Milliyetçi Nitelikli Baskıcı Siyaseti ve ÇİSH'in Muhalefet Cephesi İçinde Ayrışması

İran'da 20. yüzyıldan başlayarak Batı kültürünün ve Batılı değerlerin Müslüman toplumu etkilemesine dönük karşıtlık, Pehlevi hanedanlığının seküler uygulamalarıyla artmış ve bu temelde bir muhalefet cereyanını tetiklemiştir. Muhammed Rıza Şah daha yumuşak ölçekte olsa da babası Rıza Şah'a benzer adımlar atmıştır. Türkiye'deki "*Türkçe konuş vatandaş*" benzeri Farsça tek ve zorunlu dil ilan edilip herkesin Farsça konuşmaya zorlanması, okuyup öğrenmesi üzerine yoğun bir politik alan uygulanmıştır.

Kaçarların son dönemleri ve Rıza Şah döneminden başlayarak Batılı kurumların ve kültürel etkilerinin Müslüman topluma etki etmesinden rahatsız olan ulemadan bazı isimler olmuştur. Bu anlamda daha Kaçarlar döneminden başlayarak Şeyh Fazlullah Nuri'den başlayarak rahatsızlığını açıktan dile getiren ulema temsilcileri olduğu görülür. Özellikle şeriatın tevil edilmeden uygulanması, Batı etkisindeki hukuki normların ve kurumların terk edilmesi temel yaklaşımları olmuştur (Ostovar, 2009: 31-32). Öte yandan, Kaçarlar döneminde daha genç yaşlardan başlayarak muhalefet seviyesini yükselten ve İslam Devrimi'ne giden süreçte liderliği ele alacak bir ismin olduğu görülecektir: Humeyni.

1902 doğumlu Humeyni, daha gençlik yıllarından başlayarak ulemanın rolünün cılızlaştırılmasına dönük faaliyetlere sert bir şekilde eleştiriler yapmıştır. Muhammed Rıza Şah döneminde bu eleştirilerinin dozu gittikçe artmıştır. Humeyni esasen seküler rejimin İran toplumuna ve Müslümanlara verdiği tahribatın yanında ulemanın sadece bu seküler rejimin tehdidi altında olmadığını, aynı zamanda aydınlar olarak anılan kişiler ve Müslüman reformistlerin de tehdidi altında olduğunu düşünmekteydi (Arjomand, 1984: 205). Humeyni özellikle Müslüman reformistler olarak tanımladığı gruba yönelik sert bir tutum belirlemiştir. Bu anlamda o dönemin bilinen tarihçilerinden Ahmed Kesrevi başta olmak üzere reformist görüşlere sahip isimlerin, ulema karşıtı bir yaklaşım sergilediğini ve bu anlamda Wahhabi bir tutumla benzer hareket ettiklerini savunmuştur (Arjomand, 1984: 205). Yine Pehlevi hanedanlığının seküler uygulamalarının özellikle kılık kıyafet konusunda toplumda ağır eleştiriler yaparak sokaklarda ve yüzme havuzlarında çıplak şekilde bulunduğu eleştirisini yapmıştır. Bunun yanında Humeyni'nin, Batılı kurumlar dâhil olmak üzere topyekûn bir reddiye görüşüne sahip

olduğu söylenebilir. Bu yönüyle Humeyni, Şeyh Fazlullah Nuri'nin Batılı kurumlara yönelik eleştirisinin bir devamı olarak da görülebilir (Ostovar, 2009: 32-33). Humeyni'nin savunduğu görüşler İslam Devrimi'ne dek kendini göstermiş ve aşağıda açıklanacağı İslam Devrimi'nin tonu ve kurumsallaşması üzerinde belirleyici olmuştur.

İran'daki muhalefet hareketleri içerisinde Fedayan-ı İslam<sup>228</sup> önemli bir yere sahiptir. Zira İran'da Pehlevi hanedanlığının kurulmasından sonra dini tandanslı ve şiddeti de bir metot olarak görüp siyasal aktivizmi bu şekilde sürdüren ilk hareket olarak ortaya çıkmıştır. 1945 yılında eski bir AIOC çalışanı olan gerçek adı Mücteba Mirluhi ve yaygın bilinen adıyla Seyyid Nevvab Safevi tarafından kurulan Fedayan-ı İslam, ilk tepki dalgasını Humeyni'ye benzer şekilde, Ahmed Kesrevi gibi reformistlerin görüşlerinin ulema karşıtı ve şeytanın işi olarak görmüştür. Bunun yanında petrol endüstrisinin de millileştirilmesi veya İranlı ellere geçmesi konusunu mümin Şiilerin vazifesi olarak görmüştür. Bu minvalde her türlü şiddet yolunu kullanmaya çekinmemiştir. Zaten teşkilatın amacı olarak şeriatın tam uygulanmasını sağlamak ve dinsizlikle mücadele etmek, yabancı düşmanlığı yapmak, yabancıların menfaatlerine hizmet eden siyasetçilere karşı olmak ve onlara suikastlar düzenlemek şeklinde ifade edilmiştir (Yazıcı, 1996: 54). Nitekim Kesrevi'ye daha teşkilat kurulmadan bir suikast yapılmış ve birkaç yıl sonra da bu kez Kesrevi'nin öldürüleceği bir suikast yapılmıştır. Fedayan-ı İslam bu suikasti öven kamuoyu bildirilerinden de çekinmemiştir (Kazemi, 1984: 160-161). Bundan sonra bu hareket muhalefet içerisinde şiddet düzeyi öne çıkan bir hareket olarak siyasal aktivizme devam etmiştir. Yine bu dönemde Fedaiyan-ı İslam tarafından yapılan suikastler siyasal ortamı iyice germiştir. İran Başbakanı Ali Razmara AIOC ile yeni petrol anlaşması müzakereleri yaptığı gerekçesi ile Fedaiyan-ı İslam tarafından tertip edilen bir suikastle 1951'de öldürülmüştür<sup>229</sup>. Bu suikast sonrası Ayetullah Kaşani de Fedaiyan-ı İslami'ye artık destek vermeyeceği açıklamıştır

<sup>228</sup> Türkçesi: İslam Fedailer.

<sup>229</sup> Hatta 1954 yılında hareketin lideri Nevvab Safevi'nin Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in olduğu bir kalabalığa hitaben "Razmara'yı öldürdüm." Dediği de kayıtlara geçmiştir. Fedaiyan-ı İslam'ın bu suikastleri sonrası Kaşani'nin de desteğini çekmesi, nesiller arası bir farka da işaret etmiştir. Fedaiyan-ı İslam görece genç bir hareket olarak Fazlullah Nuri gibi ulemayı öne çıkaran ve Batılı değerleri reddeden bir çizgi olduğunu vurgulasa da kullandığı şiddet metodu ve düzeyi İran'da yeni bir atmosfere yol açmıştır. Kendi yayınladıkları bir bildiriye Fedayan-ı İslam, bütün Batılı etkileri Müslüman toplumdaki arındıracağını, İran'ı yöneten liderlerin de kendi çizgilerini takip etmemeleri durumunda İslam'a ve Müslümanlara karşı işlenen bu suçların cezasız kalmayacağını ve onları yok edeceklerini ve İslam ahkâmının uygulanacağı adil ve hakkaniyetli bir hükümet tesis edeceklerini belirtmiştir. Aktaran: (Ostovar, 2009: 35-36).



(Ostovar, 2009: 36). Fedaiyan-ı İslam bu eylemleriyle ulema yanlısı ve anti-emperyalist mücadelesini şiddet yoluyla ve olabilecek en sert şekillerde vereceğini göstermiştir. Bu süreçte özellikle 1955'te Fedaiyan-ı İslam tarafından başbakana karşı gerçekleştirilen başarısız bir suikast sonrası birçok tutuklama gerçekleştirilmiş ve Nevvab Safevi dâhil Fedaiyan-ı İslam'ın lider kadrosundaki Vahidi ve Tahmasbi de 1956 başında idam edilmiştir. Bundan sonra bu hareket ağır baskılar görmüştür (Yazıcı, 1996: 54)<sup>230</sup>. Fedaiyan-ı İslam'ın bu eylemleri aynı zamanda ÇİSH'in de muhalefet cephesi içerişindeki ayrışmasının ilk ön adımı olmuştur. Tüm bu gelişmeler aynı zamanda İran'ı yeni bir siyasi atmosfere taşımıştır.

Muhammed Rıza Şah, otoritesini baskıcı bir şekilde tesis edebilmek amacıyla ABD ve İsrail'in yardımlarıyla SAVAK adıyla bilinen gizli bir polis teşkilatı kurmuştur. Ayrıca bu dönemde, İran'ın petrol gelirleri gittikçe artmaya başlamış ve bu da şaha dünyanın en büyük ordularından birini oluşturma imkânı vermiştir. Nitekim Abrahamian'ın belirttiği bilgilere göre 1953 yılında 120 bin olan ordudaki asker sayısı 1976 yılına gelindiğinde 400 bin olmuştur (Abrahamian, 1979: 4). Yine ordunun bütçesi de 1953 yılında 60 milyon Dolar iken 1976'da 2 milyar Dolar'ın üzerine çıkmıştır. Diğer çapıcı rakamlar olarak, bütçede yer almayıp yurt dışından alınan silahlar 1941-1953 yılları arasında 10 milyon Dolar iken 1953-1966 arasında 700 milyon Dolar'a, 1965-1972 yıllarında 2 milyar Dolar'a ve 1972-1976 yıllarında da 17 milyar Dolar'a çıkmıştır. Bu yüzden Abrahamian, İran'ın 1976 yılına dek ABD ve İngiltere'nin silah üretiminin ana müşterisi olmanın yanında Batı teknolojisinin üretebildiği gelişmiş (sophisticated) silahlarının da en büyük alıcısı durumunda olduğunu ifade eder (Abrahamian, 1979: 4). Şah, petrol gelirlerinden gelen kazançlar arttıkça ordu alanına ve sonradan da büyük nükleer altyapı projesine yatırım yapmış ve geniş kitlelerin de yoksulluğunu görmezden gelmiştir.

Şah'ın devlet başkanlığından çok ordu başkomutanlığını önceleyen bu tutumu elbette ki İslam Devrimi'ne giden süreçte geniş kitlelerin desteğinin Humeyni önderliğindeki ulema tarafından alınması için önemli bir kırılma yaratacaktır. Yine ordu ve gizli polis

<sup>230</sup> Fedaiyan-ı İslam hareketine ilişkin "İmam Humeyni Portalı" olarak yayımlanan bir sitede hareketten övgüyle bahsedilmiş ve mücadelesinin İmam Humeyni çizgisi ile örtüştüğü yorumları yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için: Mohebbi, 1381h) Link için: [http://www.imam-khomeini.ir/fa/c202\\_137628/انقلاب\\_اسلامی\\_و\\_فدائیان\\_اسلام/43\\_حضور/ج\\_43#page201](http://www.imam-khomeini.ir/fa/c202_137628/انقلاب_اسلامی_و_فدائیان_اسلام/43_حضور/ج_43#page201). Erişim Tarihi: 10/05/2022

teşkilatı gibi yapılarla büyük bir baskı ortamı da sürdürmüş ve muhalefeti dağıtmaya çalışmıştır. Bu arada MC de yasaklanmış, Dışişleri Bakanı cumhuriyeti savunduğundan idam edilmiş ve Musaddık dâhil birçok kişi hapse atılmıştır<sup>231</sup>. Yine baskının en büyüğünün TUDEH'e yönelik olduğu söylenebilir. Abrahamian'ın aktardığına göre 5 binden fazla TUDEH üyesi tutuklanmış, 40'ı idam edilmiş, 14'ü işkence ile öldürülüp 200'ün üzerinde üyesinin de müebbet hapse çarptırıldığı belirtilmiştir (Abrahamian, 1979: 5). Bundan sonra TUDEH ve MC'nin dağıtıldığı ve daha çok yer atından örgütlendiği görülür. Her ikisinin de örgütsel tabanları dağılmış ve destekçi sosyal katmanlarla (sendikalar, ticaret odaları başta olmak üzere) ilişkileri kopmuştur. Her iki yapıda artan düzeyde çekilme görülürken MC destekçilerinden Mehdi Bâzergân önderliğinde milliyetçilik, modernlik, sekülerlik ve dinî referansı yansıtan İran Özgürlük Hareketi adı altında bir yapı 1961 yılında ortaya çıkmıştır. Abrahamian'a göre bu hareketin temel amacı, İran Şiiliği ile Avrupa sosyalizmini bir araya getirip hem milliyetçi aydınların hem de dinî tandanslıların desteğini almayı sağlamaktır (Abrahamian, 1979: 5)<sup>232</sup>. Bunun da entelektüel anlamdaki karşılığı, o dönemde genç bir düşünür olan Dr. Ali Şeriatî'de tecessüm etmiştir. Kendisi de petrolün millileştirilmesi kampanyasına katılan Şeriatî, İran Özgürlük Hareketi'ne katılmıştır (Abrahamian, 1979: 5)<sup>233</sup>.

Bu arada Üçüncü Dünya Ülkeleri'nde yaşanan gelişmeler İran'da önemli etkilere sahip olmuştur. Bu anlamda, Cemal Abdülnasır'ın Süveyş Kanalı'nı millileştirmesi ve birçok ülkedeki bağımsızlık ve devrim hareketleri İran'daki düşünce dünyası üzerinde etkileri

<sup>231</sup> Musaddık, üç yıllık hapis hayatından sonra 1967 yılındaki vefatına kadar ev hapsinde yaşamıştır.

<sup>232</sup> Nitekim MC'yi ideolojik anlamda da bir araya getirip alternatif bir hareketin yanında bir görüş dünyasının da yaratılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir.

<sup>233</sup> Sorbonne Üniversitesi'nde sosyoloji üzerine çalışan Şeriatî, Fanon başta olmak üzere eserlerinden etkilenerek karşılaştırmalı devrim teorileri üzerine okumalar yapmış ve İran'a döndüğünde bir okul açarak Şii devrimciliği üzerine konuşmalar yapmış, devrimci karakterle emperyalizme karşı millî özgürlük ve yönetici sınıfa karşı kökten toplumsal değişim konularını işlemiştir. Ayrıca şaha karşı başkaldırı da savunduğu ana konulardan biri olmuştur. Abrahamian'a göre her ne kadar Şeriatî Marksizm'den etkilenmişse de İran solundan ayrılan dört yönü vardır: (i) Şiilik, İran kültürünün esasıdır/ruhudur. (ii) Marksizm'i kendi dünya görüşüne göre ideolojik bir tehdit olarak görür. (iii) Tarihin yapısı sınıflar değil peygamberler, İmam Ali ve gelecekteki İran devrim liderleri gibi büyük kahramanlardır. (iv) Ne sosyal demokrasi ne de proletarya diktatörlüğü, aksine dinî düşüncedeki aydınların diktatörlüğü. Defalarca hapse atılıp çıkan Şeriatî, en son 1976 yılında Cezayir Hükümeti'nin İran'dan ricası üzerine serbest bırakılsa da 1977 yılında Avrupa'da SAVAK tarafından suikasta uğramış ve hayatını kaybetmiştir. Abrahamian her ne kadar mevcut krizde (1977 yılından Devrime kadarki süreci kastetmektedir) öldürülse de Şeriatî'nin İran Devrimi'nin ana ideoloğu olarak görülebileceğini belirtmektedir. Yine fikirlerinin de üniversite öğrencileri ve düşük düzeyde kalan ulema arasında yayıldığını belirtmektedir.

görülmüştür. İngiltere'nin petrol endüstrisi yoluyla İran üzerindeki etkisi ve ABD başta olmak üzere Batılı anlayışın İran'da etkili olması ve bunların genel olarak şah rejimi ile uyumlu olması, İran'daki anti-emperyalist dalgayı aynı zamanda şah karşıtı bir çizgiyle beraber güçlendirmiştir. Bu yüzden İran aydınlarında Üçüncü Dünya Ülkeleri'nden etkilenen görüşler, zaten var olan petrolün millileştirilmesi düşüncesinin yanı sıra, başta devrim fikri olmak üzere Şii kimliğin ve kültürün de harmanlandığı bir çizgiye doğru evrilmiştir. Bu da radikal politik bir idealizmin yeni formlarını İran'da şekillendirmiştir<sup>234</sup>. Bu anlamda Şeriatî'nin devrim söylemi de bu süreçten etkilenmiştir. Nitekim Şeriatî'nin görüşleri devrim sürecinde merkezde olmasa da ortaya attığı devrim söyleminin kendisi bir ideolojik payanda vazifesi görmüştür. Bu minvalde İran muhalefeti içerisinde İslami referans ile birlikte devrim söyleminin yayılmasında ve hatta devrimin ideoloğu olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Bu kapsamda, Şeriatî'ye ilişkin ayrıntılı bir araştırma yapan Rahnama, Şeriatî'nin mesajlarının 1960'lar ve 1970'lerde birçok siyasal faaliyetlerde bulunan grupları ve gençleri etkilediğini, onun Marksizm'den etkilenen ve üçüncü dünyacı bir çizgiyle İran milliyetçiliği ve Şii kimliğini buluşturan fikirlerinin güçlü bir fikrî altyapı oluşturduğunu ve özellikle genç İslami siyasal aktivistler üzerinde önemli etkiler bıraktığını söylemiştir (Rahnama, 2000). Sınıf odaklı yaklaşımı ve Marksist ideolojiden mülhem referansları sebebiyle Şeriatî, ulemanın büyük kısmı tarafından hoş karşılanmamış ve hatta İslam'a tehdit görülmüştür. Bu aslında 20. yüzyılın başından başlayarak ulemanın Batılı olarak addettiği veya ondan etkilenmiş her türlü ideolojik çizgiye mesafesinin istikrarlı bir görünümü olarak okunabilir. Öte yandan, 1963'teki Ak Devrim sonrası Şah ile ulema karşı karşıya gelince bu devrim fikri ulema arasında Humeyni'nin önderliğinde gittikçe yaygınlaşacaktı.

Yukarıdaki açıklamalardan görülebileceği üzere 1953 yılında Şah'ın dönüşü ile beraber İran'da baskıcı Şah rejimi tekrar görülmüş ve bu kez devletin tüm kademelerine daha fazla nüfuz edecek bir güçle sürdürülmüştür. Şahın odak noktası radikal olarak gördüğü aydın sınıftan kesimler ile şehirli işçi/çalışan nüfus olmuştur. Abrahamian'a göre 1963 yılındaki Ak Devrim süreci ile birlikte şahın odağı genişlemiş ve ulema ile küçük burjuvazi veya tüccar sınıf olarak da adlandırılabilir ulema ile yakın ilişki ağı

<sup>234</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı bir araştırma için: (Dabashi, 1993).

bulunan (çarşı/bazari) kesimini de kapsamıştır. Özellikle ulema kontrolündeki arazilerin kamulaştırılması ve kadınların oy hakkı konuları önemli olmuştur. Bunlardan sonra ülkedeki altı büyük dinî otoriteden biri olan Ayetullah Humeyni, isyan bayrağını kaldırmaya başlamış ve yapılan bu faaliyetlerle ülkenin emperyalistlere hediye edildiği ve Amerikan askerî danışmanlara da yasal bağımsızlık verildiğini dile getirmiştir (Abrahamian, 1979: 6). Humeyni'nin artık açıktan Şah ile çatışması da zaten bundan sonra olacak ve 1964 yılına gelindiğinde artık Humeyni ile Şah arasında kapanmaz mesafe oluşacaktır. Nitekim Şah'ın ulemaya bu yıl başlattığı operasyon tepkiyle karşılanmış ve Humeyni de "şaha tapınmak yağma demektir" sözleriyle tepki göstermiş ve Kum ve Necef Ulemasının da suskun kalmaması gerektiğini belirterek şaha karşı artık fiili başkaldırıcıyı ortaya koymuştur (Aktaran Ensari, 1386h: 50). Bundan sonra da gerilim gittikçe artacak ve 1970'lere bu atmosferle gidilecektir. Abrahamian, çarşı/bazari kitlesinin destek verdiği kepenk kapatma eylemleri olayları sonucu sadece Tahran'da binlerce kişinin barışçıl gösterilere rağmen askerlerin ateşi sonucu öldürüldüğünü belirtir (Abrahamian, 1979: 6). Bundan böyle şahın küçük burjuvazi veya çarşı/bazari olarak adlandırılabilir sınıfa dönük savaşı başlamış ve Kum medreseleri ile çarşıya sönük SAVAK güçleri üzerinden baskı kurulmuştur. Ayrıca şah rejimi, çarşı/bazari kesimine yönelik geleneksel finansman yollarının önüne geçerek modern bankalar eliyle büyük firmaları finanse ederek küçük ve orta ölçekli işletmeleri adeta çaresiz bırakmıştır<sup>235</sup>.

Tüm bu siyasal gelişmelerin yanında 1970'ler boyunca İran'da dinî ve geleneksel kimliklerin 1970'ler boyunca seküler ve modern kimlikler ile karşıtlığının yükseldiğine ilişkin değerlendirmeler de vardır. Bunlardan biri Bayat, Mısır ile İran'daki İslami aktivizmleri incelediği araştırmasında, 1970'lerin İran'ında seküler ve modern kimliklere karşı dinî ve geleneksel ikili karşıt kimliklerin, 1980'lerin ve 1990'ların Mısır'ından çok daha belirgin olduğunu ortaya koymaktadır (Bayat, 1998: 162). Hatta 1990'ların Türkiyesine benzer ve Mısır'ın zıt şekilde İran toplumu, seküler ve dini hatlar arasında derinden bölündüğünü de ifade eder (Bayat, 1998: 162). 1950'ler ve özellikle 1960'lar boyunca ulemanın sekülerleşme faaliyetlerinden rahatsızlığı ve gittikçe kendi pozisyonunu tehlikede gören yaklaşımı sebebiyle artık İran'daki rejimin Batı'nın

<sup>235</sup> Bunun yanında, özellikle 1973'ten 1977'ye kadar yüksek büyüme rakamlarının yanında gelişen yüksek enflasyon ile İslam Devrimi öncesi küçük burjuva adeta ezilmiştir. Bakınız: (Abrahamian, 1979: 6).

müttefiği ve yozlaşmış olduğu tartışmaları da ulema içerisinde tartışılmıştır (Bayat, 1998: 162). Bu şartlar da Bayat'a göre devleti hedef alan muhalefete ulemanın yönelmesini sağlamıştır<sup>236</sup>.

Şah'ın baskıcı, siyasetin tüm yelpazesinde muhalif her türlü sesi bastıran, alt-orta gelirli grupları görmezden gelen ve dinî sınıfı da 1963'teki Ak Devrim ile beraber karşısına alan tavır sebebiyle 1977 yılında artık hoşnutsuzluk seviyesi yavaş yavaş gelişecek toplumsal olaylara dönüşmüştür. Abrahamian'a göre muhalefette "toplumsal adalet" söylemi ile Ayetullah Humeyni figürü öne çıksa da şaha karşı muhalefette beş belirgin eğilimi de ifade eder (Abrahamian, 1979: 6): Birincisi, Ayetullah Şirazi ve Ayetullah Şeriatmedari liderliğinde dindar muhafazakârlar olmuştur. Ulemanın üst düzey isimleri ve orta gelirli çarşı/bazari sınıfından destek alan bu grup, küllî bir siyasal devrim ile şahlığı ortadan kaldırmak istemiştir. Öte yandan köklü toplumsal dönüşüm ve devrim arzuları yoktu. Zira böyle bir radikal değişimin askerî darbeleri beraberinde getireceği düşünülüyordu. İkincisi, dindar radikaller olarak ifade edilen İran Özgürlük Hareketi Bâzergân'dan çok Ali Şeriatî'den etkilen ve radikal toplumsal dönüşümler isteyen genç bir gruptu. Humeyni'nin -Şeriatî'nin ismi zikredilmese de- devrim söylemi sonradan bu grubu etkilemiş ve genç radikallerden Humeyni'ye ilgi artmıştır. Üçüncüsü, dindar reaksiyonerler olup bu grup teknoloji de dâhil olmak üzere Batı'ya ait her şeyin toplu reddini savunan bir grup olmuştur. Onlar şeriatın İslam'ın ilk dönemleri ile aynı şekilde uygulanması gerektiğini savunmuştur. İslam Devrimi süreci ile birlikte yeni oluşacak yapıya eklemlenmiş ve etkili de olmuştur. Dördüncüsü, MC önderliğindeki ve modern bir anayasayı savunan seküler reformcular olmuştur. Bu grup daha çok maaşlı, profesyonel mesleki birliklerde çalışanlar olup esasen Barolar, Yazarlar Birliği, Mühendisler Odaları, Profesörler Birliği, Öğretmeler Birliği, Memurlar Birlikleri gibi yapılarda yer alanlarca desteklenmiştir. Seküler reformcular, şah sonrası esasen seküler bir cumhuriyet isteyip bu mümkün olmazsa da saf bir İslam Cumhuriyeti yerine demokratik bir İslam Cumhuriyeti'ni savunmuştur. 1952-1953 dönemindeki ulema ile yaşanabilecek sorunları hatırlayan bu grup dogmatik dindar devlet söylemini kullanılmasına karşı olduklarını belirtmiştir. Öyle ki bu gruptan özellikle sosyalist

<sup>236</sup> Bayat'a göre bu dönemde İran'daki bu gelişmelerin Mısır'dakine nazaran en büyük farklılığı, siyasal İslam'ın yükselişine rağmen geniş kitlelerin hala el-Ezher'i takip etmesidir. Bayat, bu anlamda el-Ezher'in ortodoksluğu temsil ettiğini ve 1990'larda da genç modern Mısırlıların geleneksel İslam'ı takip etmekten çekinmediğini belirtmektedir (Bayat, 1998: 162).

tandanslıların bazıları, “yeni bir dogmatik teokrasi için askerî otokrasi”yle mücadele yoluyla canlarını riske etmek istemediklerini belirtmiştir (Abrahamian, 1979: 6-8).

Muhalefet cephesi incelendiğinde çeşitli grupların olduğu söylenebilir. Bu anlamda Halkın Mücahitleri Örgütü ve bir sonraki paragrafta zikredilecek çeşitli yapıların olduğu görülür. Halkın Mücahitleri Örgütü incelendiğinde İran Özgürlük Hareketi’nin üyesi olan Muhammed Hanifünejad, Said Muhsin ve Abdürıza Nikobin gibi üniversite gençleri tarafından kurulmuştur. Kısa bir süre içerisinde Asker Bedizadegân, Ali Bekri, Ali Rıza Meşkinfam, Nasır Sadık, Ali Mehindust ve Hüseyin Ruhani isimler bu harekete katılmıştır. Örgüt, o dönemde İran’da gelişen konjonktüre uygun olarak hem dini görünümü hem de Marksist yönü güçlü olan bir örgüt olmuştur. Halkın Mücahitleri Örgütü Marksizm’i bir mücadele yolu olarak görmüş ve Lenin, Che Guevara gibi isimler bu hareketin anlayışında önemli etkiler bırakmıştır. Örgüte yönelik ağır baskılar ve bazı üyelerinin de idam edilmesi sonrası Halkın Mücahitleri bir dizi suikast girişimine girse de SAVAK tarafından öldürülme ve tutuklanmalara maruz kalmış ve süreç içerisinde pasifize edilmiştir. Halkın Mücahitleri örgütü 1975 yılında Marksizm’i resmen ideoloji olarak kabul etmiş ve İran Uleması tarafından hoş görülmemiştir. Bu dönemde hapisanedeki Marksistlerin necis olduğuna dair fetvaların olduğu aktarılmış ve bu yüzden hapisanelerde de dâhil olmak üzere ulema ile Halkın Mücahitleri Örgütü arasında bir mesafe oluşmuştur (Yahseni, 1389h: 123-125).

Son olarak kitlesel desteği görece az Fedayi, TUDEH Partisi, Devrimci TUDEH, Marksist Leninist Örgüt ve daha birçok alt bileşenden oluşan üniversite öğrencileri, petrol işçileri, gazete çalışanları ve Tahran’daki modern işletmelerde çalışan işçilerden müteşekkil seküler radikaller ifade edilebilir. Her ne kadar bu grup şaha karşı tamamen devrimi savunsa da bunun ulema kontrolüne geçmesine karşıydılar. Ocak 1979’daki işçilerden ve öğrencilerden oluşan yaklaşık 30.000 kişilik yürüyüş gerçekleştiren bu grup Humeyni posterleri ile “eşitlik”, “demokrasi” ve “bir işçi hükümeti” pankartları taşımıştır. Yine Fedayi grubu, halk devriminin herhangi bir grup tarafından tekelleştirilmemesi gerektiğine ilişkin bir beyanat yayımlamıştır (Abrahamian, 1979: 6-8).

Tüm bu gruplar arasından özellikle Humeyni önderliği başta olmak üzere dinî sınıf veya ulema olarak adlandırılabilen kitlenin neden muhalefetteki belirgin aktör olduğuna

dair Abrahamian dört sebep belirtmektedir (Abrahamian, 1979: 8): İlk olarak, dinî gruplar başta çarşı/bazari nüfusu olmak üzere kenar mahallelerdeki yoksullar ve hatta sanayi proletaryası üzerinde belirgin bir mobilizasyon sağlamıştır. Bunun da birçok sebebi olup rejimin ulema dışındaki<sup>237</sup> muhalefeti adeta sindirmesi; buna karşın esnaf (çarşı/bazari) loncaları, ulema sohbetleri ve yerel camilerdeki faaliyetlere izin vermesi en önemli etken olarak zikredilebilir. Zira 1977'ye gelene dek devletin faaliyet anlamında baskısının dışında kalan tek kurum, dinî kurumlar olmuştur. Bu yüzden devlete karşı muhalefetin camilerde toplanması şaşırtıcı olmamıştır. İkinci olarak dinî ihyacı hareketler ülke genelinde yayılmaya başlamış olup bu hareketler özellikle alt-orta sınıf, aydın gençlik ile şehirlerin kenar mahallelerindeki kitlelerde etkili olmuştur. Burada bilhassa Ali Şeriatî'nin rejim ve Batı'ya yakın orta-üst sınıf karşıtı söylemleri önemli bir mobilize kaynağı olmuştur. Üçüncü olarak SSCB ve Çin'in şah ile iyi ilişkileri sebebiyle Marksist solun dış desteğinin İran içerisinde sınırlanmasıdır. Dördüncü ve son olarak toplumun (yine Abrahamian'ın ifadesiyle) alt katmanındaki ulema (lower clergy) ve Şeriatî taraftarları (rejim kontrolündeki devletin iflası için) işçi sınıfının daha yüksek ücretler alması adına işçi sınıfına önemli destekler vermesi ve onları grevler için cesaretlendirmesidir (Abrahamian, 1979: 8). Tüm bu sebepler dikkate alındığında muhalefetin sürükleyici gücünün ulema olması ve sonrasındaki sürecin de yine ulema ağırlıklı bir yönde şekillenmesi sürpriz olmamıştır.

İİD'ye dek İran'da eğitim geniş kitlelere ulaştırılıp yine geniş kitlelerin şehirlileştirilmesi adına Rıza Şah döneminde birçok atılım olsa da Muhammed Rıza Şah döneminde Ak Devrim olarak adlandırılan 1963 yılındaki kararlar, yukarıda anlatıldığı üzere, bu süreçte siyasi, iktisadi ve toplumsal yapıda geniş yankılar uyandırmıştır. Toplumun modernleştirilip şehirlileştirilmesi projesi şahın istediği seviyede başarıya ulaşamamış ve aşağıda ifade edileceği üzere İslam Devrimi'ne giden yol açılmıştır. Zira 1979 yılına kadar İran toplumunda okuryazarlık oranının henüz %50'lere geldiği görülmektedir (Elmi, 2009)<sup>238</sup>. Şahın hedeflediği şehirlileştirme hamlelerinin de aslında İslam Devrimi ile birlikte başarıya ulaştığı söylenebilir. Eğitimin yaygınlaşması, şehirli kitlenin artması, geniş ulaşım ağlarının oluşması, doğum oranlarının düşmesi gibi konular bu dönemde söz konusu olmuştur (Roy-Khosbokhavar, 2013: 92-93). Tabii,

<sup>237</sup> Yukarıda anlatıldığı üzere özellikle TUDEH Partisi ve MC ile beraberindeki seküler muhalefeti.

<sup>238</sup> Link için: <https://www.mei.edu/publications/educational-attainment-iran>. Erişim Tarihi: 27/04/2022

Şah'ın istediği modern-seküler yapıda değil, dinî eksenli devrimci bir yapıda şehirlileşme olmuştur.

### 4.3. YENİ BİR BAŞLANGIÇ: İSLAM DEVRİMİ VE DİNİ-GELENEKSEL YAPIDAN DEVRİMCİ DİNSEL YAPIYA

#### 4.3.1. Velayet-i Fakih Kurumu ve Ulemanın Hüküm Alanının Perçinlenmesi

Humeyni, 1970 yılında İslami bir yönetimin nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerini derlemiştir. Ona göre İslam monarşiye karşıdır ve ulemanın İslam kanunları temelli kurulan bir devlet idaresini yönetmek için ilahi bir misyonu vardır. Humeyni, idarenin ulema eliyle ancak adil, dindar ve ehliyetli biri tarafından yapılması gerektiğini düşünmüş olup bunun gerçekleştirilmesinin yolu olarak Velayet-i Fakih kurumunu görmüştür<sup>239</sup>. Bunun da temeli “Ulu'l-Emr” olarak ulema dışında hiç kimsenin meşru olamayacağına dair Şii doktrinidir. Sünni “itaat” doktrininden farklı olarak<sup>240</sup> İmamlar (veya onların vekâletini yürütenler) dışındaki bütün yönetimler gayrimeşru sayılmıştır. Şii Ulema'da bu nedenle uzun yüzyıllar siyasal alana doğrudan katılım olmamış ve kıyam esaslı bir yaklaşım ancak Humeyni'nin Velayet-i Fakih kurumunu bir teori olarak ortaya koymasıyla mümkün olmuştur. Böylece artık Şia İmamet yaklaşımında hükümet etmenin İmamlar adına hareket edecek merciin hakkı olduğuna dair bir yaklaşım belirmeye başlamıştır. Yani Humeyni ile beraber İmamlara vekâlet etme hakkı müçtehit ulemaya tanınmıştır.

İslam Devrimi ile siyasal anlamda dinî-devlet başkanlığı olan ve İİC en kilit kurum olan Velayet-i Fakih kurumunun kökenini incelemek, İran'da ÇİSH'lerin de günümüze doğru nasıl dönüştüğüne dair önemli bilgi verecektir. Bakıldığında Velayet-i Fakih kurumunun bugünkü şekline doğru anlaşılmaya başlanması ve yorumlanması, 18. yüzyılın sonuna tekabül etmektedir. On İkinci İmam'ın gaybetine ilişkin tartışmaların

<sup>239</sup> Aktaran: (Milani, 1992: 175-190).

<sup>240</sup> Sünni Ulema arasında emirsiz/yöneticisiz bir gecenin bile (60 yıl ile 1000 yıl arası farklı kullanımlar olsa da) uzun yıllar süren zulümden daha kötü olacağına dair önemli bir algı veya yaklaşım vardır. Ayrıca halife/imam/sultan olacak kişiye dair irsî bir yaklaşım da yoktur. Örneğin İbn-i Teymiyye ve Maverdi gibi bilinen isimlere bakıldığında Şii doktrinden farklı olarak irsî bir imamet konusuna değinmez, hatta İbn-i Teymiyye'nin imam/halife/sultan vs. unvan ve isimlendirmelerle bile ilgilenmekten çok genel niteliklere dair bir yaklaşımı olduğu görülür. Bu kriterler de İslami bir yöneticide bulunması gereken kriterler şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için: (İbn-i Teymiyye, 2001; İbn-i Teymiyye 2011; Maverdi, 1994).



18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında İsnâaşeriyye Şiası'nda (özellikle de Lübnan ve Irak'ta) sıklıkla tartışılmıştır. Bu anlamda fikhî ve itikadî meselelerin yorumlanmasında yaklaşım farklılıkları sebebiyle önemli tartışmalar yaşanmıştır. O dönemde İran'daki görece siyasal boşluk ve ulemanın yetkileri konusundaki uyuşmazlıklar iki ana ekol ekseninde tartışma çıkarttırmıştır. Bunlar: Ahbariler ve Usuliler idi.

Ahbariler ekolüne mensuplar Kur'an, hadisler ve imamların öğretilerinin, müçtehitler olmaksızın anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Onlara göre, müçtehitlerin rolünün tahdit edilmesi gerekmektedir (Djalili-Kellner, 2011: 37). Ahbari ekol, fikhın akla dayanan yöntemini (aklî tarz-ı amel) kabul etmemiş, dinî her bir hükmün, peygamber ve imamlardan nakledilen hadislerle desteklenmesi gerektiğini savunmuştur. Bundan ötürü Ahbari yani Nakilci ekolü biçiminde adlandırılmıştır (Tarik, 2014: 251). Ahbarilerin savunduğu görüşün zıddı yönde görüş ortaya koyan Usuliler, fikhın rasyonel metodu savunarak yeni meseleler karşısında içtihatla bulunmak gerektiğini savunmuştur (Tarik, 2014: 251). Usuliler, ilim ve tecrübeleriyle dinî yasaları ve temel kuralları "çıkarsamak" ile görevli müçtehitlerin rolüne büyük önem atfetmiştir. Usulilere göre dinî otorite merkezîlikten kurtulmalıydı<sup>241</sup>. İslam Cemaati'nin müçtehitler ve mukallitler biçiminde ikiye ayrıldığını savunan Usuliler, 19. yüzyılın başından itibaren İran'daki dinî sınıfa (Ruhanî) mutlak bir şekilde hâkim olmuştur. Elbette ki bunun sonucu da ulemanın daha fazla güç kazanması olmuştur (Djalili-Kellner, 2011: 37).

Şia tarihinde ilk defa, Necefli bir müçtehit olan Cafer Kâşifü'l Gita (1743-1812), ilk Rus-İran savaşında çarın ordularına karşı cihadın sürdürülmesine izin vermiş; müteakiben Molla Ahmet Naraki (1771-1829) hükümdarın halk üzerinde ve ulemanın da hükümdar üzerinde otoritesi formülünü ortaya atmıştır<sup>242</sup>. Kendisi içtihadı

<sup>241</sup> İslam Devrimi ile birlikte Velayet-i Fakih olan dinî lider için durumun geçerli olup olmadığı şüphe götürür.

<sup>242</sup> Ayetullah Molla Ahmed Neraki'nin "Evâid-ul Eyyam" adlı eserinde benzerlerine oranla velayet meselesine daha ayrıntılı bir şekilde girilmiştir. Neraki bu eserinde, çeşitli rivayetlerden de faydalanarak "Gaybet Dönemi"nde fakihin iki meselede velayet hakkının bulunduğunu belirtmektedir:

1- Şer'an istisna olabilecek bazı noktalar dışında, Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarının yetki ve velayet taşıdıkları bütün hususlarda.

2- İnsanların din ve dünyasıyla ilgili bütün hususlarda.

Neraki, bu iki hususu vurguladıktan sonra fakihlerin velayet hakkıyla ilgili on noktayı örneklemektedir. Esasen fetva verme, ilahi hududu -hadleri- icra; yetimler, mecnunlar ve kayıpların mallarını koruma, masum imamların malında tasarruf... vb.'yi saymakta ve ilgili ayetler, rivayetler ve fikhî istidlallere

dolayısıyla fakihlere tanınan iktidarı tanımlamak maksadıyla Velayet-i Fakih kavramsallaştırmasını yapmıştır. Öte yandan kavramın dönemselleştirilmesine bakıldığında *velayet (otorite)* mefhumunun bazı hukuki meselelerde kullanımı söz konusu olmuşken siyasi iktidarı kapsamadığına dair yaygın görüş vardır. Yine o dönemde Neraki'nin bir Müridi olan Murteza Ensari (1781-1864), ulemanın müdahale alanını genişleterek müminler için cevapsız kalan sorunları çözme imkânının da ulemaya tanınması gerektiğini ifade etmiştir. Bu görüşler ve kavramsallaştırmalar, Şiiiler için ilkesel olarak eşitleri arasında en bilgili müçtehit olan Merc-i Taklid'in (taklit kaynağı, taklid mercî) gelişmesine imkân vermiştir. Bunun sonucu olarak da *merceyyat* kurumu güçlenmiştir. *Merceyyat* kurumunun etkileri o dönem için büyük oranda, Osmanlı Irakı olarak ifade edilen Necef ve Kerbela bölgelerinde belirginleşmiştir (Djalili-Kellner, 2011: 37-38)<sup>243</sup>.

Usulilerin güçlenişi Şii kimliğini ve Şii Ulema'yı eskisiyle mukayese edilemeyecek düzeyde siyasi alana sürüklemiştir. Bu durumun sonucu olarak 19. yüzyıldan itibaren Ruhanî sınıf (yani ulema sınıfı) İran'ın vazgeçilmez bir aktörü olarak siyasal, iktisadi ve toplumsal alanda artan düzeyde varlığını göstermiştir. Öyle ki ulema sınıfı, doğumdan ölüme dek hayatın her alanında insanlarla iç içe olmuş, uyuşmazlıkları şer'î hukuka göre çözmek, nikâh kıymak ve eğitimi yönetmek gibi fonksiyonları sayesinde güç alanını, yeni yetki yorumları ile beraber genişletmiştir. İlaveten çarşı sınıfı ile güçlü bağlar geliştirdiğinden ticaret kesimi de ulemanın etkisinde kalmıştır. Ulema sınıfına mensup kişilerin şahsî servetleri, vakıf mallarının gelirleri, dinî vergiler (hums ve zekât) ve yargılama faaliyetlerinden elde edilen gelirlerle ulemanın malî bağımsızlığı gözle görülür olmuştur (Djalili-Kellner, 2011: 38).

---

bilhassa önem vererek meseleyi etraflıca incelemektedir. Ayrıntılı bilgi için: (Neraki, y.y. içinde Humeyni, y.y. : 3-12) Şu linkten de erişilebilir: [http://fa.ankara.icro.ir/uploads/islamic\\_government.pdf](http://fa.ankara.icro.ir/uploads/islamic_government.pdf) .Erişim Tarihi: 10.10.2020 .

Neraki, bu noktalardan incelendiğinde onun velayet-i fakih aslının, devleti de kapsamına aldığı görülür; öte yandan, o meseleyi sırf bu açıdan ele alıp devletle sınırlı tutmuş ve devlet meselesini bilhassa vurgulamış değildir (Humeyni, y.y.: 6-7).

<sup>243</sup> Öte yandan şunu belirtmek gerekir ki Humeyni'ye kadar Velayet-i Fakih kavramının devlet, siyaset ve toplumun her katmanını kapsadığına dair sistematik bir yorum getirilmemiştir. Bu yüzden, devrim hareketi için Humeyni'nin Velayet-i Fakih kitabında yer alan görüşlerinin yaygınlaşması beraberinde tam anlamıyla organize bir fikir ve hareket yapısına dönüştüğü söylenebilir.

Şii İsnâaşeriyye anlayışına göre, On İkinci İmam Mehdi'nin kaybolmasıyla devlet yönetimine ilişkin bir boşluğun doğduğuna inanılır. İsnâaşeriyye anlayışında Gaybet-i Kübra<sup>244</sup> kavramı kullanılmakta olup İslam toplumunun yöneticisiz kalmasını ifade eder. İsnâaşeriyye anlayışında sıklıkla tartışılan bu konu hakkında Humeyni, Gaybet-i Suğra'dan sonraki durum için Allah'ın hükmünün yalnızca 200 yıl ile sınırlandırılmayacağını, *Hz. Mehdi tekrar yeryüzüne gelene kadar* İslam Devleti'nin malî, idari, sosyal, askerî ve dinî konulardaki hukuk kurallarının kimce ve nasıl belirleneceğine ilişkin değerlendirme yapmıştır. Humeyni'ye göre, İslam toplumunun meselelerini çözebilecek tek kişi ve kurum İslam Devleti'nin başındaki yönetimdir. Bu yönetim de Gaybet-i Suğra'yı takiben fukaha yönetimi olmalıdır. Monarşi veya demokrasi olan yönetimler batıl ve gayrimeşru yönetimlerdir. Fukaha, İslam şeriatı gereği On İkinci İmam'ın yetkilerini devlet yönetimi içinde kullanabilir<sup>245</sup>. Humeyni'ye göre bir devletin İslami olabilmesinin yolu da fukaha/ulema eliyle Gaybet-i Suğra'dan sonra On İkinci İmam'ın yetkileriyle ve onun yolunda idare edilerek mümkün olabilirdi. Bunun da tek yolu Velayet-i Fakih'e tabi olup o şekilde yönetilmektir. Humeyni, Veliyyü'l-Emr<sup>246</sup> ve İsmet<sup>247</sup> olan masum imamların velayeti peygamberden devraldıklarını, gaybet döneminde de adil fukahaya velayetin geçtiğini, Velayet-i Fakih idaresinin de dinî-dünyevi tüm yetkilere sahip olması gerektiğini savunur (Humeyni, y.y.).

Humeyni ilk dönemlerde (19. yüzyılda), önceki cümlelerle ifade edildiği üzere, siyasi alanı kapsamayan kuramı dönüştürerek yaklaşık yüz elli yıl sonra İslam Cumhuriyeti doktrininin temelini oluşturmak için Velayet-i Fakih/Merci-i Taklid kavramını kullanmıştır. Böylece günümüze kadar gelinen süreçte İran İslam Cumhuriyeti'nin en kilit kurumu Velayet-i Fakih kurumu teorik olarak ortaya atılmıştır.

<sup>244</sup> Gaybet-i Suğra kelime anlamı olarak "Küçük Gaybet" veya "Küçük Gizlilik" demek olup Hicri 260-329 tarihlerini tarif etmek için kullanılır. Gaybet-i Suğra'da İmamlar ile irtibat tamamen kesilmemiş ve "özel naipler" olarak bilinen ve İmam ile takipçiler arasında irtibatı kuran kişiler üzerinden İmam ile Şii toplumun irtibatı sağladığına inanılmaktadır. Gaybet-i Suğra'dan sonra son İmam Mehdi'nin zuhur edeceği döneme kadarki süre için de "Gaybet-i Kübra" ifadesi kullanılmıştır.

<sup>245</sup> Takiyye döneminin sonlanması da denebilir.

<sup>246</sup> Veliyyü'l-Emr: Şii İsnâaşereyn anlayışında On İki İmam'a verilen isimdir. İslami yöneticiler olarak sadece İmamlar kabul edilir, diğer yöneticiler, bunlara karşı gayrimeşru şekilde iktidarı ele geçirenlerdir.

<sup>247</sup> İsmet bir sıfat olup bu sığata sahip olan kişiler masum olarak kabul edilir.

Merci-i taklid kavramı İmamiyye Şiası tarafından 18. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenen ve usulî fıkıh ekolünce içtihat derecesine sahip yetkin âlime verilen unvandır. Şia (İmamiyye usulî) anlayışında sıradan bir mümin (âmmi) fûru-i fıkıh ve dinin teferruatlı ahkâmına ilişkin özellikle de yeni ortaya çıkan veya şüpheli durumlarda bu unvana sahip kişileri takip etmek ve ona danışmak zorundadır. Merci-i Taklid vasfı kritik bir vasıf olduğundan, o merciîye gelecek kişiler için de özel kriterler belirlenmiştir (Algar, 2004: 172).

Merci-i Taklid'in meşruiyetine ilişkin hem aklî hem de naklî deliller öne sürülmüş olup bu anlamda Şeyh Muhammed Kazım Tabâtabâi Yazdî (ö. 1919) döneminden itibaren namaz dahil bütün ibadetlerin ancak bir müçtehidle taklitle mümkün olabileceği görüşü savunulmuştur. Algar'ın aktarımıyla müçtehidin merci makamını gösterir zâhirî bir işaretin "ayetullah" unvanına eklenen "uzma" (en üstün) sıfatı olduğu kabul edilir (Algar, 2004: 172). Merci-i Taklid görevi yapabilmek için bir müçtehitte olması gereken bu kriterlere bakıldığında erkek olmak, bulûğ, akıl, iman (Şii İmamî olmak), taharet-i mevlid (yani nesebi sahih olmak) ve adalet (farzları yerine getirip haramdan sakınmak) şartları vardır. Aynı zamanda bu vasıflara sahip birden fazla müçtehit olması durumunda mukallidin bunlardan en âlim olanı seçmesi gerekir. Tüm bu teorik faktörler yanında pratik faktörlerin de aynı şekilde etkili olduğu söylenebilir. Özellikle etnik ve bölgesel faktörler, siyasi ve ekonomik çıkarların müçtehitlerin Merci-i Taklid olarak takip edilmesini etkilemektedir. Yine müçtehitlerin zaman içerisinde değişiklik yapabileceği de dikkate alınarak mukallitlerin Merce-i Taklid olarak kabul ettikleri kişilerin fetvalarındaki değişiklikleri de takip etmesi gerektiğinden etkileşim yüksek olmaktadır. Özellikle Merci-i Taklid siyasi konulara ilişkin hüküm vermesi gerektiğinde bu durum kendisine aynı zamanda büyük bir siyasi nüfuz alanı vermektedir. Bu aynı zamanda siyasete müdahale alanı da oluşturmaktadır (Algar, 2004: 172-173). Buna örnek verilirse Molla Ali Kanî'nin fetvası 1889'da Reuter imtiyazının, Hasan eş-Şirazî'nin fetvası 1891'de bir İngiliz şirkete verilmiş tütün hasat ve satış tekelinin iptal edilmesine sebep olmuştur (Algar, 2004: 173). Bu yüzden salt teorik bağlamın dışında da müçtehit ve mukallit ilişkisinin gündelik hayat yanında siyasi ve iktisadi bağlamlarını dikkate almak gerekir.

1946 yılına gelindiğinde Ayetullah Burûcirdî'nin 1961 yılına kadar süren Merc-i Taklid-i Mutlak görevi dikkat çekmiş ve İran'da en üstün dini otorite olarak görünmüştür. Öte yandan, kendisinden siyasi konulara daha fazla rehberlik etmesi beklenen bir kişi olmuştur. Ayetullah Burûcirdî'nin vefatından sonra kendisinin yerine olacak şekilde o merciiye uygun bir kişi seçilememiştir. Bu dönemde ulema arasında ikili bir yaklaşımın olduğu belirtilir. Bir tarafta Ayetullah Burûcirdî gibi siyaset dışı tutumun sürdürülmesini savunan muhafazakâr ulema ile İslam adaletinin hâkim kılınmasını savunan daha radikal ulema kendisini göstermiştir. Bundan ötürü 1962'de merciiyet müessesinin ve işlevinin gözden geçirilmesi tartışması başlamıştır. Algar'ın aktardığına göre bu konuda "Bahsî der Bâre-i Merc-i'yyet ve Rûhaniyyet" (Türkçe olarak "Merciiyet ve Ruhaniyyet Hakkında Bir Bahis/Konuşma" şeklinde tercüme edilebilir) adlı eserde Mehdi Bâzergân'ın siyasi bilincin, kültürel ve bilimsel karmaşanın arttığı bir çağda Merc-i Taklid'in rolünü tartışmaya açtığı ve Âyetullah Seyyid Mahmûd Tâlekânî ve Seyyid Murtazâ Cezâirî gibi isimlerin de Merc-i Taklid'e ilişkin yeni sayılabilecek görüşleri öne sürdüğü belirtilmiş; hatta aynı eserde Merc-i Taklid-i Mutlak fikrinin terk edilip her müçtehidin belli uzmanlık alanlarında taklit edilmesinin önerildiği ifade edilmiştir (Algar, 2004: 173-174). Öte yandan, yine Algar'ın aktardığına göre, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî bu eserde (ss. 71-100) deneme kabilinden de olsa önde gelen fakihin geniş kapsamlı siyasi otoritesini (Velâyet-i Fakih) ima etmiş ve bu düşünce 17 yıl sonra kurulacak olan İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasal temelini teşkil edecek en temel kurum olacaktı (Algar, 2004: 174). Zira 1963'ten İİD'e kadar gelen süreçte Humeynî Velayet-i Fakih terimini siyasi ıslahat ve devlet yönetimini fakihin yetki alanı içine alacak şekilde yeniden yorumlayarak İİC'nin anayasal temeli haline getirmiştir (Algar, 2004: 174).

İslam Cumhuriyeti'ne doğru gelinirken, İran'daki ulema sınıfı, Merc-i Taklid ekseninde büyük güç elde ettikten sonra, Humeyni önderliğinde temelini bu kurum etrafında oluşan yapılara bina etmiştir. Bu kurumun oluşmasında da Merc-i Taklid kavramı önemli bir etken olmuştur. Dinî meşruiyet ve hürriyetin bir arada kesiştiği ve çakıştığı, bir nevi de rekabet ettiği bir alanda, Velayet-i Fakih kavramının lafzı ve ruhu gereği çakışma ve rekabet durumunda son söz elbette ki dinî otoritenin-Merc-i Taklid'in- olacaktır. Zira devrimle birlikte dinî lidere verilen yetkiler diğer anayasal

kurumların yetkileri ve konumlanması göz önüne alındığında dinî kurum ve kurallar üstün gelmektedir.

#### 4.3.2. Geleneksel Olmayan Dinî Yönetim: İslam Devrimi

Şah karşıtı protesto ve olayların, Ak Devrim’den itibaren başladığı bir gerçekse de 1978 yılının kırılma yılı olduğu söylenebilir. Öyle ki bundan sonra protestoların İslami, sosyalist, liberal ve diğer baskı gören gruplar kimliğinin yanında özellikle Humeyni liderliği sebebiyle daha fazla İslami kimliğe dönüştüğü ifade edilebilir. Devrim sürecine giden olayların fitilini, resmi bir gazetenin Humeyni hakkında yalan bir haber yayınlaması ateşlemiştir. Ocak 1978’de Kum kentinde öğrenciler ve çarşı esnafı; haberi ve Şah rejimini protesto etmek için sokağa dökülmüş, şah yönetiminin de buna cevabı sert olmuş ve pek çok öğrenci öldürülmüştür. Bundan sonra ölümleri takip eden (her) kırkıncı günde anma toplantıları yoluyla sürekli bir İslami muhalefet ağı sergilenmiştir. Önemli Ayetullah ve muhalefet önderleri, kırkıncı günde camilerde toplanma çağrısı yapmış ve böylece protestoları yönetme ve yönlendirme yetkisi zımnen din adamlarına geçmiştir (Cleveland, 2015: 472). 18 Şubat 1978’de Kum protestosu esnasında ölenlerin kırkıncı günü anmasında ülke çapında protesto gerçekleşmiş, bu protestolar Tebriz’de şiddete dönüşmüş ve tanklarla yapılan müdahalelerde 100’den fazla kişi hayatını kaybetmiştir. Bundan sonra her kırk günde bir bu anmalar ve müdahaleler tekrar etmiş ve bu durum İslam Devrimi’ne doğru giden süreci hem hızlandırmış ve hem de devrimin İslami tonunu arttırmıştır.

Kitlesel protestolar arasında İran’da ekonomik çalkantı da başlamıştır. Şah rejiminin petrol gelirlerini düzenli dağıtmayıp kendisine yakın burjuvaziyle paylaşmayı sürdürmeye çalışması ile kemer sıkma politikaları sonrasında alt ekonomik gruplara mensup genç kesimdeki işsizlik oranı artmış ve bu da kitlesel protestolara gerekli insan tedarikini kolaylaştırmıştır. Yukarıda da açıklandığı üzere bu durum toplumun alt-orta gelirli grupları Şah’a karşı muhalefete itmiş ve ulemanın da etkinliğini arttırmıştır.

Şah yönetiminin artık İran’ın geleceğinde yerinin sarsıldığını gösteren en önemli olaylardan biri 8 Eylül 1978 tarihinde “Kara Cuma” olarak adlandırılan gündür. Bu tarihte Tahran’da birçok kesimden gelen protestoculara tanklar ve helikopterle müdahale edilmiş ve yüzlerce kişi hayatını kaybetmiştir. Böylece “Kara Cuma, şah ile

halkın arasında bir kan denizi oluşturmuştur” (Abrahamian, 1982: 516). Bundan sonra petrol rafinerileri ve petrol kuyularında çalışanların grevi de kendini göstermiş ve 1978 yılı bitmeden İran ekonomisi de krize sürüklenmiştir.

1978 yılı aralık ayı, Hz. Hüseyin anmalarının da olduğu Muharrem ayına denk gelmiştir. Protestocular bu kez üzerlerine kefenler giyerek İmamlar gibi ölüme hazır olduklarını göstermiştir. Şah rejiminin tepkisi yine sert olmuş ve Muharrem ayının ilk üç gününde yaklaşık 700 kişi hayatını kaybetmiştir. Bunun üzerine yaklaşık 2 milyon kişi protesto amaçlı Tahran’da yürüyüş yapmıştır. Bu olayları takiben ordu içinde bölünmeler görülmüş ve bir kısmı da muhalefete katılmıştır. Tüm bu gelişmeler karşısında kanser hastası olan Muhammed Rıza Şah, 16 Ocak 1979 tarihinde uzun bir tatile çıkacağını söyleyerek İran’dan ayrılmıştır<sup>248</sup>. Şah’ın ayrılışını takiben Humeyni Fransa’dan 1 Şubat 1979 tarihinde zafer gösterileri eşliğinde Tahran’a dönmüştür (Cleveland, 2015: 474-475).

Şah’a karşı isyanın en büyük parçası İslami kesimler olsa da siyasal yelpazenin farklı kanatlarından da katılım olduğu yukarıda da belirtilmiştir. Bunun yanında dinî gruplar arasında da Ayetullahların güç çekişmesi olduğunu belirtmek gerekir. Bu yüzden şahın ayrılışından sonra kimin iktidar olacağı sorusu olsa da bu sorunun cevabı o dönemde de neredeyse belliydi: Humeyni. Daha sonra başbakanlık da yapacak da Bâzergân’ın arabuluculuğunda ılımlı ve reformcu bir anlayış ile dinî merkezli bir anlayış arasındaki mücadelede bir orta yol arayışı olsa da bu mücadelede Humeyni’nin tercih ettiği dinî merkezli anlayış üstün çıkmıştır.

Humeyni 1 Şubat 1979 tarihinde İran’a döndükten hemen sonra kendisini karşılayan geniş kitlelere bir konuşma yapmıştır. Bu konuşması, İran’ın geleceğindeki sürecin nasıl olacağını da mesajını içermiştir. Humeyni, konuşmasında olaylarda hayatını kaybedenlere baş sağlığı diledikten sonra Pehlevi Hanedanı’nın baba ve oğlunun gayrimeşru bir şekilde kral olduklarını ve atadıkları meclis, hükümet ve bakanlar kurulunun gayrimeşru olduğunu ve istifa etmemeleri durumunda da bu kişilerin suçlu olarak mahkemede yargılanacaklarını belirtmiştir. Humeyni devamında yeni bir devlet idaresi ve hükümet atadığını, bunu da İran milletinin yardımı ve desteği ile yaptığını;

<sup>248</sup> 1 yıl sonra kendisi Mısır’da hayatını kaybetmiştir.

zira İran milletinin kendisini (meşru) kabul ettiğini ve seçtiğini söylemiştir (Youtube, 2012)<sup>249</sup>. Bu konuşmayla beraber Humeyni, şah dönemi kurumlarının tamamını feshettiğini ve yeni bir dönem açtığını belirtmiştir.

Humeyni'nin dönüşü ile beraber devrimin İslami tonu güçlenmiş ancak henüz mücadele sahasındaki grupların çekişmesi bitmemiştir. İran'da 1982'ye kadar aşırı soldan sağ fraksiyonlara kadar farklı güç merkezlerinin çekişmesi devam etmiş ve rejim kurumlarının bu tarihte yerleşmeye başladığı görülmüştür. Irak ile yaşanan savaş, bu çekişme sahasının ortadan kalkması için İslam Devrimi kurumlarını oturtmaya çalışan kadrolara büyük kolaylık sağlamıştır.

Tahran'a dönüşünde yaptığı konuşması ile ilgili kararlığını sürdüren Humeyni, şahın başbakan atadığı Bahtiyar'ı istifaya zorlamış ve yerine Bâzergân'ı başbakan olarak kendisi atamıştır. Bâzergân da Humeyni'ye göre seküler çizgide biri olduğundan Humeyni, İslam Cumhuriyeti Konseyi (İCK) adıyla bir kurum ihdas etmiş ve başbakanlık yetkilerini belirleyerek bunların dışında kalan yetkileri de İCK'ye vermiştir. İCK en üst idari ve kanun koyucu kurum olarak yasa çıkarma ve hükümetin kararlarını veto etme yetkisine de sahip olmuştur. Tüm bu gelişmeler yaşanırken Mart 1979'de İslam Cumhuriyeti için anayasa oylaması da kabul edilmiştir. Referandumla kabul edilecek İslam Cumhuriyeti'nin nasıl tanımlanacağı konusu ile ilgili Bâzergân hükümeti, anayasa taslağını; ulemanın adlî ve idari yetkilerden arındırılmasını içeren maddeleri, çoğunluğu ulemadan oluşan ve halk tarafından seçilen Uzmanlar Meclisi'ne (Meclis-i Hobregan) yollamıştır. Meclis açılışında bizzat Humeyni konuşmuş ve *“anayasanın yüzde yüz İslami olması gerektiği”*ni vurgulayarak Bâzergân'ın taleplerinin zıt yönünde bir gidişat belirlemeye çalışmıştır. Bundan sonra Uzmanlar Meclisi, Bazargan Hükümeti'nin anayasa taslağını neredeyse tamamen değiştirip İran'ın bütün kanun ve kararnamelerini İslami standartlar ve kurallara dayandırdığı bir anayasa taslağı hazırlamıştır (Cleveland, 2015: 475-477). Bundan sonra ulema, anayasal bir temelle adlî ve idari konularda devletin merkezine yerleşmiştir. Ayrıca Velayet-i Fakih müessesesi resmî olarak devlet başkanlığı makamı olmuş olup İran, oransal olarak ne

<sup>249</sup> Link için: <https://www.youtube.com/watch?v=3nvkeGmnvRs>. Erişim Tarihi: 30/04/2022.



kadar “yüzde yüz İslami” bir yönetim olduğu tartışılrsa da bu kez Şiiliği merkeze alan gerçek bir İslam Devleti olarak uluslararası alanda kendini göstermiştir<sup>250</sup>.

Humeyni'nin sistemin çerçevesini çizdiği İslam Cumhuriyeti ile ilgili olarak yetkilerin tamamen ulemeda olduğu algısının da yanıltıcı olduğu ifade etmek gerekir. İran'da ulemanın görece daha ağır bir belirleyiciliği olsa da bunun yanında parlamento (halk meclisi), cumhurbaşkanı ve belediye meclisleri üyelerini halk seçmektedir. Bu yüzden Humeyni'nin farklı güç merkezlerini özellikle oluşturduğu ve rejime (ve İslami kural ve prensiplere açıkça) muhalif olmadığı müddetçe farklı birçok kesimi sisteme entegre ettiği söylenebilir. Böylece daha İslam Cumhuriyeti'nin oluşum aşamasından başlayarak sonraki dönemlerde de etkisini gösterecek muhafazakârlar (Farsça: *Usulgerayan*) ve reformistler (Farsça: *Eslahtaleban*) olarak adlandırılan iki farklı güç bloğunun temelleri, Humeyni'nin o dönemde izlediği politikalarla oluşturulmuştur<sup>251</sup>.

İslam Devrimi'nin ardından Ebu'l-Hasan Beni Sadr cumhurbaşkanı seçilse de birçok iç meselenin yanında Kasım ayında ABD'nin 57 büyükelçilik personelinin rehin alınması ve bir yıl sonraki Irak'la başlayan savaştan ötürü zor bir cumhurbaşkanlığı dönemi geçirmiştir. Zaten bu dönem ele alınırken Benisadr döneminden çok Humeyni dönemi tarifi daha yaygın kullanılır zira mezkûr her iki olayda da Humeyni'nin karizmatik kişiliği mobilizasyonu ve yönetimi belirleyici olmuştur. Tıpkı Bâzergân'ın başbakanlığı gibi Benisadr'ın da cumhurbaşkanlığı kısa sürmüş ve 1981'de görevden alınmıştır. Bu arada 1980'de bütün üniversite ve kolejler, İslamileştirme projesi için kapatılmış ve yeniden yapılandırma ve İslamileştirme çalışmaları başlatılmıştır. Bundan böyle İslam Devrimi kurumsal olarak oturmaya başlamış ve rejim ihracı (Şii nüfus yoğunluklu ülkeler ile başta olmak üzere), ekonomi politikaları ve Irak ile savaş konularına odaklanılmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki Şah'ın gidişinden sonra Amerikan Büyükelçiliği baskını sonrası Batı ile ilişkilerdeki kopuş ve sonrasındaki Irak ile savaş, yeni rejimin desteğinin artmasında ve kurumlarının oturmasında önemli etken olmuştur. Böylece, günümüze kadar gelen ÇİSH'lerin İran'da hâkim olduğu bir dönem süregelmiştir.

<sup>250</sup> Bu gelişmeleri takiben Kasım 1979'da Bazrgan Başbakanlıktan istifa etmiştir.

<sup>251</sup> Nitekim günümüze kadar seçilen tüm cumhurbaşkanlarının (Hamaney, Rafsancani, Hatemi, Ahmedinejad ve Ruhani) devrim kadrosunun içinde bir şekilde yer aldıkları görülür. En son seçilen İbrahim Reisi'nin de İran İslam Devrimi'nin hemen ardından savcı olarak başladığı görevinde hızlıca yükselip rejimin ilk dönemlerinden başlayarak kritik konularda görev almıştır.

İran İslam Devrimi ile toplumun dönüşümü ve yönetimin Şah rejimine göre daha geniş kitleler arasında destek görmesinin birtakım önemli sebepleri olduğu söylenebilir. Özellikle petrol gelirlerinin görece dezavantajlı gruplar lehine dağıtımı ve yönetimin büyük oranda tarihî ulema sınıfı olarak adlandırılabilen Şii mollalara dayanması, yönetimin hem iktisadi hem de dinsel anlamda geniş kitleler arasında kabul görmesindeki en önemli sebepler arasında zikredilebilir.

İran İslam Devrimi sonrası modern ve seküler devlet formuna karşı dinî devlet yapılanmasının (Humeyni'nin deyişiyle %100 İslami) ortaya çıktığı görülmüştür. Öte yandan bu dinî devletin, geleneksel anlamda bir dinî-geleneksel devlet olmadığını belirtmek gerekir. İran'da kurulan İslam Cumhuriyeti, devrimci söylemle örüntülenip dinî-modern bir devlet görünümü sergilemiştir. Geleneksel anlamdaki bir İslami Emirlik veya Sultanlıktan farklı olarak İran'ın resmî adı, Anayasaya göre İran İslam Cumhuriyeti'dir (Ghanoune Esasiye Joumhure Islamiye Iran, y.y.)<sup>252</sup>. Yani devlet yönetimi irsî değil seçimlerle belirlenen yöneticiler eliyle sağlanmıştır. İran ile ilgili kısmı tamamlamadan bu seçim sistemi ve rejimin temel mantığını da belirtmek İran'da gelişen ÇİSH'in sonucu itibariyle nasıl bir sisteme doğru gittiğini göstermek açısından önemli olacaktır.

İran'daki seçim sistemi esasen iki farklı alana göre şekillenmiştir: Biri dinî alanda yapılan seçimler ki dinî lider veya Rehber/Velayet-i Fakih ile Anayasa Koruyucuları Meclisi seçimi de buna dâhildir, diğeri de Cumhurbaşkanı ve İslami Şura (Halk) Meclisi'nin de dahil olduğu halk tarafından seçilen temsilcilerdir. Dinî alandaki seçimler konusunda özellikle Uzmanlar Meclisi en dikkat çekici kurumdur. Üyeleri seçimle işbaşına gelse de aday belirlenme sürecinde Rehber'in önemli etkisinin olduğu bu kurumun üyeleri İran Anayasası'na göre halk tarafından seçilmektedir. Cumhurbaşkanı ve İslami Şura Meclisi de halk tarafından seçilmektedir. İlk grupta seçilenlerin, özellikle de Velayet-i Fakih makamı sahibi olan Dinî Lider'in (Rehber), siyasal sistem üzerinde tüm erklerin üzerinde bir güçle donatıldığını ve bunun İİC Anayasası'nca da kabul edildiğini belirtmek gerekir. Bundan dolayı seçimle gelen dinî figürlerin siyasal sistemde çok büyük ağırlığı olmakta ve bu figürlerin ilişki ağlarının

<sup>252</sup>Ayrıca, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın Türkçe versiyonu için: İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, 2019); İngilizce versiyonu için: (Constitution of Islamic Republic of Iran, y.y.).

siyasi faaliyetlerin yanı sıra; iktisadi hayatta ve askerî hiyerarşide de çok büyük etkisi olmaktadır. Bunun yansıması olarak birçok toplumsal dönüşümün de beraberinde geldiği söylenebilir. Bu nedenledir ki İİD'nin, İran'ın siyasi ve iktisadi yapısı ile birlikte toplumsal ve demografik yapısında da ciddi değişikliklere yol açtığını belirtmek gerekir (Kian-Thiebaut, 2011: 128 içinde Katouzian-Şahidi, 2011). İslam Devrimi kadroları bu toplumsal dönüşümde en kilit kavram olarak Kur'an'da da adı geçen "mustaz'ifin" üzerinde durmuş ve bu kavramı anayasaya da koydurmuştur<sup>253</sup>. Bu kavram üzerinden dış politika ve iç politika alanında önemli hamleler ve politik kodların belirlenmesi de yapılmıştır. İç politikada devrim kadroları, petrol gelirleri ile mustaz'ifinin temel ihtiyaçlarının karşılanması, yoksul kitlelere destek verilmesi gibi temel öncelik alanları belirlemiştir. Bundan dolayı şah rejimine göre İslam Cumhuriyeti görece geniş kitlelerin desteğini almıştır. Dış politikada da aynı kavram üzerinden yer yer Latin Amerika dâhil dünyanın birçok bölgesinde sistem içi meşruiyeti sağlayıp politika izleyebilmiştir. Özellikle Irak, Yemen, Suriye ve Lübnan'da mustaz'ifinin mücadelesi söylemi referansı belirgindir. Bu siyasetin de kaynak olarak İran Anayasası'na dayandığı söylenebilir. Zira İslam Cumhuriyeti Anayasası'na göre ülkeler dört grup halinde; İran'ın komşuları, Müslüman ülkeler, üçüncü dünya ülkeleri ve İran'ın politik, ekonomik, sosyal ve/veya askerî ihtiyaçlarını karşılayan ülkeler olarak sıralanmıştır. Böylece İran hem iç hem de dış politika alanında artık Humeyni'nin idealize ettiği hatlar üzerinden şekillenen bir ülke olmuştur. Bu da ÇİS bir hareketin modern-seküler bir devlet yapısına yönelik ilk zaferi olmuştur. Bunun bir benzerini yani siyasal, iktisadi ve toplumsal düzenin bu denli

<sup>253</sup> Kur'an-ı Kerim. Mustazifin veya Türkçe'de kendine yer bulmuş tekil kullanımlı diğer şekliyle mustazaf, ezilenler anlamını taşımaktadır. Ezilenler kavramının Soğuk Savaş sürecinde "proleterya" kavramına denk gelmesi gözden kaçmamalıdır. O dönemde yaygın olarak sınıf bilincini ifade etmek için Sosyalist Dünyada kullanılan proleterya, Devrim Kadroları tarafından İslamileştirilip geniş kitleleri mobilize için kullanılmıştır. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda da Kuran referans verilerek mustazifin kullanılmıştır. Kuran'da iki ayrı ayette mustazaf ismine rastlanmaktadır:

*Biz, yeryüzünde zayıf bırakılmış olan (mustazaflara) iyilik yapmak, onları (kendilerine uyulan) imamlar yapmak ve onları (yeryüzüne) vâris kılmak istiyoruz*

*Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere (mustazaflara) lufufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk (28/Kasas 5).*

*Hor görülenler Mustazaflar) büyüklük taslayanlara (müstekbirlere) şöyle cevap verirler: "Bilâkis! Bize Allah'ı inkâr etmemizi ve ona ortaklar koşmamızı telkin ederken gece gündüz yaptığınız aldatmadan ibaretti." Sonunda azabı görünce için için yanarlar. Biz de inkârcıların boyunlarına halkalar geçiririz. Onlar ancak yapıp ettiklerinin karşılığını görürler (34/Sebe' 33).*

Kuran'da geçen bu iki ayetten özellikle Kasas suresinde geçen ayet, İran İslam Cumhuriyeti'ni kuran Devrim kadroları için temel referans kaynağı olmuştur. Petrol gelirlerinin alt gelir grupları öncelenecek paylaşılması, Şah dönemi güçlenen burjuvazinin kaçması veya fiilen sürülmesi konuları bu kadroların mustazifin vurgularının beraberinde gelmiştir.

köklü bir şekilde değiştiği başka bir örnek de en azından düzenli aralıklarla olan bir yapı olarak görülmemiştir.

## 5. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ İSLAMİ SİYASAL HAREKETLERİN TEMEL DİNAMİKLERİ VE ONLARIN KARŞILAŞTIRILMASI

### 5.1. FARKLI DİNÎ SİYASAL ANLAYIŞLARIN VE KURUMSALLAŞMALARIN KAYNAKLARI

Türkiye, Mısır ve İran’da Çağdaş İslami fikriyat temelinde hareketlerin günümüze doğru gelişinin nasıl gerçekleştiğini anlamak mümkündür. Üç ülkenin de kendine has şartları olduğundan üç ülkede de farklı Çağdaş İslami Siyasal Hareketler (ÇİSH’ler) görülmüştür. Bu bölümde, bu kapsamda benzerlik ve farklılıklar ortaya konarak modern ve seküler devlete geçişteki her bir ülkedeki reaksiyonun diğer ülkedeki reaksiyona nazaran neden farklılaştığı ve geliştiği açıklanacaktır.

Türkiye’de dinî hareketler genel olarak incelendiğinde, çeşitli sufi olarak adlandırılabilir tarikatların var olduğu görülür. Bu tarikatların çeşitli olması sebebiyle hepsinin ortak kabul edeceği bir “tarikatlar lideri”nin veya “örgütlü ulema liderinin” olmaması, organize bir yapının da gelişmesinde önemli engellerden biridir. Nitekim Türkiye’deki İslami gelenek ile ilgili yapılan araştırmalar da bu yöne vurgu yapmıştır (Gilani-Etemadifar, 2014-2015: 9)<sup>254</sup>. Özellikle Yesevilik, Mevlevilik, sufilik gibi akımlar daha çok maneviyat alanı ile ilgilenmiş ve fıkıh görece geri planda kalmıştır. Bu şekilde çeşitli tarikatların varlığı günümüz Türkiye’sinde dinî anlamda görecelilik anlayışını getirmiştir (Gilani-Etemadifar, 2014-2015: 3). Osmanlı zamanında da Bizans’ın Sezaropast geleneğinin de etkisiyle dinin devlet kontrolünde olması politikası sürdürülmüş ve meşruiyet konumlandırması ve vurgu dışarıda tutulursa Cumhuriyet Türkiye’sine kadar bu anlayış devam etmiştir. Öte yandan, Osmanlı’nın son döneminden başlayarak Hindistan’daki medreselerde tedrisat görmüş Şeyh Mevlâna Halid-i Bağdadi’nin<sup>255</sup> Osmanlı topraklarına dönüşü ile birlikte Bağdadi referans alınarak Nakşi tarikatların güçlendiği görülmüştür. Bu etkinin bugünkü anlamda Suriye, Filistin, Irak,

<sup>254</sup> Link için: [http://mte.journals.miu.ac.ir/article\\_454\\_4e0eb2ac2b25dc25cc736ea81125209d.pdf](http://mte.journals.miu.ac.ir/article_454_4e0eb2ac2b25dc25cc736ea81125209d.pdf). Erişim Tarihi: 16/11/2021

<sup>255</sup> Tam adı Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Kürdî (ö. 1242/1827) olan Bağdadi Hindistan dönüşü Bağdat’ta faaliyetlerini sürdürmesi sebebiyle bu lakabı almıştır. Aslen Süleymaniyeli bir Kürt olan Bağdadi’nin neslinin 3. Halife Osman bin Affan’a dayandığı ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için: (Algar, 1997: 283-285).

Türkiye, Hicaz, Balkanlar, Kuzey Kafkasya ve hatta Güneydoğu Asya'da bile görüldüğü söylenebilir<sup>256</sup>.

Halidiliğin veya Halidiyye Nakşiliği'nin önemli yönlerinden biri zahiri (exoteric, kurumsal olarak medrese) bilgi geleneği ile bâtinî (esoteric, kurumsal olarak tarikatlar) bilgi geleneği arasındaki doğal rekabet ve ihtilaf alanını asgariye indirmesidir (Büyükkara, 2018: 111). Yüzyıllar boyunca manevi içsel alanla ilgili günahlardan ve kötü huylardan arınma, ahlaki anlamda yücelme ile Allah rızasını kazanmanın bir metodu olan tasavvuf, tarikatlar altında örgütlenmiş ve en önemli İslami geleneklerden biri olmuştur (Büyükkara, 2018: 111)<sup>257</sup>. Halidiliğin tasavvuf ve medrese gelenekçiliklerini bir araya getirip iş birliği geliştiren yapılanmaları ortaya koyarak toplumda ciddi başarı elde ettiği de ifade edilir (Büyükkara, 2018: 111)<sup>258</sup>.

Halidiliğin etkisi ile gelişen Nakşibendilik damarının cumhuriyetin ilk dönemlerinde bir ÇİSH reaksiyonu yaratmasa da 1950'lerden itibaren toplumsal ve siyasal sahnede daha fazla görünür olmaya başladığı, bilhassa da Erbakan önderliğindeki Millî Görüş Hareketi (MGH) ile Nakşibendi tarikatlarının büyük bölümünün etrafına toplandığı bir ÇİSH'in ortaya çıkıp geliştiği söylenebilir. Bu minvalde Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki kadrolarda yer alma gayretlerinin önemli olduğu belirtilebilir. Bunun dışında iktidar süreçleri ile iç içe geçtikçe memur-bürokrat, kamu mevkileri, eğitim ve akademik alanlar da dâhil olmak üzere kademeli şekilde ilkin tepki dalgası içerisinde de olsa siyasal sistemle çatışma içinde uyumlaşma dönemine de girilmiştir. Bu yüzden

<sup>256</sup> Halidilerin özellikle Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerde çok geniş taraftar kitlesi toplaması dikkat çekicidir. Zira Irak'ta Kuzey Irak (Kürdistan Bölgesel Yönetimi ve etrafındaki vilayetler/yerleşimler), Türkiye'de Güneydoğu hattı ve İran'da da Kuzeybatı bölgelerde Halidiliğin yayıldığı görülmektedir. Halidiliğin en dikkat çekici faaliyetlerinden biri de Osmanlı lehine yönelik çalışmaları olduğu gözlemlenir. Bundan dolayı Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Halidiyye mensupları Osmanlı lehine faaliyetlerde bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için (Algar, 1997: 283-285).

<sup>257</sup> Büyükkara, medrese gelenekindeki alimler-hocalar silsilesi benzeri mertebelerin gavslar, kutublar, abdallar, yediler, kırklar, şeyhler, dervişler olarak tarikatlarda peygambere kadar silsilenin götürüldüğünü belirtir.

<sup>258</sup> Medrese gelenekçiliği ve bu kapsamda Diyobendiyye cemaatine değinen ve Diyobendiyye'nin tasavvuf ve fıkıh alanını yakınlaştırdığını belirten (ss. 85-89) Büyükkara, Halidilik'in de Mevlâna Halid'in Hindistan'da Diyobendiyye cemaati ile geçirdiği beş aylık seyr-i sülûk döneminin ardından şeyh tarafından Süleymaniye'ye halife olarak tayin edildiği ve sonrasında da Bağdat'a gelip kendisinin de çok sayıda müridini halife tayin ettiğini ifade eder (ss. 118-120). Halidilik'in bu anlamda "şeriata riayet", "hafi zikir ve sohbet", "Osmanlı'ya sadakat" ve "Şia karşıtlığı" yönleri öne çıkmıştır (ss. 120-123). Yine Halidilik'in Anadolu'ya yaklaşık on kadar halife üzerinden yayıldığı ifade edilir (s.123). Bu durum da aslında Osmanlı'da var olan ve cemaat ve tarikatlarca domine edilen deorganize ulema yapısının aslında nitelik değiştirmesine rağmen sürdüğünü göstermektedir.

Türkiye’de ÇİSH’lerin bir nevi çatısı niteliği taşıyan MGH’nin esasen Nakşibendilik geleneğinden mülhem bir siyasal hareket olduğu ifade edilebilir.

Türkiye’de tarikatların gerek toplumsal alt yapı içinde ve gerekse siyasal sistem içinde etkinlikleri göz önüne alındığında bu konuya ilişkin çerçeve biçiminde de olsa bilgi vermek gerekir. Konuya ilişkin ilk paragrafta bahsi geçen sufilik eksenli ve görece deorganize şekilde gelişen tarikat yapılanmalarının ÇİSH’lere ve Türkiye’de ÇİSH geleneği üzerinde önemli etkileri olacaktır. Bu etkilere ilişkin analiz, aşağıda üç ülke ile ilgili benzerlik ve farklılıklar ile ele alınacaktır.

Türkiye’de farklı tarikat ağlarının uzun yüzyıllardan gelen geleneği, Osmanlı döneminde şeyhülislamlık yapısının da belli ölçüde bürokratik yapı içerisinde yer alması, Türkiye’de özerk bir uygulama geleneğinin oluşmamasındaki önemli etkenler olarak ifade edilebilir<sup>259</sup>. Her ne kadar farklı tarikatlar içerisinde içsel birlik olsa da tüm tarikatları veya bunların çoğunu kapsayıp karar alabilecek bir ulema sınıfının teşekkül etmediği rahatlıkla söylenebilir. Bunun temel sebeplerini dinî oluşumun kendisinde aramak gerekir. Zira örgütlü ulemanın teşekkül edeceği ve güçleneceği alanın zahire dönük dinî kaideler etrafında oluştuğu görülmektedir. Tarikatlarda ise sufilik gibi içsel alanla ilgili konular haliyle öne çıkmıştır. Bu şekliyle gelişen irfanî düşünce, insanın içinde geçen şeylere odaklanmakta ve şeriat ile fıkıh alanından da doğal olarak uzaklaşmaktadır. Çünkü fıkıh alanı daha belirgin olarak zahirî alana odaklanmakta ve içsel alana ilişkin değerlendirmeleri tabiatı itibariyle ve kural olarak yapamamaktadır. Bu minvalde irfanî alanla ilgili dinî gelişim müdahaleden uzak, fikhî alanla ilgili gelişimin de müdahaleye açık olduğu söylenebilir (Gilani-Etemadifar, 2014-2015: 9-10; Özdemir-Frank, 2000: 68). Türkiye’deki dinî hareketler incelenirken bu hususun çok önemli olduğu ve ÇİSH geleneğinin gelişiminde de belirgin bir rol oynadığı ifade edilmelidir. Bu ve önceki paragraflarda belirtilen tarihsel gelişim sebebiyle Türkiye’de

<sup>259</sup> Büyükkara, Osmanlının tasavvufi örgütlenmelerin önünü açtığını, devletle halkın bir nevi irtibatını sağlayan yapılar olarak bu oluşumlara destek verdiğini, bunların hamiliğini üstlendiğini belirtmektedir. 19. yüzyıldaki modernleşmenin bir parçası olarak merkezleşmenin devlet-tarikat ilişkilerini etkilediği, Meclis-i Meşâyih (Şeyhler Meclisi) adı altında şeyhülislamlığa bağlı resmi bir kuruluş altında tarikatların denetime alındığı, tekkelere şeyh şeyh tayinlerinin onaylanması ile vakfiye konuları da dahil olmak üzere, tarikat örgütlenmesine ilişkin birçok karar bu kurumun yetkisine verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için: (Büyükkara, 2018: 119). Bu kontrol devletin tarikatlar üzerinde modern anlamda kontrolüne doğru giden bir gelişme olmuş, tarikatların bir araya gelmesine dair veya organize bir ağ oluşturmalarına dönük bir yapı sağlamamış ve mevcut olarak süregelen deorganize yapıyı devlet tarafından bir nevi düzenlenebilir ve denetlenebilir bir alan olarak algılanmasını sağlamıştır.

örgütlü ulema, tarihsel olarak da görece zayıf kalmış ve cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı'nın kurulması ile beraber toplumsal ve deorganize olarak gelişen cemaat ve tarikat yapılanmaları dışında din hizmetlerini icra eden devlet memurları haline gelmiştir.

Mısır'da dinî hareketler incelendiğinde, El-Ezher'in görece özerk bir konumu olsa da İran'daki gibi özerk ulema anlayışı ve geleneği gelişmemiştir. Fatimiler dönemine dek bir medrese (üniversite) kültürü olan Mısır'da düşünce dünyası hareketli olmuş ancak ulemanın kendi kaynakları ve ayrı bir iktisadi hayatı olmamıştır. Ayrıca, Mısır modernleşmesi de Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan başlayarak merkezî otoriteye muhalif olan her türlü unsurun bertarafına yönelik olmuştur.

El-Ezher İslam dünyasının en köklü dinî kurumlardan biri olarak Mısır ve İslam dünyası üzerinde önemli etkilere sahip bir kurumdur. 972'de tamamlandığı belirtilen bu kurum halen Mısır'da en üst İslami otorite olarak kabul görmektedir. Yakın Mısır tarihinde önemli etkilere sahip bu kuruma ıslahatçı bir yaklaşımın Abduh ile beraber geldiği ve el-Ezher'in müfredatının bu kapsamda yenilendiği belirtilir. Süreç içerisinde el-Ezher'in içerisinde hukuk, tıp, eczacılık, mühendislik, ziraat vs. fakülteler açılmış ve tam kapsamlı bir modern üniversite görünümü almıştır (Âşûr, 1995: 59-63). Halen Mısır'da devlet erkânı da fetva ihtiyacı durumunda fetvaları el-Ezher'den almaktadır.

Osmanlının Mısır'ı hakimiyetine almasına değin İslam dünyasının en söz sahibi kurumlarından olan el-Ezher, Osmanlı döneminde de güçlü pozisyonunu sürdürmeye çalışmıştır. Öte yandan 18. yüzyıla kadar etkinliği düşen el-Ezher'in 18. yüzyılda Osmanlının Mısır'daki emirler arasından el-Ezher'e yakın olanları ön plana çıkardığı ve buradaki amacın yerel olarak güçlenebilecek Mısırlı güçlere karşı ulemeden bir karşı denge kurmak amacı taşıdığı belirtilir. Osmanlının bu şekilde toplumu da el-Ezher uleması eliyle toplumsal yapıyı kontrol etme maksadını da taşımıştır<sup>260</sup>. Bu durum modern Mısır devletinin oluşumu sürecine geçildiğinde Osmanlı merkezine göre ulemanın toplumsal hayat üzerinde daha etkin olduğu bir Mısır'a doğru gidilmesi üzerinde önemli bir etken olmuştur. Nitekim yukarıda 3. bölümde de anlatıldığı üzere modern Mısır devletinin kurulmasında el-Ezher Ulemasının desteği önemli olmuştur.

<sup>260</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı araştırmaları içeren bir tez: (Beyaz, 2020).



El-Ezher Uleması ile ÇİSH kategorisinde ele alınmış Müslüman Kardeşler Hareketi'nin (MKH) ilişkileri kurumsal olarak farklı yönlerde ilerlemiştir. Bilhassa Nasır önderliğindeki darbe ile birlikte el-Ezher Uleması ile devlet yöneticileri arasındaki ilişki düzeyi güçlenmiştir. Kurulan Dinî Vakıflar Bakanlığı üzerinden güçlü bir etkinlik alanı kazanan el-Ezher camiler, din adamları, bazı fakülteler üzerinde söz sahibi olduğu alanı genişletmiş ve aynı zamanda daha fazla devlet kontrolünde olmuştur. 21. yüzyıla uygun İslami yorumu da böylece el-Ezher yapmıştır (Asad, 2015: 203-204).

Neredeyse tüm Mısır kurumlarında olduğu gibi el-Ezher içerisinde MKH'yi destekleyenlerin olduğu muhakkaktır. Nitekim bazı kurumsal kararlar konusunda açıktan muhalif tutumlar sergilenmiş ve MKH'yi destekleyici adımlar görülmüştür. Öte yandan kurumsal olarak el-Ezher ile MKH arasında İran benzeri bir Humeyni-İran Uleması ilişkisi görülmemiş hatta Mısır'da el-Ezher devlet içerisindeki pozisyonunu dahi güçlendirmiştir. 3. bölümde anlatıldığı üzere özellikle Sedat'ın İsrail ile ilişkileri konusunda el-Ezher fetvası bu anlamda aradaki mesafeyi göstermek açısından en çarpıcı örneklerden biri olmuştur. Zira MKH başta olmak üzere çeşitli gruplar İsrail ile ilişkilere dönük sert bir muhalefet tutumu sergilemiştir. Benzer çarpıcı bir örnek de 2013 yılında ordunun Mursi'ye karşı darbe metnini okuduğu esnada el-Ezher Ulemasını temsilen şeyhlerinin bulunmasıdır<sup>261</sup>. Dolayısıyla MKH'nın el-Ezher Uleması üzerinden bir toplumsal kontrol gücü elde etmesi zor olmuş ve bunu daha çok kendi destekçisi ulema içerisinde dâhil çeşitli sivil toplum ve siyasi faaliyetler üzerinden yapmıştır.

İran'da dinî hareketler temel anlamda fıkıh ve Şii Ulema eliyle organize şekilde ve özerk olarak gelişmiş denebilir. Her ne kadar İran'da da Anadolu-Osmanlı benzeri tarikat ve görüşler olsa da Şii Ulema toplum üzerinde etkili olmuş ve devlet kontrolü dışında kalmıştır. Benzer bir durum modern-seküler İran devletinin kuruluşunda da görülmüş ve tüm toplumda sekülerleştirme faaliyetleri ve müdahale görülürken ulemaya dokunulmamıştır. 1963 yılında Muhammed Rıza Şah tarafından ulemanın ekonomik kaynak temeli olan toprakların Ak Devrim ile elinden alınması hamlesi olsa da sonucu İslam Devrimi'ne giden süreç olmuştur.

<sup>261</sup> Darbe metni Sisi'nin darbe metni okuması şeklinde yapılan herhangi bir internet araması ile görülebilir.

İran'da İslami anlayışın gelişimindeki belirleyici etmenin ulema olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunda da en önemli etkenin fikhî yorumlama ve uygulama güç ve kabiliyetinin uzun yüzyıllar boyu kendi içerisinde ve devlete karşı özerk bir pozisyonda olan ulemanın konumlanması olduğu söylenebilir. Burada şu soru elbette ki sorulabilir: Fıkıh eksenli bir anlayış mı ulemayı güçlendirmiştir yoksa ulemanın güçlü ve organize olması mı fikhî alanı belirleyici kılmıştır? Bu sorunun elbette ki net bir cevabının olmayacağı açıktır. İkisinin de tarihsel şartlar beraberinde birbirini tetiklediği ve güçlendirdiği söylenebilir. Öte yandan konuya ilişkin tarihsel bir perspektifle, Safeviler dönemindeki İran'da Şiiğin resmîleşmesi süreci ile beraber fıkıh alanını yorumlama gücünü elinde bulunduran ulemanın güçlendiği ve bundan dolayı da İran'da Şiiğin irfanî (veya sufi) yönünün zayıf kaldığı yorumları da dikkate alındığında, tarihsel şartlar ve ulemanın özerk pozisyonunun daha belirleyici olduğu söylenebilir. Safevilerle başlayan bu sürecin sonraki dönemlerde de sürdüğü gözlemlenebilir. Algar, ulemanın kurumsallaşmış gücü beraberinde mevcut düzenleri gayrimeşru gördüğünden siyasal alanın dışında kendine toplumsal alanda rol bulma çabası sonucu kendi alanını oluşturduğunu ve 19. yüzyılla birlikte toplumsal süreçlere daha fazla katıldığını söylemektedir. Müçtehitlik sıfatını kullanan ulemanın bu vasıfla Gaybetteki İmam ve İmamların da Allah ile bağları şeklinde bir gelişim hattı görülmüştür. Bu anlayış, ulemanın İmamlar gibi bir liderlikten öte Şii toplum ile ulema arasındaki bağların güçlenmesi şeklinde varlığını sürdürmüştür. Bu durum, Kaçarlar döneminde de kendini göstermiştir (Algar, 1980: 1-6). Bu anlayış temelinde, Rıza Şah döneminde de yukarıda anlatıldığı üzere bir farklılık olmamış ancak Humeyni önderliğinde 1960'larla beraber yaklaşım değişmiş ve ulema-Şii toplum ilişkisi artık siyasal alana doğru belirgin bir şekilde evrilmiştir.

Ulemanın bu şekilde güçlü bir alan yakalamasında Şiilik ile ilgili temel birtakım inanç gereği olan hususun da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Şiilikte müminlerin asli görevi, Allah ve peygamber inancından sonra Gaybetteki İmam'a tamamıyla itaat ve sadakattir. Şii doktrininde buna *velayet* denmektedir (Algar, 1980: 6). Gaybetteki İmam'ın çekilmesi ile birlikte toplumun kontrol ve rehberliği sadece görünüşte kalmış ve bu alan, gerçek manada İmam'a ait olup diğer kişilere sadece görünüşte bırakılmıştır. Öte yandan uygulama konularında müçtehitlerin o andaki rehberliğine ihtiyaç olmuştur. Bunun da uygulanma yolu inanç *usulünün delil* olarak bilinen aklî kanıtlarla belirtilmesi

ve başkasının bir kanıt ortaya koymadan söylediğinin kabul edilmemesiydi. Dinle ilgili ahkâm verilebilmesi için bu kişinin Şii'lik konusunda *hüccet* olabilmesi ve konuya ilişkin delil ortaya koyması şarttı (Algar, 1980: 6). Bu yüzden İmamların yolu ile ilgili konularda, özellikle de yukarıda açıklandığı üzere 19. yüzyılda Usuli ekolün güçlenmesi ile birlikte müminlerin müçtehid ve mukallid olarak ayrımına tabii tutulması, İran'da ulemanın toplum üzerinde gücünün artmasını pekiştirmiş ve ulemanın da farklı âlimler etrafında (Ayetullah-ı Uzma, Ayetullah ve Hüccetullah sıfatlarıyla) toplanmalar olsa da kurumsal olarak bir ulema sınıfının güçlenmesini beraberinde getirmiş ve Şii Ulema kavramının kendisine de engel olmamıştır.

Ulemanın ahkâmına ve yorumuna hâkim olduğu fıkıh alanı<sup>262</sup> müminlerin gündelik hayatı, yaşayışları ve toplumsal ilişkilerine dair olduğundan İran'da ulemanın toplumsal hayatla iç içe bir görünüm sergilediği ve ondan kopmadığı görülmektedir. Tarikatlardaki içsel manevi yolculuktan farklı olarak fıkıh alanı (buna İslam Şeriatı alanı da denilebilir) ibadetlerin ve gündelik hayatın usul ve erkânı üzerine odaklanır ve bunu yerine getirenlerin içsel dünyası ile ilgilenmez (Meskoob, 1373h: 150-151). Dolayısı ile önceki paragraflarda atıf yapıldığı üzere İran'da müçtehit makamı olan ulemanın müdahale alanına açık bir toplum yapısı gelişmiştir.

Farklı dinî siyasal anlayışların ve kurumsallaşmaların benzerlik ve farklılıklarını da karşılaştırmakta fayda vardır. Zira fıkıh veya belirli kurallar üzerinden objektif değerlendirme, dinî hareket yapılarının gidişatı üzerinde belirgin etkilere sahiptir. Bu anlamda ulema eksenli fikhî değerlendirme konusunda Mısır ve Türkiye'ye nazaran daha organize bir yapıya sahip olan İran'da ulema etkisi belirgin olmuştur. Bunun sebebini de Shahrokh Meskoob'un içsel-manevi yolculuk ile dinî görevler ayrımı üzerinden ifade etmekte fayda vardır. Meskoob'a göre şeriat ve fıkıh, Müslüman'ın günlük görevleri ile ilgilenirken içsel ve manevi alan ile ilgilenmez. Sadece zahiren o ibadetin yapılıp yapılmamasına bakar. Öte yandan tarikatlar zahirî şekilde ibadet veya Müslümanlığın gerektirdiği unsurlar kadar veya hatta ondan çok içsel-manevi alanla ilgilenir. Bu yüzden zahirî kısım geri planda durur (Meskoob, 1373h: 150-151). Fıkıh ve dinin zahiri alanına ilişkin benzer bir önem vurgusunu İranlı düşünür Abdülkerim Suruş

<sup>262</sup> Her ne kadar İslam hukukuna dair çalışanlara ve adli konularda karar alanlara fakih dense de fakihler yani fukaha da ulema kavramının kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir.

(Abdolkarim Soroush) da yapar. Ona göre, fıkıh alanının görünürü yani zahirî dikkate alması, değerlendirmeyi ona göre yapmak gerektiği algısını ortaya koyar. Zira fıkıh vazife eksenlidir ve sosyal konularda da bu yüzden muhafazakâr bir tutum sergilemektedir (Soroush, 1378h: 14-21).

İran’da ulemanın, Türkiye ve Mısır’daki ulemeden farklı olarak bir “sınıf oluşturması” ve özerk kalmasında, Şii-Sünni ayrımının yanında tarihsel olarak kurulan devletlerin yaklaşımları da önemli olmuştur. İran’da Safeviler ile birlikte İsnâaşeriyye görüşlü Şii mezhebi damar güçlenmiş ve bu damar temelde ulemanın desteğine ihtiyaç duymuştur. Devlet, ulema alanına dokunmamıştır. Türkiye ve Mısır’da (Sünni geleneğin devamı anlamında) daha Dört Halife’den (Hulefa-i Raşidin) başlayarak din-devlet başkanı sıfatının aynı kişide toplandığı görülür. Dolayısıyla “Ulü’l Emre itaat<sup>263</sup>” düsturunun Sünni dünyada genel olarak görüldüğünü belirtmekte fayda vardır. Türkiye ve Mısır’ın geçmişlerine bakıldığında Osmanlı geçmişinin modern dünyaya geçişi sağlayan bir önceki basamak olarak halife unvanının padişahta toplandığı ve “Ulü’l Emr”e itaatin Müslümanların vazifesi olduğu yaklaşımı kendini göstermiştir. Bundan ötürü dinî bir sınıfın ayrı bir meşruiyet alanı olarak kendini göstermesi mümkün olmamıştır. Nitekim Osmanlı örneği üzerinden devam edilirse şeyhülislamlık makamının en yüksek dinî makam olmadığı görülür. Halife olan padişahın belirlediği bugünkü anlamda bir nevi vezir veya ona yakın bir statüdeydi. Kendisinin ilmî konularda özerkliği olsa da özellikle siyasi ve idari konularda İran benzeri bir ulema tavrı takınması mümkün değildi. Her ne kadar savaş ilanı gibi konularda fetva makamı olarak şeyhülislamlık görülse de şeyhülislamlığın bunu güç unsuru olarak kullanabileceği yorumu isabetli olmaz. Bu anlamda Osmanlı tarihinde dinî-fikhî konularda istisnai örnekleri görülse de siyaset ve devlet idaresine ilişkin bu örneklerin görüldüğü söylenemez<sup>264</sup>.

Osmanlı’da siyaset ve din ilişkisini, siyasal-yönetmel sistem bütünü içerisinde ulemanın yeri, işlevleri, etkinliği ve organizasyonu açısından ele alan Dursun, bu konuda önemli analizler ortaya koymaktadır. Dursun, Osmanlı Devleti’nde siyasal gücün, yani padişahın, dinî otoritenin üstünde yer aldığı, örgütlü dinin iki ayağından biri olarak

<sup>263</sup> 2. Bölümde bu konuya ayrıntıları ile değinilmiştir.

<sup>264</sup> Osmanlıda teşkilat ve devlet yapısı ile dönüşümlere ilişkin ayrıntılı bilgi için: (İnalçık, 2009; Ortaylı, 2006; Ortaylı, 2008; Uzunçarşılı, 2014; Öz, 2019).

ifade ettiği şeyhülislamlığın<sup>265</sup> siyasal-yönetimsel sisteme bağımlı şekilde örgütlendiğini, hatta padişahın bir memuru olduğunu, bu şekilde dinin tarihsel-toplumsal süreç içerisinde siyaset ve yönetim katlarındaki işlevlerinin gerileyerek Türkiye Cumhuriyeti'ne de yansıdığını ifade eder. Türkiye'de cumhuriyet döneminde, Osmanlı'daki bu yapının Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştüğünü belirtir. Dursun, ortaya sürdüğü tezin devamında Osmanlı siyasal-yönetimsel sisteminin siyaset ve din ilişkileri açısından "teokratik" olamayacağını belirterek bu sistemin ancak Yarı Dinî Sistem şeklinde formüle edilebileceğini söyler. Bundan ötürü Dursun, Türkiye'nin "laiklik" konusunda, Batılı manada laik bir yönetim örgütlenmesine geçemeyeceğine ilişkin tarihsel ve toplumsal bir okuma yapmaktadır (Dursun, 1989).

Osmanlı (esasen Türkiye, belli ölçüde de Mısır) ve İran'ın ulema ve dinî sınıf konumu farkına ilişkin İranlı akademisyen Reza Ayremlou da önemli tespitler yapmaktadır. Ayremlou, Osmanlı'nın Müslim ve gayrimüslim geniş topluluklara hükmettiğini, Müslümanların da farklı görüş ve okullara mensup olduğunu, ayrıca kavmiyet anlamında da çok farklı toplulukların olduğunu belirtir. Bu yüzden belli bir fırkanın (Hanefi Mezhebi) tüm imparatorluğu temsil edemediğini ve bunun da güçlenip tahta yönelmelerinde bir engel olduğunu söyler. Ayrıca padişahın bürokrasideki hal' mekanizmasını şeyhülislama dahi işletebilmesinin padişahın eline büyük bir güç verdiğini söylemektedir. Seküler ideolojilerin Osmanlı'da yayılması sırasında da yine dinî muhalefetin devlet organizasyonu içinde yer almadığı ve kontrolün yine padişahta olduğu görülür. Öyle ki dine aykırı hükümlerde bile şeyhülislamlık makamı padişah ile zıtlaşmamıştır (Ayremlou, 2003, 211-214). Mısır'da Osmanlı geçmişi olmasına rağmen, bu anlamda ulemanın bu seviyede zayıf kaldığını belirtmek zordur. Özellikle Osmanlı'nın 18. yüzyıldan itibaren el-Ezher merkezli ulemaya yaklaşımının ulemanın güçlenmesinde önemli etkileri olmuş ve bu da modern anlamda Mısır devlet yapılanmasına geçişte ulemanın etken bir güç olarak kendisine göstermesine fırsat vermiştir. Öyle ki Mısır'la ilgili bölümde belirtildiği üzere, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır Valisi olmasında ulemanın büyük etkileri olmuştur<sup>266</sup>.

<sup>265</sup> Diğer ulema.

<sup>266</sup> Ayrıntılı bilgi için 3.1. bölümüne bakılabilir.

Mısır Ulemasının modernite ve değişikliklere yönelik tavrı, belli ölçüde Osmanlı'ya benzemektedir. Modernitenin teknolojik yönlerinin alınıp kültürel yönlerinin alınmaması, Osmanlı'ya olduğu kadar İran'a da benzerlik göstermektedir. Mısır'ın Osmanlı'dan modernleşme yaklaşımı anlamında görülen en önemli ayrımlardan biri aile hukuku konusu olmuştur. Zira modernleşme hareketleri tepeden inme şekilde ordu ve bürokrasiyi dönüştürse de aile hukuku başta olmak üzere temel kültürel kodları Mısır Uleması elinde tuttuğundan, modernleşmenin ve sekülerleşmenin toplumsal kitlelere yansması daha yavaş olmuştur. Aynı durum İran'da da görülmüştür. Türkiye'de 17 Şubat 1926 tarihinde "Türk Kanunu Medenîsi" İsviçre'den iktibas edilerek alınırken Mısır ve İran'da toplumun köklerine incek böyle bir yaklaşım görülmemiştir. Ayrıca Mısır Uleması, Zaman'ın savunduğu gibi modernite ile belli ölçüde ayak uydurmanın yanında ona karşı bir alternatif olmuş ve bunu sadece Mısır içinde değil, İslam dünyasının birçok yerinden takipçileri ile yapabilmmiştir. ÇİS anlamında da önemli dinî-siyasi aktiviteleri olmuştur (Zaman, 2010). Bunun somut emareleri ise daha çok kurumsal ulemayı temsil eden el-Ezher'de değil, MKH'de görülebilecektir. Zira el-Ezher içerisinde de MKH'ye yakın isimler olsa da kurumsal olarak el-Ezher'in modernleşme sürecinde bir alternatif olmadığı, hatta aksine Mısır'daki devlet yapısı ile uyumlu bir tutum sergilemeye çalıştığı görülmüştür.

Türkiye, Mısır ve İran'da ÇİSH'lerin yapısını incelerken en önemli konulardan biri de karar alma ve örgütlenme yapılarının beraberinde, ulemanın veya dinî sınıfın maddî özgürlüğü konusudur. Osmanlı/Türkiye-Mısır'da ulemanın mali kaynaklarının esasen vakıflar üzerinden geldiği bilinmektedir<sup>267</sup>. İran'da ulemanın vakıflar dışında *homs* (beşte bir) vergisinden gelirleri vardı. Bu vergi, İslam ümmetinin mali sorunlarını çözmek, gelirlerin adilane dağılımı ve İslamî hükümeti mali açıdan güçlendirmek için alınan bir vergidir<sup>268</sup>. Homs vergisinin toplanmasının beraberinde harcanmasına ilişkin ulema içinde organize bir yapıya da ihtiyaç duyulmuş ve zaman içinde çarşı-camii arasındaki irtibatı güçlendiren doğal bir ağ oluşmuştur. Bilhassa 19. yüzyılın sonlarında, şehirlerde yeni sosyal yapıların oluşması ve ticaretin gelişmesi beraberinde ulema ile

<sup>267</sup> Müderrislerin ücretlerini vakıflardan aldığı ve ilmiyye esasen sınıfının vakıflar üzerinden varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Vakıfların bu gücü dikkate alınıp 1826 yılında Osmanlı'da Evkaf-ı Hümayun Nezareti kurulmuştur. Böylece ulemanın mali kaynakları devlet bütçesine alınmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için: (İpşirli, 2000: 141-145).

<sup>268</sup> Homs'a ilişkin ayrıntılı bilgi için: (Pourfaraj, 1389h).

çarşı (tüccarlar, esnaflar ve bunlarla beraber çalışan kalfa, çırak, işçi vs. tüm gruplar) arasında organik bağ güçlenmiştir. İlaveten İran’da Şiiler için mukaddes kabul edilen dinî mekânlar<sup>269</sup> da önemli bir gelir kaynağı teşkil etmiş ve bunların da gelirleri ulemaya tahsis edilmiştir. Hatta çoğu din adamının o dönemde İran’ın en zenginleri olduğu ifade edilmiştir ki sonraki dönemlerde Şah karşıtı muhalefette İran Ulemasının elini bu gelirler güçlendirmiştir (Ayremlou, 2003: 189-191).

Türkiye ve kısmen Mısır’da, İran’a nazaran organize bir ulemanın olmayışı veya örgütlenmenin kısmî bir seviyede olması, ister neden isterse sonuç olarak açıklansın, dinsel yapıların ve alt fırkalarının çeşitliliği ile birebir alakalı olmuştur. Özellikle Safevi Dönemi ve sonrası İran’da Şii Ulema’nın güçlendiği ve sonraki dönemlerde merkezî otoritenin zayıflamasıyla gücünü arttırdığı gerçeği dikkate alınınca farklı kişilikler (dinî makamlar, Ayetullahlar) arasında çekişme yaşansa da ulemanın hiyerarşik ve organize yapısı korunmuştur. Öte yandan Osmanlı’da ulema hem devlet alanı içinde ve devlet kontrolünde hem de devlet alanı dışında görece mikroyapılar halinde varlığını sürdürmüştür. Tekke, zaviye, dergâh ve medrese gibi örgütlenmeler içerisinde irili ufaklı birçok cemaat/tarikat kendini göstermiştir. Mısır’da da çok farklı oluşum ve örgütlenmeler görülse de el-Ezher’in nispi ağırlığından ötürü İran’dan daha az ama Osmanlı merkezinden daha fazla organize bir ulema örgütlenmesi olduğu görüldüğü söylenebilir. Bu durum, modern devlet oluşumlarına ve sonradan örgütlenecek ÇİSH’lere önemli derecede sirayet etmiş ve toplumsal-siyasal alanda önemli etkilere sahip olmuştur.

## **5.2. MODERN-SEKÜLER DEVLET YAPILARININ OLUŞUMUNDAKİ FARKLILIKLARIN ETKİLERİ**

Türkiye, Mısır ve İran’da modernleşme ve sekülerleşme hareketleri halk hareketleri şeklinde cereyan etmemiş olup daha çok devlet eliyle veya devlette görev almış sivil ve askerî bürokrasinin önderliğinde gelişmiştir. Bu modernleşme ve sekülerleşme veya modernleştirici eğilimlerin temel amacı Osmanlı ve İran özelinde “imparatorluğu dağılmaktan kurtarmak”, Mısır özelinde ise devleti güçlendirip dışarıda “tam bağımsız

<sup>269</sup> Örneğin Meşhed’deki Harem-i Şerif olarak adlandırılan İmam Rıza Türbesi ve Külliyesi, Kum şehrindeki medreseler vs.

hale getirmek” ve içeride “yönetici elitin otoritesini tam anlamıyla tesis etmek<sup>270</sup>” şeklinde özetlenebilir. Yine de bu modernleşme ve sekülerleşme veya modernleştirme eğilimlerinin birebir bu şekilde sürdürülmediğini belirtmek gerekir. Zira her üç devlette de devlet eliti veya seçkinler olarak ifade edilebilecek kesimin (devlet yönetiminde) modernleşmeyi ve sekülerleşmeyi Batı yayılmasına karşı ve onlarla baş etme aracı görürken halk ve dinî referanslı kitleler buna karşı direnç göstermeye çalışmıştır. Bakıldığında özellikle ulema veya dinî referanslı aydınlar, modernleşme adı altında Batı taklitçiliğinin dayatıldığını ve teknik ve kültür ayırımının önemli olduğuna vurgu yapmıştır. Bu zıtlığın dönemsel bazda Mısır ve İran’da sınırlı istisnalarının olduğu söylenebilir. İran’da gelişen meşrutiyet hareketi (1906) eski gelenekler, dinî değerler-kavramlar ile din ve siyaset ilişkisi arasında uzlaşma olarak kabul ettikleri bir anayasa hazırlamışlardır (Pappe, 2009: 23). Mısır’da da modern devlete geçiş aşamasında ulemanın yer yer desteği olabilmektedir.

Osmanlı (Türkiye), Mısır ve İran’ın tarihsel süreç içerisinde modernleşmeci ve buna karşı yükselen muhalefetler eksenine bakıldığında, Düvel-i Muazzama olarak addedilen Büyük Güçler ve etkileri anlamında yansımaları farklılık göstermektedir. Osmanlı ve İran’da bunların etkilerinin sınırlanması ve devletin topraklarını kaptırmama veya parçalanmama gibi özellikler ön plana çıkarken Mısır’da (genel olarak Arap Dünyası’nda da denebilir), 1882 İngiliz işgali sonrası gerek milliyetçi ve gerekse dinsel kimlik, sömürgecilik karşıtı ve anti-emperyalizm üzerine şekillenmiştir. Benzer bir durum İran’da petrolün ciddi bir ekonomik kaynak olması ile beraber başlamıştır. Anti-emperyalizm söylemi, Avrupa etkisiyle Mısır’da milliyetçiliği güçlendirmiştir. Buna örnek verilirse 1882’de İngiliz yönetimine karşı düzenlenen isyana önderlik eden Ahmed Urabi Paşa’nın sömürgeciliğin bir ürünü olduğu belirtilir. Urabi’nin özellikle “*Mısır, Mısırlılar içindir*” sözünün ilk kez bir Arap ülkesinde katıksız bir milliyetçilik olduğu yorumu yapılır (Pappe, 2009: 26). Urabi’nin başarısız isyanı sonrası 1882’de tamamen işgal edilse de 1908 yılına kadar Mısır’ı yöneten İngiliz Yetkili Lord Cromer yönetimi boyunca Mısır içinde anti-emperyalist dalga gittikçe büyümüştür. Öyle ki Mısır bağımsız olduktan sonra da bu söyleme sıklıkla rast gelinmiş olup Cemal Abdülnasır dönemindeki “*millîleştirme politikaları*” da bu damardan beslenmiştir.

<sup>270</sup> Mısır ile ilgili 3. Bölümde de değinildiği üzere Özkoç’un makalesinde bu konuya ilişkin önemli tespitler yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için: (Özkoç, 2014).



Anti-emperyalizm ve sömürgecilik konusunun Osmanlı ve İran'a etkileri de yok değildir. Pappé bu etkiyi, yan etki olarak tanımlayarak 20. yüzyılda Osmanlı ve İran'ın her ikisinin de Batı ile ilişkilerinin yeniden tanımlanması ve Batı'nın kültür emperyalizmine karşı mücadelede kimliğinin yeniden tayin edilmesi çabalarından yeşeren devrimlere tanık olduğunu belirtir (Pappe, 2009: 27). Öte yandan sonraki zamanlarda İran'da da anti-emperyalist damar güçlenmiştir. Bunun da temelinde İran'da petrolün ciddi bir ekonomik kaynak teşkil etmesi ile beraber İngilizlerin kontrolünde olması sonrası özellikle 1940'lar itibarıyla İran'da da benzer şekilde anti-emperyalizm söylemi üzere gelişmeye başlamıştır. Bu anlamda anti-emperyalizm söylemi üzerinden bakıldığında, Türkiye'nin diğer iki ülkeye göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Bunun ÇİSH'lerin reaksiyon düzeyinin radikalliğini etkilediği rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim dışsal tehditler içeride reaksiyon düzeyini ve radikalleşmeyi çoğunlukla tetikler.

Önceki paragrafla uygun şekilde Türkiye'nin anti-emperyalist milliyetçilikten öte bir reform milliyetçiliği olarak ortaya çıktığını belirten akademik analiz de vardır. Bu anlamda, Breully'nin tespiti dikkat çekicidir. Ona göre Türkiye'nin anti-kolonyal olup olmadığının Çin ve Japonya örnekleri üzerinden karşılaştırılması daha yerindedir. Bu üç ülkede (milliyetçilik üzerinden) kültürel anlamda bir tepki veya karşı çıkış dalgasından öte siyasal yönden tepkinin belirginleştiği belirtilerek birçok ülkede olan anti-kolonyalist (anti-emperyalist de denebilir) hareketten farklı olduğu belirtilir. Zira Breully, Türkiye'nin Çin ve Japonya örneklerine benzer olarak bir nevi gevşek sömürgecilik karşıtı milliyetçilik içinde olduğunu söyler. Buna da reform milliyetçiliği tanımlaması yapar ve anti-kolonyalizm tanımının yanlış olacağını özetle belirtir (Breully, 1993: 230-231). Ayrıca, bu reform milliyetçiliğinin Osmanlı'dan başladığını iddia ederek bu anlamda reform milliyetçiliğinin Japonya'ya göre Çin ile daha benzer görünüm arz ettiğini söyler (Breully, 1993: 245). Ayrıca cumhuriyeti kuran kadroların toplumun ve devletin bağımsızlık mücadelesi sırasında koalisyonda olduğu gruplarla bağları gevşetmesi ve sınıfsız<sup>271</sup> ve tek tip bir toplum yaratma<sup>272</sup> çabası da anti-emperyalist bir çizgi üzerinden hareket edilmediğini göstermektedir.

<sup>271</sup> Burada sınıfsızdan kastedilen sosyalist bir düzendeki sınıfsızlıktan öte Şeyh, Ağa gibi farklı sosyal statülerin olmadığı toplumsal düzen.

İmparatorluk görünümünde olan Türkiye ve İran'ın birçok bölgesinde otoritelerinin varlığı kuşkulu hale gelmiştir. Osmanlının, resmen hâlen toprağı olan Mısır'da, hâkimiyeti kâğıt üzerinde kalmış ancak Mısır'da tezahür eden devlet yapısının ise Mısır toprakları üzerindeki hâkimiyeti gözle görünür vaziyette olmuştur. Daha sonraki İngiliz işgali de bu anlamda denklemi değiştirmemiştir. İran'da ise modern devlet yapılanması kurulana değin şahın fiilî yönetim alanı Tahran ve belli şehirlerden öteye geçemiyor ve yereldeki güçlü aşiretlerin de varlığı dikkat çekiyordu. Bu yüzden Türkiye ve İran modern ulus devletlerin kuruluşu esnasındaki öncelikleri, özellikle de İran'ın otoritenin ülkenin her tarafına tam anlamıyla hâkim olması olmuştur. Her iki ülkenin kurucu liderleri ve yönetici elitleri bu alana odaklanmış ve önceki imparatorlukların bu anlamdaki durumlarını tekrar etmemiştir. Özellikle Rıza Şah öldüğünde, onun öncesinde daha çok Tahran ile sınırlı olan İran devlet otoritesi, ülkenin her tarafında yayılmış ve devletin aygıtları ülkeye tam anlamıyla yerleşmiştir (Atabaki-Zürcher, 2004: 1-12).

Türkiye, İran ve Mısır'da modern devlet yapılanmalarının ilk dönemleri ve sonrasındaki süreç üç ülkede dış etkiler anlamında farklı seyretmiştir. Mısır'da İngiliz askerî birliklerinin çekilmemesi, İran'da II. Dünya Savaşı sırasında kuzeyden SSCB'nin güneyden İngiltere'nin ülkeyi fiilen işgal etmesi ve sonrasında da AIOC (Anglo-Iranian Oil Company) eliyle İngilizlerin İran petrolünü büyük oranda sömürmeye devam etmesi, bu iki ülkede devlet kurumlarının yapısı, dinî sınıf ile ilişkiler, milliyetçilik, sekülerlik gibi konularda farklı farklı etkiler bırakmış, Türkiye'de ise bu şekilde dışsal müdahaleler görülmemiştir<sup>273</sup>. Mısır'da ÇİSH'ler (MKH ve bileşenleri), sosyalistler, milliyetçiler vs. gruplar özellikle dış tehdit konularında sıklıkla bir araya gelip dirsek teması yapmış ve ordu içerisinde de bunun yansımaları olmuştur. İran ile ilgili de benzer bir etkinin olduğu görülür. Nitekim İran'da da aydınlar, çarşı-bazari sınıfı ve ulemanın (siyasal arenadaki ilk ciddi yansımaları 4. bölümde Musaddık örneğinde gösterildiği üzere) sıklıkla İngilizlerin ve genel olarak emperyalistlerin İran'ı ve kaynaklarını sömürdüğü gibi bir yaklaşımı olmuş ve devrim sürecinde şah karşıtı gelişmelerde bunun önemli bir payı olmuştur. Türkiye'de ise 1946 yılında fiilen çok

<sup>272</sup> Osmanlıdaki millet sisteminden farklı olarak ulus devletin istediği tek tip toplum.

<sup>273</sup> Bu etkiler farklı bölümlerde incelenmiş olup sonuç bölümünde bir bütün olarak ifade edilecektir.

partili hayat geçilmesi ile beraber siyasal partilerin iktidara seçim yoluyla gelebilmelerinin önü açılmıştır.

Türkiye, Mısır ve İran’da modern seküler devlet yapılarının inşası din ve devlet ilişkisi çerçevesinde incelendiğinde belirgin farklılıklar arz ettiği görülür. Türkiye’de modern seküler devlet inşası, öncelikle dinî kurumların devlet içerisinde etkileri hatta mevcudiyetleri kırılarak saf dışı edilerek tahakkuk etmiş ve daha sonrasında da Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı eliyle de kontrol düzeyleri arttırılmış ve Fransız sistemi örnek alınarak laik düzen kurulmuştur. Dünyada günümüzde bile anayasal anlamda bir elin parmağı kadar sayılabilecek ülkede benimsenen laiklik ilkesi, Türkiye’de kurucu değer olarak ortaya çıkmış ve milliyetçilik ile beraber ülkenin iki ana sütünü şeklinde kendini göstermiştir. Daha ilk dönemlerden başlayarak uygulanan laiklik, dinin bir meşruiyet alanı olarak hukuki düzen içerisinde çıkarılıp toplum içerisinde birey bazında bir inanç ve devlet nazarında da bir kamu hizmeti olarak görülmesi şeklinde cereyan etmiştir. Bu yüzden farklı dinî grupların da özgürce inancını yaşamasına dönük resmî bir engelleme olmasa da çizilen çerçeveye bakıldığında İslam dininin Sünni mezhebine yönelik din hizmetlerinin kamu hizmeti olarak sunulduğu ve ulus-devlet yapısına uygun şekilde “tek yapılı bir dinî işler yönetimi” var olmuştur. Azınlık statüsünde olanlar (Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler) elbette ki bunun istisnası olarak süregelmiştir.

Mısır’da modern devlet inşa sürecinde din ve devlet arasındaki ilişkiler Türkiye ve aşağıda ifade edileceği üzere İran’dan farklılık arz etmiştir. Mısır’da modern devlet inşası kurumsal olarak Kavalalı Mehmet Ali Paşa’dan başlamış ve sonrasında dış müdahaleler ve ciddi siyasal krizler olsa da devam etmiştir. Mısır’da modern devlet yapılanması içerisinde dinin etkisi görülmüş ve el-Ezher’in varlığı sebebiyle din âlimlerinin (ulema) etkileri olmuş ve Mısır’daki siyasal sistemde dinî bir yönetim olmasa da dinî alanın etkisi belirgin olmuştur. Ayrıca el-Ezher’in fetvalarında ve iç işleyişindeki özerk yapısı, Mısır’daki ulemanın varlığını diri tutmuş ve din ile devlet arasında bir tenakuz alanını sürekli olarak azaltmıştır. Yine devletin siyasal ve idari yönü dışında toplumun gündelik hayatını dizayn eden medeni hukuk (kişiler hukuku, aile hukuku vs.), borçlar hukuku ve temel muamelata ilişkin alanında İslam hukuku uygulamaları devam etmiştir. Her ne kadar Osmanlı benzeri Mısır’da hukuk okulları olsa da aile başta olmak üzere hukuki alanın halkın gündelik hayatına ilişkin alanlarda

sekülerleş(tir)me düşük kalmış ve devlet ile din arasında bu anlamda bir mesafe de açılmamıştır. Bu durum aslında devletin de sekülerleşmesine fren koymuş ve sonraki dönemlerde devam etmiştir. Zaten 1971 anayasa değişikliği ile İslam Şeriatı Mısır anayasal düzeninin temel kaynağı olmuştur<sup>274</sup>. Müslüman Kardeşler'in (MK) gelişimine bakıldığında devletin dindarlaştırılması gibi bir söylemden öte toplumun İslamileştirilmesi ve ondan sonra devlet yapısının o çerçevede idaresi gibi bir yaklaşıma sahiptir.

İran'daki modern devlet inşası incelendiğinde hanedanlık ile ulemanın kurumsal olarak varlığını koruması gibi iki temel başlık dışarıda tutulursa genel olarak Türkiye'ye benzer bir modern devlet inşası teşkil edildiği görülebilmektedir. İran'da modern devlet inşa sürecinde ulema ile çatışma veya açık bir iş birliği olmamış, ancak şah devlet alanını düzenleyip seküler uygulamalar getirmiştir. Bu minvalde, devlet kurumlarının örgütlenmesi, karar alma mekanizmaları, eğitim alanı, kılık kıyafet dâhil olmak üzere genel olarak seküler devlet yapılanmasına uygun hareket edilmiştir. Öte yandan Türkiye ile din ve siyaset ilişkisi yaklaşımındaki en temel farklılıklar olarak ulemanın özerk yapısını sürdürmesi, ulemanın devlet okullarına ve devletin de ulemanın kendi eğitim alanına müdahale etmemesi, toplumun gündelik yaşam alanına değen özel hukuk alanında İslam hukuku kurallarının uygulanmaya devam etmesi, bu anlamda medeni hukuk, borçlar hukuku ve temel muamelat konularında ulemanın toplum üzerindeki gücünün devam etmesi en temel ayrımlardan olmuştur. Özellikle Tütün Olayı'ndan sonra ulemanın çarşı–bazari olarak addedilen kitleler ile yakın ilişkisi de dikkate alındığında, İran'da modern seküler devlet inşası, toplumsal en temel birim olan aileden başlayarak çekirdek kurumlara dokunamamış ve bu anlamda ulemanın fonksiyonuna da dokunulmamıştır. Ayrıca özellikle 1949'dan başlayarak şah ile İran toplumundaki farklı güç gruplarının çatışması ve Türkiye'nin II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokratikleşme çabalarına başlamasına rağmen İran'da otoriter eğilimlerin artması da iki ülkede din ve

<sup>274</sup> İfadenin bu biçimde geçmesi Mısır'ın bir İslam Cumhuriyeti olduğu anlamına gelmez. Ancak dinî kimliğin anayasal alanda gösterilmesini temsil eder. Nitekim günümüzde Norveç gibi seküler bir devlet olduğu yönünde tartışmanın neredeyse olamayacağı bir ülkede bile anayasal anlamda dinî kimlik ifade edilmektedir. Norveç Anayasası 2. Maddeye göre "Krallığın tüm sakinleri dinlerini özgürce yaşama hakkına sahip olacaktır. Evanjelic Lutheran dini, devletin resmî dini olarak kalacaktır. Bunu savunan sakinler, çocuklarını da aynı şekilde yetiştirmek zorundadır." Ayrıntılı bilgi için: (The Constitution of the Kingdom of Norway, y.y.) link için: <https://www.globalwps.org/data/NOR/files/Constitution.pdf>. Erişim Tarihi: 23/03/2022.

siyaset cereyanını belirgin farklılaştırmıştır. Zira Türkiye’de özellikle 1950’lerle birlikte dinî referanslı siyasal aktörlerin siyasal partiler üzerinden siyasal alan ile tanışması ve 1960’larda bizzat artık devlet yönetimi için rekabetin içine girmeye başlaması, Türkiye’de siyasal sistem ile dinî hareketleri ekleme yönünde başlayan adımlar olurken İran’da siyasal sistem ile dinî hareketler arasındaki mesafeyi açmıştır.

### 5.3. HAREKETLERİN TEMEL YAKLAŞIMLARI

ÇİSH’lerin Türkiye, Mısır ve İran’da farklı şekillerde gelişmesinde 5.1. ve 5.2. bölümlerde anlatılan farklı İslami anlayışlar ve kurumsallaşmaların ile modern ve seküler devlet yapılarının oluşumları kadar kendilerinin temel yaklaşımlarının belirleyici etkisinin olduğu düşünülmektedir. Zira 5.1. ve 5.2. bölümlerde verilmiş ve bu başlık altında verilecek bilgi ve değerlendirmeler daha tutarlı bir çıkarsamanın yapılmasına önemli katkı sağlayacaktır. Bu minvalde Türkiye, Mısır ve İran’da özel olarak odaklanan hareketlerin amaç, hedef, metot ve hangi araçların kullanıldığı yaklaşımına ilişkin bir bilgi ve değerlendirme yapılacaktır.

Türkiye’de MGH ile temsil edilen ÇİSH incelendiğinde amaç olarak Millî Nizam Partisi 1. Büyük Kongresi’nde belirttiği hususlar MGH’de sürekli olarak zikredilen ortak ifadeler olmuştur. Bu minvalde MGH’nin amacının “yüksek ahlak ve faziletin, kuvveden fiile çıkarılması; cemiyetin nizam ve huzurunun sağlanıp saadete erişilmesi” şeklinde ifade edilmiştir (Millî Nizam Partisi 1. Büyük kongresi, 1971: 42). Dikkat edilirse amaç unsurunda aşağıda inceleneceği üzere siyasal sistemin, devletin veya toplumun İslamlaştırılması gibi bir söylem görülmemektedir. Elbette ki kullanılan kavramların kendi içindeki anlamsal bütünlükleri dinî referansı ifade etse de bu yaklaşımı “*düzenin dindarlaştırılması*” biçiminde ifade etmek daha doğru olacaktır. MGH’nin hedef olarak belirlediği ifadeleri de yine aynı kongreden bakıldığında özetle manevi kalkınma ile maddî kalkınma veya gelişimin beraber sağlanması hedefi olduğu görülmektedir. Bu hedefin gerçekleşme yolu da elbette ki MGH’nin iktidarı ile sağlanabileceği düşünülmekteydi. Bu anlamda “*iktidar gücünün ele geçirilmesi ve dindar bir toplum yaratmak*” hedefini MGH açısından ortaya koymak gerekir. Bunun da gerçekleştirilmesinin aracı “kuvveden fiile çıkarılması şeklinde” ifade edilerek toplumda var olan reaksiyonun siyasi örgütlenme yoluyla MG’nin amaçlarına hizmet etmesi şeklinde ortaya konmuştur.

Mısır'da MKH'nin amaç unsuruna bakıldığında, görece daha kapsamlı ve açık bir şekilde amaçların ortaya konduğu söylenebilir. Benna'nın kendi deyimiyle *aslolan amaçtır; ameller bunun bir parçasıdır* (Benna, 2013: 89). Benna, insanı harekete geçirenin amaç olduğunu, İslam ümmetinde amacın kapalı ve belirsiz olduğu için onu net şekilde ortaya koymanın gerekliliğini, amacın da dünyaya egemen olup insanlığı İslam'ın doğru sistemine ve mesajına yönlendirmek olduğunu, insanların bu sistemden başkasıyla mutlu olamayacağını söyler. Benna, MKH'nin asıl çaba harcadığının bu olduğunu, bunun dayanağının Kur'an ve peygamberin sünneti olduğunu, İslam'ın anlaşılmasında en iyi örnek olan selef-i salihinin her amelinde apaçık müşahede edilen bir mesaj olduğunu söyler. Hareketin amacının siyasi görüldüğüne yönelik eleştirilere dönük verdiği cevapta da sağ ellerinde Kur'an, sol ellerinde sünnet ile bu ümmetin ilk kuşağı olan selef-i salihinin uygulamasını rehber edinerek seslendiklerini, insanları İslam'a ve onun doğru mesajlarına çağırdıklarını, eğer bu çağrının siyaset olarak anlaşılması gerekiyorsa işte o zaman siyasetlerinin bu olduğunu ifade etmektedir. Yine eğer bu ilke ve prensiplere davet edenin siyasetçi olduğu söylenecekse insanların en eski siyasetçileri olduğunu da eklemektedir (Benna, 2013: 89-93). Benna, amaçlarının milliyetçilik olmadığını, özetle atalarla övünmenin İslami anlayışa uygun düşmeyeceğini (bunu da Kur'an'a, hadislere ve selef-i salihin uygulamalarından örneklerle), en büyük izzet ve şerefın İslam olduğunu ve yine en büyük izzet ve şerefın Nisa Suresi 49. ayete referansla Allah'a ait olduğunu, bundan öte manevi bir güç de olamayacağını söylemektedir (Benna, 2013: 93-97). Benna, paragrafın başında belirtildiği üzere amaç alanına "kapalı" ve "belirsiz" olmama sıfatları ile eleştirel vurgu yaptığından ayrıntılı ve açık şekilde amaç unsuruna dair ayrıntı vermeyi sürdürmüştür. Benna, milliyetçiliklerinin evrensel olduğunu (halkların kardeşliği, toplumların dayanışması ve etnik milliyetçiliğin reddi), Müslüman'ın ancak davanın<sup>275</sup> başarılı olması için yaşayacağı, her Müslümanın görevinin Hac Suresi 77-78'de belirtildiği üzere namaz kılıp zekât vermek ve Allah'a şirk koşmamak olduğunu, cihat etmenin İslam'ın temel ibadetleri gibi farz olduğunu, müminin geceleri âbid (ibadet eden), gündüzleri mücahit olması gerektiğini yine önderlik yapan ve ıslah edici olması gerektiğini, içinde bulunulan asrın oluşum asrı olduğunu ve Müslümanların da yetiştirerek ancak ümmeti yetiştirebileceğini söyler (Benna, 2013: 97-105). Benna, bu

<sup>275</sup> Davadan kastedilen İslam'ın hâkim olması.

amaca nereden başlanması gerektiğini söylemeyi ihmal etmemektedir. Ona göre *“ümmetlerin oluşumlarının tamamlanması, halkların eğitimi, ümitlerin hayata geçirilmesi ve ilkelerin başarıya ulaşması, en azından bu uğurda çalışan azimli bir millete ve buna çağrıda bulunan topluluğa ihtiyaç duyar”*. Böyle bir toplulukta bulunan azmin ne olduğunu da tarif eder. Bunları da özetle; güçlü irade, sebatkâr vefa, üstün fedakârlık, dava şuuruyla bunları bilen birinin davadan sapmayacağı şeklinde belirtir (Benna, 2013: 105-107). Yine maddî ve manevî güç ilişkisi üzerine de maddî gücün önemli olduğunu yadsımamakla beraber asıl olanın manevî güç olduğunu, manevî gücün “yüce ahlak, arınmış nefis, hak-hukuk bilmek ve ona iman etmek, onu bilmek, sarsılmayan irade, fedakârlık ve üzerine güven ve vahdetin inşa edildiği vefa” olduğunu, Rad suresi 11. ayete<sup>276</sup> referans vererek kendilerinin buna inandığını belirtmektedir (Benna, 2013: 107-108). Böylece Benna, hareketin amaç unsurunu hem yapı hem toplum hem de Müslüman birey bazında ayrıntılı bir şekilde ifade etmiş olmaktadır.

İran’da İsnâaşeriyye’nin Humeyni önderliğinde devrimci bir çizgide yeniden okunduğu harekete bakıldığında amaç ve hedef bağlamı, MKH’deki gibi hatta ondan da öte net ve belirgin bir yaklaşım sergilemektedir. Bu konuda Humeyni’nin görüşleri hareketin esas yaklaşımını belirlemiştir. Humeyni yaklaşımı incelendiğinde ilk vurgunun “devlet kurulması zarurîyeti” ile başladığı görülmektedir. Humeyni, Gaybet döneminde de olursa İslam’ın yönetime ilişkin hükümlerinin uygulanması için devletin zarurîyetini ortaya koyarak Müslümanlara dönük herhangi bir saldırı durumunda devlet düzeninin olmazsa olmaz olduğunu vurgulamaktadır. İslam ahkâmının uygulanması için devlet eliyle vergi ve zekâtın toplanması gerektiğini söylemektedir (Humeyni, y.y.: 62-63). Dikkat edilirse Humeyni toplumun dindarlaşması veya İslam’ın toplum içerisindeki nüfuzuna değil, doğrudan devletin İslami olmasına vurgu yapmakta ve hatta devletin İslam için vazgeçilmez bir kurum olduğuna işaret etmektedir. Bu yüzden amaç ve hedefler konusunda Humeyni’nin yaklaşımı bu temelden okunabilir.

Humeyni, belli bir şahsın Gaybet döneminde Allah tarafından görevlendirilmemesi durumunda ne yapılması gerektiğine ilişkin sorular sormaktadır. Bu kapsamda İslam’ın

---

<sup>276</sup> Süphesiz ki bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.

sadece 200 yıllık bir süre için mi geldiği ve devleti yönetenlerin yaptıkları tasdiklenmeyince oturup izlemenin mi doğru olacağı sorularını sormaktadır. Diğer tarafta devlet ve hükümet kurmanın gerekli olup olmadığını, sadr-ı İslam döneminden İmam Mehdi'ye (kendi deyimiyile Hz. Sahibu'z-zaman) kadar geçerli olan İslami devlet ve yönetim prensiplerinin Gaybet döneminde de geçerliğinin varsayılp varsayılmayacağını sormaktadır. Humeyni kanunu bilme ve adil olma meziyetlerine birçok fakihin sahip olduğunu ve bunların bir araya gelmesi ile bütün dünyaya matuf bir adalet devletinin kurulabileceğini belirtmektedir (Humeyni, y.y.: 63). Humeyni bundan sonra Velayet-i Fakih konusuna vurgu yaparak bu iki meziyete sahip liyakatli birinin devlet kurması durumunda “*Hz. Resulullah'ın –sav- toplumu idare konusunda taşıdığı velayeti taşımış olur ve bu durumda herkesin ona itaat etmesi gerekir*” demektedir (Humeyni, y.y.: 64). Bundan sonra peygamberin ve sonra İmamın daha faziletli olduğunu ancak faziletlerin daha fazla olmasının devlet idaresi konusunda şer'an kimseye daha fazla yetkili olma gibi bir konum kazandırmadığını söylemektedir. Bu yüzden (devlet ve toplum idaresi kastedilerek) peygamber ve İmamların bütün yetkilerinin İslami açıdan bugün kurulacak bir İslam devleti için de geçerli olacağını ve onda kalacağını; ancak bu yetkilerin belli bir şahsa ait olmadığını ve bunun “adil âlim” için geçerli olacağını söylemektedir (Humeyni, y.y.: 64). Humeyni tam bu noktada kafa karışıklığının önüne geçmek için “İtibârî Velâyet” kavramsallaştırmasıyla velayet ve yetkinin Gaybet'ten sonra fakihte bulunsa da fakihin makam ve derecesinin peygamber ve İmamlar ile aynı seviyede olduğu algısının oluşmaması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre fakih için ele alınan konu makam ve derece değil, vazifedir. Bu vazifeyi deruhte eden kimse başka insanlardan üstünlük olarak bunu göremez çünkü velayet; egemenlik ve yönetme anlamında bir ayrıcalık ve üstünlük değil, ağır ve ciddi bir sorumluluktur. Bu yüzden Humeyni'nin esas amacını teşkil eden yönetim mekanizmasının İslami kabul edilmesinin temelindeki “Velayet-i Fakih” konusu, Humeyni'nin deyimiyile:

*“Akla dayalı itibârî<sup>277</sup> konulardandır ve hukuki konumdan başka bir konumu yoktur, tıpkı mümeyyiz olmayanlar ve küçükler için kayyım*

<sup>277</sup> Humeyni kitabında “itibârî” kavramını şöyle açıklamaktadır: “*Telvininin karşıtı olan 'itibârî', beşeri anlaşma ve sözleşmelerden kaynaklanan kuralları içerir ve belirleyenin adını alır. Belirleyeni şârî olursa 'şer' i itibâr' olarak adlandırılır, günlük yaşamın düzen ve gereği için bir insan.*”



*tayinindeki hukuki yaptırım gibidir. Milletın kayyımıyla, mümeyyiz olmayanların kayyımının, hukuki olarak vazife ve konum açısından hiçbir fark yoktur. İmam'ın -s- bir kimseyi, mümeyyiz olmayan veya bakım ve korunmaya muhtaç birinin bakım ve sorumluluğunu üstlenmeye (=kayyım) veya resmî bir göreve ya da belli bir vazifeye tayin etmesi gibidir. Bu konularda Hz. Resul-ü Ekrem'le -sav- imam veya fakih arasında bir fark gözetilmesi zaten makul değildir” (Humeyni, y.y.: 64-65).*

Humeyni bir İslami yönetim biçiminin esası gördüğü Velayet-i Fakih için bunun “hududu” yani İslam ceza kanunlarının sınırlarını koruduğunu, bu anlamda peygamber, İmam ve fakih arasında fark olmayacağını özellikle vurgulamaktadır. Buna örnek olarak cezası 100 kırbaç olan zina cezasının haddini peygamber 150, İmam 100 ve fakih 50 kırbaç şeklinde belirlemesinin söz konusu olmayacağını belirtmektedir. Aynı şekilde diğer hukuki konularda da bunun böyle olduğunu, yani İslam ceza kanunlarının uygulamasının değişmeyeceğini gösteren çeşitli örnekler vermektedir. Bundan sonra artık fakihlerin topluca veya ferdî olarak İslam devleti kurması gerektiğini, elinden gelen fakihler için bunun aynî farz, aksi taktirde fakihler için bunun kifaî farz olduğunu, bu da mümkün değilse velayet görevinin hükmünün kalmadığını çünkü fakihlerin “Allah tarafından bu vazifeye sorumlu kılınmış ve atanmış” olduğunu söylemektedir. Bu durumda bile fakihler amacı gereği yapabilirse vergiler, hums, zekât ve harçları toplayıp Müslümanların hayrına olacak işler kullanıp hadleri de uygulaması gerekir. Çünkü bir İslam devleti kurmak için fakih elinden gelen her şeyi yapmalı ve hedefi İslam devletini kurmak olmalıdır (Humeyni, y.y.: 65-66).

MGH'nin metot yönüne bakıldığında (İslami) şura mekanizması işletilerek “siyasal parti ve sivil toplum ekseninde mücadele” olduğu görülmektedir. Bunun da temeline bakıldığında, MGH'nin bir parti hareketi olarak tezahür etmesinin önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Partinin henüz kuruluşunda Nakşibendi Şeyhi Mehmet Zahit Kotku ile partinin kurucu isimlerinin görüşerek icazet aldıkları ve Kotku'nun da aşağıdaki ifadeleri kullandığı belirtilir:

*“Sultan Abdülhamit Han'ın tahtan indirilmesinden sonra ülkenin yönetimi batı taklitçiliği yapan masonların eline geçmiştir. Bunlar bir azınlıktır. Milletimizi temsil edemezler, yönetimin milletimizin gerçek temsilcilerine geçmesi için*

*çalışmanız kaçınılmaz bir tarihi vazifedir. Bu teşebbüse katılın ve eğer arkadaşlarınız istiyorsa bu işin başına geçin. Çalışmaya başlayın. Şimdiye kadar geç bile kalınmıştır”* (Emre, 1990: 185).

Kotku'nun bu ifadelerine bakıldığında siyasal sistem içerisinde örgütlü yapılar hâlinde mücadelenin esas olduğu yorumu çıkarılabilir. Zira milletin temsil edilmesi, ancak millet adına siyasal arenada mücadele ile mümkün olabilirdi. İcazet talebinin bağlamı ile beraber değerlendirildiğinde MGH'nin siyasal sistem içerisinde sivil oluşumlar (siyasi parti, sivil toplum vs. örgütlü yapılar) yoluyla mücadele etme kararlılığıyla hareket ettiği görülür. Bu husus, mücadele araçlarını da belirlemiştir. Öyle ki MGH, mücadele araçları olarak “siyasal ve toplumsal faaliyetler”i belirlemiş ve şiddet unsuru taşıyabilecek araçlardan kaçınmıştır. Hatta geniş çaplı sokak olaylarına varacak toplumsal eylemlerden de imtina etmiş ve kısaca “siyasal parti ve sivil toplum ekseninde mücadele” yöntemiyle “siyasal ve toplumsal faaliyetler”i mümkün mertebe şiddet ve sokak olaylarından kaçınarak sürdürmüştür.

MKH'de metota ilişkin en dikkat çeken husus, yine Benna'nın kendi kaleminden ifade ettiği “metot açıktır” şeklinde başlayıp açıklamaya başladığı ifadeleridir. Ona göre MK, insanlardan hayatının her alanında kalkınacağı ve tüm prensiplerinin üzerine inşa edileceği İslami esasları tatbik etmelerini istemektedir. İslam'a uygun olmayan her kalkınma hareketini boş bir tecrübe olarak gören Benna, İslam'a uygunluk yoluyla kalkınabileceğini söylemektedir. Bunun için de İslam dünyasındaki tüm ülkelere ve liderlere çağrı yapılmalıdır. Ayrıca Müslümanların taklitçilikten kaçınması ve her Müslüman topluluğun anayasasının Kur'an-ı Kerim ahkâmına dayanması gerekmektedir. Hatta Benna şöyle bir soru da yöneltmektedir: “Anayasasının ilk maddesinde ‘resmî dini İslam’dır diyen bir milletin anayasasının diğer maddelerinin de bu esasa uyması gerekmez mi? Bu yüzden anayasasının diğer maddelerinin ve kanunların da İslam şeriatına dayanmaları ve fıkıh usulü ile uygun olmaları gereklidir.” der. Bunun da olabilmesi için toplumun ıslah edilmesi, her şeyi mubah gören zihniyetle savaşılması, eğitimin düzenlenmesi ve İslam kardeşliğinden yararlanılması gerektiğini ifade etmektedir (Benna, 2013: 108-113).

Benna, hareketlerin metot yönüyle ve mücadele araçlarının nasıl kullanılacağı ile bağlantılı okunabilecek bir şekilde Musa Peygamber ve Firavun üzerinden bir örneğe

başvurmaktadır. Bu örnek üzerinden Benna, toplumların beş evresi olduğunu söyler. Ona göre ilk devre zayıflık evresidir. Bu devrede diktatör, büyüklük taslayan, Allah'ın kullarını kendisine ibadete çağırın ve köle ile uşaklar edinen Firavun'un karşısına Allah, bu şerefli halkın gasp edilen hürriyetlerini, elinden alınmış şerefini ve kaybolmuş izzetini geri vermek için bu halktaki ilk ışık olarak daha süt emen Hz. Musa'yı göndermiştir. İkinci devre de liderlik devresidir. Bu devrede lider olgunlaşıp büyüme ve haksızlıklara karşı gelmektedir. Allah artık ona risâletini yüklemiş ve memleketine de imanla ve hakikatle dönmüştür. Üçüncü devre çatışma devresidir. Bu devrede batıl tarafta yer alanlar hakka dönenlere saldırmakta ve batıl taraftakilerin ümitleri kırılmasını diye de tatlı vaatler vermektedir. Dördüncü devre iman devresidir. Bu devrede sabır, sebat, hak kulpuna sımsıkı sarılma, davasına iman ettikleri lidere tabi olma, onun yolunda hayatı dahi feda edebilme görülür. Son devre de zafer devresidir. Bu devrede kazanma, kurtuluş, zafer, başarı, ezilenleri sevindiren bir müjde, yükü sırtlanmış olanların gerçekleşen emeli ve yeryüzü ufuklarında yankılanan apaçık hak sedasının yankılandığı görülür (Benna, 2013: 121-123). Böylece Benna, kademeli ve hedefe odaklı bir yöntem ve mücadele aracı ortaya koymaktadır. Öte yandan, Benna'nın mücadele aracı olarak şiddete ilişkin açık bir çağrısı olmamış, öte yandan yukarıda Mısır ile ilgili bölümde anlatıldığı üzere fiili olarak MKH tarafından şiddete yer yer başvurulmuştur.

Humeyni ise devlet ve iktidarı adil İslam düzenini kurma ve İslam hükümlerinin uygulanabilmesi doğrultusunda bir vesile yani araç olarak görür. Bunun aslında hiçbir değer atfedilecek bir konu olmadığını, bir örnekle Ali İbni Ebu Talib kastedilerek:

*“Hz. Emir’el Müminin -s- devleti yönetme ve ordulara komuta etmenin bizâtihi hiçbir değer ifade etmediğini anlatabilmek için -elindeki yırtık ayakkabıyı göstererek ‘bu ayakkabı ne kadar eder?’ diye sordu, İbn-i Abbas ‘hiç!’ diye cevap verince ‘Size komutanlık etmek, benim nazarımda bundan da değersizdir işte!’ buyurdu ve şöyle ekledi: ‘Meğer ki bu komuta ve iktidar vasıtasıyla hakkı (yani islam kanun ve nizamlarının icrasını) yerine getirip bâtulı (haksız ve zalimâne düzen ve kanunları) ortadan kaldırayım’. Demek ki devlet ve iktidar, arayan insanlar için bu vesile, yüce gayeleri*

*gerçekleştirmeye yaramayacaksa zerrece kıymet ifade etmez” (Humeyni, y.y.: 68).*

şeklinde bir örnek vererek devletin kendisinin aslında yüce gaye olarak görülen İslam şeriatının uygulanmasından öte payeye sahip olmadığını göstermek istemiştir. Öte yandan devletin oluşturulması ve/veya ele geçirilip İslami bir nizam kurulması da bu anlamda metodolojik bir öğeyi içerisinde barındırmaktadır<sup>278</sup>. Humeyni, İslam devletinin kurulması için ciddiyet ve çabanın olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla beraber bu yolda yapılacak ilk çalışma olarak tebligat ve propagandayı göstermiştir (Humeyni, y.y.: 146). Bu da Humeyni önderliğindeki hareketi, devrim sürecinin başladığı 1977 sonundan itibaren olan gelişmeler dışarıda tutulursa barışçıl yönü ağır basan bir hareket yapmıştır. Bu yönüyle Mısır’daki MKH’den ayrılmış ve Türkiye’deki MGH ile benzer şekilde barışçıl bir metot ile faaliyetlerini sürdürmüştür.

Humeyni dünyanın her yerinde çalışmaların önce tebligat (ve propaganda) ile başladığını ve öyle ilerlediğini, önce birkaç kişinin bir konu hakkında düşündükten sonra tebligat ve propagandaya başladığını ve ardından hemfikirler artarken devlete sızılıp ona karşı mücadele edilebileceğini tarihsel örneklerle ifade etmektedir. Bu ilerlemenin esasının propaganda yoluyla olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda zorbalıklar ve zulümler protesto edilerek toplumun bilgilendirileceğini ve bu şekilde propagandanın boyutunun büyüüp halkı harekete geçirebileceğini söylemiştir. Humeyni devamında, bu kapsamda tebligat (propaganda) ve talimatın (eğitime) iki önemli öge olduğunu belirtir. İslam devletinin kurulup İslam hükümlerinin uygulanması için fakihlerin bunlardan sorumlu olduğunu ve bu anlamda halkı yetiştirmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için de fakihler tebligat ve talimata hizmet edecek toplantı içtimaları tertip etmeli ve aşura benzeri kıyama gerçekleştirmelidir. Bu da uzun vadeli bir mücadele direnci ile olmalıdır zira bu zaman gerektiren bir hedefin gerçekleştirilmesi için elzendir (Humeyni, y.y.: 146-157).

<sup>278</sup> Humeyni’nin “Gayrimeşru güçlerden adalet ve yargı beklemek haramdır” gibi bir yaklaşımı vardır. Herhangi bir uyuşmazlıkta Allah’ın koyduğu hükümler çerçevesinde ve onu uygulayanlar eliyle uyuşmazlığın çözümünü ifade etmektedir. Bu yüzden her hal ve şartta uyuşmazlığın şer’i mahkemede çözülmesini vurgulamaktadır. Humeyni, bunu İslam’ın siyasi hükmü olarak ifade etmektedir. Bu yüzden başvurulması gereken merciler İslam âlimleridir. Yine bu yargı yetkisi üzerinden Humeyni, ulemanın devleti idare konusunda atandığını ve yukarıda açıklandığı üzere devleti yönetmeye hakkı olan kesim olduğunu zikretmektedir çünkü *“ulemanın tayin edildiği makam ve vazifeler daima mahfuzdur”* (Humeyni, y.y.: 108-114).

Humeyni, bunun için din âlimlerinin yetiştiği ilmiye medreselerinin ıslah edilmesi, sömürünün fikrî ve ahlaki izlerinin ortadan kaldırılması gerektiğini vurgulamaktadır (Humeyni, y.y.: 158-165). Bunun yanında ulema kisvesine bürünüp mukaddes görünmeye çalışanların ıslahı, dinî ilmiye medreselerinin tasfiyesi (zira bu medreseler dinî eğitimin alındığı ve fakihlerin yetiştirildiği yerlerdir ve bunlara rastgele herkesin değil sadece temiz ve dürüst olmanın yanında dünyaya düşkün olmayanların alınması gerekir) ve saray mollalarının dışlanıp kovulması sonrası zalim devletle ilişkilerin koparılıp onun yıkılması Humeyni tarafından belirtilmektedir. Humeyni buna “Tağut<sup>279</sup>”u yıkmak yani İslam beldelerindeki gayrimeşru siyasi güçleri ve düzenleri yıkmak olarak ifade etmektedir (Humeyni, y.y.: 165-177). “Tağut’u” yıkmak söylemiyle Humeyni’nin İslami devrimci bir çizgiyi benimsediği rahatlıkla ifade edilebilir. Bu yönüyle MKH’de Seyyid Kutub çizgisi ile görece yakın vurguya sahip olup MKH’nin ana akım çizgisinden bu vurgularla farklılaşmakta ve MKH’den de gerek söylem ve gerekse eylem yönüyle farklı çizgilere gitmektedir. Zira devletin başına “tağut” gibi bir benzetme, onun gayrimeşruluğuna dönük açık bir ifade olmaktadır.

Aşağıda (Şekil 1.) gösterilen tablo, yukarıda ifade edilen ÇİSH’lerin temel dinamiklerini özetlemektedir.

---

<sup>279</sup> Bu ifadeye Seyyid Kutub da sıklıkla başvurmuştur.

**Şekil 1. Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Temel Dinamikleri<sup>280</sup>**

Ülkeler	Amaç	Hedef	Metot	Araçlar
<b>Türkiye (Millî Görüş)</b>	Düzenin dindarlaştırılması	İktidar gücünün ele geçirilmesi ve dindar bir toplum oluşturulması	Siyasal parti ve sivil toplum ekseninde mücadele	Siyasal ve toplumsal faaliyetler
<b>Mısır (Müslüman Kardeşler)</b>	Düzenin İslamileştirilmesi	İktidarın ele geçirilmesi ve İslami bir toplumun oluşumu	Temel kural olarak siyasi parti ve sivil toplum ekseninde mücadele, ihtiyaç halinde şiddete başvurabilme	Siyasal ve toplumsal faaliyetler, protesto ve şiddet eylemleri
<b>İran (Humeyni/ Ulema Hareketi)</b>	Düzenin İmamların yoluna çekilmesi ve Gaybet'teki İmam'a vekâlet	İktidarın ele geçirilmesi ve İslami bir devletin oluşumu	Tebliğat/propaganda ve talimat/eğitim ile geniş kitleleri bilinçlendirip örgütlemek, geniş destek sonrası rejimi yıkmak	Halkı ulema etrafında toplama, rejimin zalim olduğunu gösterir faaliyetlerle bir araya getirme

<sup>280</sup> Bu tablo ile hareketlerin ana akım görüşleri ve kurucu liderlerinin perspektifleri verilmiştir. Dönemsel olarak her bir hareket için (veya hareket içerisinde) farklı yaklaşımlar veya sapmalar ifade edilebilse de araştırma kapsamındaki hareketlerin liderleri ve merkez organları dikkate alındığında tabloda ifade edildiği şekilde ÇİSH'lerin temel dinamiklerinin olduğu gözlemlenmiştir.

## 5.4. HAREKETLERİN SİYASAL SİSTEM YAKLAŞIMLARI VE EKLEMLENME TARTIŞMASI

### 5.4.1. Meşruiyet ve Sistem Tasarımı

ÇİSH'lerin meşruiyet ve sistem tanımlamalarına bakıldığında Türkiye, Mısır ve İran arasında önemli farklılıkların olduğu görülür. Bu anlamda İran'daki ÇİSH'in diğer iki ülkeye göre daha fazla nev-i şahsına münhasır olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bunun temelinde elbette ki birçok sebep olup gerek önceki bölümlerden aktarılanlar ve gerekse aşağıda yer alan tespitler dikkate alınarak farklılıklar ortaya konmaya çalışılacaktır.

Meşruiyet ve sistem tanımlamaları karşılaştırmasında temel olarak dört değişken üzerinden bir karşılaştırmaya gidilmiştir. Bu değişkenler devrim söylemi, alternatif paradigma tasavvuru, siyasal sistemin dönüştürülmesi ve siyasal sistemlerin meşruiyetidir. Aşağıda her bir ülke bu değişkenler üzerinden tek tek analiz edilerek daha sonra karşılaştırma yapılacaktır.

Türkiye'de MGH'nin dayandığı dayanaklar olarak MNP'nin 1. Büyük Kongresi'nde belirttiği yüksek ahlak, fazilet, saadete ulaşma ve manevi değerler söylemleri gösterilebilir (Milli Nizam Partisi 1. Büyük Kongresi, 1971: 15). Bunun daha sistematik kavram karşılığı kurumsal olarak “adil düzen” ekseninde ifade edilmiştir. Adil düzenin de hedef olarak belirlediği ideallere bakıldığında “Yeniden Büyük Türkiye”, “Yeni Bir Dünya” gibi idealler belirleyen ıslahatçı bir hareket olduğu ifade edilebilir (Tuğrul, 2019: 15). MGH'nin diğer partilerine de bakıldığında adil düzen söyleminin istikrarlı bir şekilde kullanıldığı ve açık bir İslami devlet veya toplum söyleminin olmadığı görülür. Bu anlamda, MGH'nin bir devrim söyleminin olmadığı ifade edilebilir. Ancak her şeye rağmen, adil düzen söyleminin ucu belirsiz de olsa ÇİSH kriterlerine uyan bir mücadele yöntemiyle modern ve seküler yapıda oluşturulan siyasal sisteme dönük bir meydan okuyucu veya potansiyel bir tehdit olduğunu -en azından algılar seviyesinde- belirtmek gerekir. Bu çerçeveden bakıldığında MGH'nin açıktan ifade ettiği bir alternatif siyasal paradigmanın olduğunu ifade etmek de zordur ancak adil düzen söyleminin siyasi, toplumsal ve iktisadi boyutları ile en son Refah-Yol İktidarında faiz

düzenini kaldırıp yerine adil düzenin getirileceği söylemi dikkate alındığında “açıktan alternatif paradigmanın olmadığı ancak mevcut siyasal sistem sınırlarının da zorlandığı” ifade edilebilir. Bu minvalde üçüncü karşılaştırma değişkeni olarak kullanılan siyasal sistemin dönüştürülmesine gelindiğinde MGH’nin bir ÇİSH kategorisinde daha fazla kayda değer bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Zira tüm MGH partilerinin programlarına bakıldığında siyasal sistemin ve toplumun dönüştürülmesi ve dindarlaştırılması, öz İslami kimlik bilincinin hatırlatılması gibi konuların olduğu görülmektedir. Bu husus dikkate alınarak MGH’nin siyasal sistemin dönüştürülmesine ilişkin sınırları ve hedef noktası belirgin olmasa da istikrarlı bir duruşunun olduğunu belirtmek gerekir. MGH’nin siyasi mücadele yoluyla toplumu tavandan tabana doğru dönüştürmeyi hedefleyen millî (national, ulusal bağlamıyla da) bir hareket (Kuru, 2005) yönünün de olduğu hatırdan tutmak bu anlamda faydalı olacaktır<sup>281</sup>. Son değişken siyasal sistemlerin meşruiyeti açısından bakıldığında MGH’nin bu konuya ilişkin kurumsal bir yaklaşımının olmadığı görülmektedir. Genel olarak adil düzen, millî ve manevi değerler, Osmanlı tarihinden gelen Müslümanların öncülüğünü yapabilecek ülke gibi ifadeler olsa da doğrudan siyasal sistemlerin meşruiyetine dönük bir sorgulamanın kurumsal olarak olmadığını belirtmek gerekir<sup>282</sup>. Bu yönüyle aşağıda da açıklanacağı üzere Mısır ve İran’a göre önemli düzeyde farklılaşmış ve müessis nizamla ilişkilerin tonu da buna göre değişmiştir.

Mısır’da MKH’nin yukarıda açıklandığı tarihsel süreci ve kurucusu Benna’nın yaklaşımına bakıldığında kurumsal ve sistematik olarak bir devrim söylemi olmadığı görülür. Her ne kadar Kutub ile saf dinî eğilim ve bu minvalde devrimci bir duruş söz konusu olsa da Kutub’tan etkilenen çizgi daha çok MKH merkez çizgisinin dışında

<sup>281</sup> Bu yönüyle Millî Görüşün siyasal ve toplumsal dönüşüm yaklaşımı konusunda metodolojik olarak Afgani tarzına daha yakın olduğu söylenebilir. Afgani de yönetimin ele geçirilerek siyasal ve toplumsal dönüşümün aşağıya doğru gerçekleştirilmesi taraftarı olmuştur. Bu açıdan öğrencisi Abduh ile farklı bir yaklaşıma sahip olmuşlardır. Abduh, aşağıdan yukarıya siyasal ve toplumsal dönüşümün olması yönünde bir yaklaşıma sahip olmuş ve bu yönüyle hocası Afgani ile zıt bir yaklaşıma sahip olmuştur. MGH’nin elbette ki keskin bir şekilde salt tepeden aşağıya dönüştürücü bir yaklaşımının olduğunu ifade etmek yanlış olacaktır. Harekete bakıldığında küçük ve orta esnaf, dar gelirli gruplar, işçiler gibi örgütlenme yapısı düşünüldüğünde siyah ile beyaz gibi net ifadelerin bu çerçevede ifadesi zor olacaktır. Burada kastedilen siyasal ve toplumsal dönüşümdeki temel metodolojik yaklaşımdır. Aksi takdirde sadece iktidar ele geçirilmesine odaklı bir yaklaşım biçiminde sunmak yanlış olacaktır.

<sup>282</sup> Faiz düzeninin kaldırılması söylemi, siyasal ve iktisadî sistem açısından görece radikal bir söylem olsa da siyasal sistemlerin meşruiyetinin sistematik bir şekilde sorgulanmasına dönük bir yaklaşım biçimi olmaktan uzaktır.



ilerlemiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere Benna, MKH'nin amacının toplumu İslamileştirmek olduğunu ve çabalarının bu yönde olduğunu açıklamıştır. Yani aşağıdan yukarıya toplumu tebliğ yoluyla gerçek İslam'a davet edip Müslümanca bir hayatın topluma hâkim olmasını sağlamayı hedeflemiştir. MKH'nin Genel Mürşid ve merkez kadrosunun devrim söyleminden çok Türkiye'deki MGH ile benzer olarak ıslahatçı bir İslami hareket olarak ele alınması daha doğru olacaktır<sup>283</sup>. Zira siyasal anlamda bir alternatif paradigma tasavvuru ortaya konmamış ve daha çok toplumun İslamileştirilmesi üzerinde durulmuştur. Bundan ötürü esas olarak toplumun İslamileştirilmesi ile beraber siyasal sistemin bu şekilde dönüşebileceğini ve İslami bir yaklaşımı benimseyebileceğini savunur. Öte yandan burada kastedilen dönüşümün açıktan devrimci bir tonu olmamıştır. Zira Benna, siyasal sistemlerin meşruiyetine ilişkin aşağıda açıklanacağı üzere İran benzeri bir dünyevî sistemlerin veya şeriatla yönetilmeyen ülkelerin yöneticilerinin gayrimeşru olduğu gibi bir söylemde bulunmamıştır. Daha çok Kur'an'a referansla toplum ve yönetime ilişkin olması gerekenleri ve MKH'nin bu konudaki çizgisini açıklamıştır<sup>284</sup>.

İran konusu yukarıda belirtilen dört kriter etrafında bakıldığında gerçekten kendine özgü bir duruma sahiptir. Nitekim İran örneği devrimci bir çizgi içerisinde geleneksel olmayan ve devrimciliği anayasal olarak ele alan, kendine özgü kurum ve yapılara odaklanan bir siyasal örgütlenmeye sahip olmuştur. Humeyni'nin Velayet-i Fakih doktrini ve devrim sürecinde oluşturduğu kurumsal yapı ele alındığında hem devrim söylem ve eyleminin mutlak olduğu hem de bu anlamda belirgin bir şekilde bir alternatif paradigma tasavvuruna sahip olduğu görülür. Zira Humeyni siyasal sistemlerin dönüştürülmesi gibi bir tartışmayı da mevzubahis etmemiş ve ulema eliyle oluşturulmayan veya fukaha tarafından yönetilmeyen bir devleti gayrimeşru görmüştür. Humeyni'ye kadar siyasal sistemlerle mümkünse çatışmadan ve bu dönemi Gaybet Dönemi olarak görüp toplumla ilgili hususlara odaklanan ulema bu anlamda Humeyni ile beraber ağırlıkla kıyam anlayışını benimsemiş ve bunun sonucu İslam Devrimi olmuştur. Artık ulemanın dinamiği "İmam-ı Zaman"ı beklemek değil, İslam toplumunu yönetim anlamında peygamber ve imamlar ile aynı yetkiye sahip ulema/fukaha eliyle

<sup>283</sup> Nitekim Büyükkara da MGH ve MKH'yi Çağdaş İslami Akımlar içerisinde ıslahatçı hareketler kategorisinde ele almıştır. Bakınız: (Büyükkara, 2018).

<sup>284</sup> Konuya ilişkin yukarıda bu hususlara değinilmiş olup ayrıntılı bilgi için bakınız: (Benna, 2013).

Müslümanca yaşamaya sevk etmek olmuştur. Bu gerçek anlamda bir devrimci yaklaşım olup İran'daki geleneksel siyasi yapıyı alt üst etmiş ve İran'da yepyeni ve nevi şahsına münhasır bir siyasal yapının tesisini beraberinde getirmiştir. Bu hareketin böylesine güçlü ve başarılı olmasının temelinde aşağıda açıklanacağı üzere ulemanın toplumla temas düzeyinin yüksek olması önemli bir etken olmuştur.

#### 5.4.2. Eklemlenme Konusunun İrdelenmesi

Kimlik konusunda ÇİSH'ler her ülke ve tarihsel arka plan koşullarına göre farklı şekillerde ve şartlarda gelişmiştir. Her hareketin belki de kendine özgü yapılarının oluşumunda en önemli faktörler olarak ahlaki, iktisadi, siyasi gibi kimliksel alana ilişkin yaklaşımları olduğu söylenebilir. Bu anlamda içinde bulunulan ülkelerdeki ekonomik durum, siyasal şartlar ve rejimlerin esnekliklerinin seviyesi her bir hareket için siyasal pragmatizm (eklemlenme ile beraber) ve kimlik alanlarına ilişkin belirgin düzeyde etkilere sahip olmuştur.

ÇİSH'lerin siyasi ve iktisadi sisteme ilişkin yaklaşımları, İslam dininin gündelik toplumsal hayat ve ekonomik sistem içerisindeki tasavvurundan dolayı, ÇİSH'ler için de büyük önem arz etmiştir. Bu kapsamda iktisadi ve siyasal sisteme ilişkin ÇİSH'lerin görüşleri, bir önceki başlıkta belirtilen meşruiyet ve sistem tasarımı perspektifi de dikkate alınarak karşılaştırma için ifade edilecektir.

Türkiye'de MHG açısından değerlendirme yapıldığında, kimliksel olarak kurulan tüm parti programlarında ahlak, maneviyat, millî (ve manevi) değerler gibi kavramlar ile ekonomik kalkınma, fazilet, saadet gibi kavramların aynı anda kullanıldığı görülür. Bu da toplumsal ve siyasal anlamda MGH'de “önce ahlak” ve iktisadi anlamda (faizsiz) adil düzenin aynı istikamette yürüdüğünü göstermektedir. Zira Erbakan ile özdeşleşen MGH'nin iktisadi anlayışına bakıldığında “ne kapitalizm ne komünizm” görüşünün hâkim olduğu, daha ziyade millî kalkınmacı ve yerli (ağır) sanayiye dönük ve millî kaynaklara dayanan korumacı bir ekonomi modeli ortaya atılmıştır. Ayrıca Bölgesel Kalkınma Şirketleri modeli ile şirketlerin faizsiz bir şekilde kâr ortaklığına dayanan bir söylem geliştirilmiş ve 24 Ocak 1980 kararlarını takiben ülkenin piyasa ekonomisine

geçmesi sonrası söylem şeklinin “adil düzen” kavramına oturduğu görülmüştür<sup>285</sup>. Daha MNP’nin kuruluşundan ve 1. Büyük Kongresi’nden başlayarak hem kapitalizmin hem de komünizmin paylaşım ve yoksulluk konularında soruna yol açtığı, özet olarak komünizmin insan hayatını sınırladığı, kapitalizmin de faizcilik ile insanları köleleştirdiği belirtilmiştir (Millî Nizam Partisi 1. Büyük Kongresi, 1971: 53). Dikkat edilirse MGH’nin iktisadi anlamdaki kimliksel yaklaşımı ekonomik olduğu kadar inanç veya belirli değerler üzerinden de okunmaktadır. Bundan ötürü MGH’nin kurumsal olarak ortaya koyduğu temel yaklaşımının ahlaki yönüyle “önce ahlak ve maneviyat” ve “millî ve manevi değerler” biçiminde; iktisadi yönüyle “faizin olmadığı adil düzen” biçiminde özetlemek gerekir. Öte yandan partiler ve/veya resmî örgütlü oluşumlar eliyle alternatif ve somut bir İslami ekonomik modelin sunul(a)madığını da belirtmek gerekir. Her ne kadar D-8 Ekonomik İşbirliği Teşkilatı<sup>286</sup> ile bir İslami ülkeler ekonomik bloğu oluşturulmaya çalışılsa da bunun liberal/kapitalist iktisadi sisteme alternatif olduğunu ifade etmek güçtür.

Türkiye’de siyasal şartlar ele alındığında, 2. bölümde de ayrıntılı belirtildiği üzere, 1920’lerden başlayarak cumhuriyetin kuruluş sürecinde ilk dönemlerde baskıcı ve laik/seküler bir siyasal anlayışın olduğu gözlemlenir. Özellikle laiklik ve milliyetçilik anlayışı temelinde dinî örgütlenmelerin toplumsal ve siyasal yapı üzerindeki etkisi minimize edilmeye çalışılarak bu hareketlerin büyük oranda yer altına inmesine veya bunların faaliyetlerinin gizli şekilde yürütülmesine kadar varılmıştır. Bunun yanında yine homojen ulus kimliği için farklı etnik topluluklar da görmezden gelinmiş ve tek birleştirici kimlik olarak seküler bir Türk milliyetçiliği kimliği programı öne alınmıştır. Tek parti döneminde neredeyse tavizsiz yürütülen ve cumhuriyetin temel niteliklerinin gereği olarak addedilen bu politikalar 1950 yılındaki DP iktidarı ile değişmeye başlamış ve dinî siyasal yapılanmalar yeniden toplumsal ve siyasal alanda zahirî bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır. 1960 darbesi ve sonrasındaki süreç de bunun kesilmesini sağlamamış ve farklı cemaat ve tarikatlar merkezli örgütlü yapılar olsa da bir ÇİSH olarak MGH’nin 1960’ların sonu ile ortaya çıkmaya başladığı ve alt yapısının oluştuğu görülmüştür.

<sup>285</sup> Necmettin Erbakan’ın ekonomik söylem ve uygulamaları için yazılmış şu teze bakılabilir: (Ersin, 2015).

<sup>286</sup> Konuya ilişkin şu makalelere bakılabilir: (Karabulut, 2017; Tuğrul, 2017).

Türkiye’de MGH’nin siyasi bir kimlik olarak yaklaşımına bakıldığında, ÇİSH kategorisine girip giremeyeceği tartışmalı seviyede olacak kadar kurumsal anlamda belirsiz bir siyasi söylemin olduğu belirtilebilir. Öte yandan MNP’den sonra gittikçe İslami bir söylem tonunun olduğu da belirtilmelidir. Bu minvalde 1970’lerin sonuna doğru MG’nin İslamcı çizgiye geldiği ve muhafazakârlık, milliyetçilik ve İslamcılığın eklektizminde yer alan MNP sonrası MG partileriyle bunun mümkün olabildiği belirtilir (Bora, 1998: 131). Ayrıca MGH’nin eklektik yapısının siyasi sistem içerisinde devlet kurumları ve anayasal düzenle de olduğu söylenebilir. Yer yer gerilim ve kopmalar gözlenirse de siyasi sistem içinde kalınmış ve siyasi pragmatizm olarak tarif edilebilecek yaklaşım korunmuştur. Bunun Türk İslamcılığının Sünni karakteri ile ilişkilendirilebileceği de ifade edilmektedir (Duran, 2005: 129). Ayrıca bunun modernleşme ile uyumlu örgütlenme yapısı içerisinde ele alınabileceği belirtilmelidir.

Sarıbay MGH’nin, modernleşme seviyesi yükseldikçe toplumların dinden uzaklaşacağına dair modernist yaklaşımın aksine modernleşme sürecinin arttıkça dinî örgütlenme temelinde toplumu örgütleyebildiğini belirtmektedir. Zira ona göre modernleşme sürecinde kat edilen mesafe ile dinin toplumdaki etkisi azalmamış, bilakis dinin kendisi de örgütlenme anlamında ihya edilmiştir. Önceki bölümlerde belirtildiği üzere kurucu ve yönetici kadrolarda pozitif bilimlerden eğitim alanların yoğunluğu göz önüne alındığında ve hareketin merkezine ağır sanayi hamlesi görüşü koyulduğu (Sarıbay, 2013: 745-746) düşünüldüğünde, MGH’nin ayrıca dinî referanslı olmayan siyasi bir sistem içerisinde faaliyetler sürdürdüğü ve hatta iktidar olabildiği söylenebilir. Bundan ötürü MGH’nin siyasi krizlere rağmen siyasi sistemi (rejim, ideoloji ve kurumları itibarıyla) değiştirmeye dönük açık bir programının olmamasının ve/veya gelişmemesinin temelinde bu eklemlenmeye müsait yapısının olduğu belirtilebilir. Nitekim 28 Şubat süreci sonrası MGH içerisindeki yapıların yeniden partileşip siyasi sistem içerisinde meşru bir hareket olarak kalma çabaları ve sonrasında kendisinden kopan partilerin de gittikçe müessis nizam ile daha fazla uyum gösterme çabalarını bu eklemlenmiş yapının sonucu olarak okumak gerekir.

Türkiye’de dinî referanslı örgütlenmelerde dinî hareketlerin (bu anlamda özellikle de MGH’nin) muhafazakâr özellikler taşıyarak kimliksel bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Bundaki en önemli sebeplerden biri olarak dinî referanslı örgütlenmelere

dönük Kemalist yaklaşımın olduğuna dair görüşler vardır. Nitekim Aydın; Sait Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy gibi isimler de dâhil olmak üzere İslamcı çizgisi belirgin olan insanların Batılı tarz eğitimlerinin görmezden gelindiğini, bunun yanında katı laikçi yaklaşımlar da dikkate alındığında muhafazakârlığın bir nevi dindarlığın ifade edilebilir bir biçimi olarak geliştiğini belirtmektedir. Aydın, devamında, yine de dindar ve Müslümanlık kavramlarının kendi doğası içerisinde geliştiğini, milliyetçiliğin de İslamcı anlayışın kendini yakın hissettiği bir anlayış olduğunu ve böylece muhafazakâr bir Müslümanlık anlayışının geliştiğini söylemiştir. Aydın, ayrıca MG'nin milliyetçi referansı değiştirme çabalarının en son 28 Şubat ile sonuçsuz bırakıldığını ve MG'nin farkında olarak veya olmayarak kendisini meşruiyet dışı sayan bir eylem sürecini meşrulaştırdığını ifade etmiştir (Aydın, 2002: 62-70). Nitekim bu yönüyle, özellikle Humeyni ve Şeriatî başta olmak üzere İran'ın önde gelen dinî referanslı fikir ve eylem adamları ile farklılık göstermiştir. Aynı şekilde Benna, MK'nin kimliksel duruşunu açık bir şekilde Müslümanlık olarak ifade etmiş ve bunu siyasal ve toplumsal alanda belirtmekten de geri durmamıştır. Nitekim Türkiye'de başından itibaren örtük biçimde de olsa milliyetçi bir referansın da dinle harmanlanabilmesinin temelinde, kimlik tarifinin içerisinde gelişen bu kavramsal çerçevenin ve eklemlenmeye dönük siyasal sistemle uyum içinde olmaya uygun bir siyasal yapının var olmasından kaynaklandığı ifade edilebilir.

Mısır'da MKH'nin siyasi yaklaşımı ele alındığında Benna'dan başlayarak gelen toplumun İslamlaştırılması söylemine uygun olarak devletin siyasal anlamda İslami bir devlet kimliğine dönüşmesine dair belirgin bir söylemi olmadığı görülür. Nitekim MKH Genel Mürşidlerinden olan Tilmisani, MKH'nin bir devrim peşinde olmadığını ve zaten bunun faydalı görülmediğini belirtmiştir. Ancak MK'nin bu yaklaşımı onun İslami bir programının olmadığı anlamına gelmez. Zira mevcut siyasal sistem içerisinde amaçlarını gerçekleştirmek MK stratejisinin bir parçası olmuştur. Bu yaklaşım MKH'yi diğer radikal İslami örgütlerden ayıran önemli bir husus olarak da kendini göstermiştir (Abed-Kotob, 1995: 327-328). Öte yandan MGH gibi siyasal sistemle eklemlenmeye müsait bir yapı içerisinde olmaksızın kendi programını da korumuştur.

MKH açıktan Müslümanlık kimliğini önceleyen bir söyleme sahiptir. MKH siyasal, ilmî, sportif, kültürel ve sosyal alanlarda faaliyet gösteren çok yönlü bir teşkilât olarak

gelişen bir teşkilattır. MKH ülke içinde idarenin ıslahını ve ülke dışında İslâm ülkelerinin diğer ülkelerle olan mevcut ilişkilerinin düzenlenmesini savunan bir anlayış ortaya koymuştur. Kurucusu Benna'nın benimsediği toplumu ve devleti ıslah metodu kapsayıcı bir şekilde temayüz etmiştir. Bu yüzden MKH ıslah programlarının fert, aile, toplum, devlet ve bütün bir beşeriyeti içine almasına önem verilmesine dikkat etmiştir. Bu yüzden hareket iktisadi MKH, toplumsal ve siyasal alandaki faaliyetlere önem vererek eğitim alanını da özel odak konularından görmüştür. Bu minvalde el-Ezher'in ıslah edilmesi ile okullarda ve üniversitelerde ders programlarının yeniden düzenlenmesi üzerinde durmuştur (Ganim, 2000: 580-583). Zira bu konu harekete yeni nesiller geliştirmek ve kimliksel alanın sürdürülüp gelişimi için hayatî bir alan olarak görülmüştür.

MKH'nin Mısır dışındaki MKH'lere ilişkin belirtilen "*İhvân-ı Müslimîn hareketi, XIX. yüzyılın sonlarında Mısır'da ortaya çıkan ve Batı kültürü karşısında müslümanların tavrını tesbite çalışan ıslah hareketinin bir devamı olarak görülebilir*" (Görgün, 2000: 585) yorumu hareketin ilk kimliksel çıkış noktasını gösteren önemli bir tespittir. Görgün, Afgani ve Abduh ile başlayıp daha sonra radikal ve liberal anlayışlara sahip olarak iki kola ayrılan ıslah hareketinin fikrî seviyede kaldığını ve halk hareketine dönüşemediğini, Benna'nın radikal eğilim temsilcisi olan Reşit Rıza'dan etkilendiğini, Benna'nın da İslam âleminin sorunlarının ancak ıslah yoluyla çözülebileceğine inandığını ve Benna'nın da bu anlamda yeni olmadıklarını ifade ettiğini belirtir (Görgün, 2000: 585). Bu, MKH'nin kimliksel anlayışını belirleyen bir yön olmuştur. Görgün'ün aktardığına göre tüm MKH mensupları tarafından benimsenen ve örgüt tarihi boyunca değişmeyen bu anlayış İslam'ın hükümleri ve öğretilerinin insanların dünya ve ahiret işlerini düzenlediği, İslam'ın hem inanç hem ibadet ve hem din hem devlet olduğu; MK öğretilerinde kitap ve sünnete ayrı bir vurgunun yapılarak İslam'ı sahabenin, tâbiînin ve selef-i sâlihînin anladığı şekilde anlamak olduğu ifade edilmektedir. Yine bu anlayış ile İslam'ı asrın rengine değil, asrı İslâm'ın rengine sokmak gerektiği belirtilmektedir (Görgün, 2000: 585).

MKH dinî esaslara dayalı toplum sistemini bütün insanlık için en doğru sistem olarak görmektedir. Yine Görgün'ün anlatımı üzerinden ilerlenecek olursa MKH Teşkilatı din ve devlet ayırımına karşı çıkmakta ve şeriat hükümlerinin uygulanması gerektiğini ifade

etmektedir (Görgün, 2000: 585). Zira İslam'ın bütün emir ve hükümleri birbirini tamamlayan mükemmel bir sistemdir (Görgün, 2000: 585). Bu anlamda fikhî hükümlerin tarihsel yönü olabilse de şariat hükümlerinin bütün zaman ve mekânlarda geçerli olduğu belirtilerek şariat ve fıkıh ayrımı yapılmıştır (Görgün, 2000: 585). Bu yüzden içtihat kapısının açık olduğu ve problemlerin bu minvalde İslami bir şekilde çözülmesi gerektiği ifade edilmektedir (Görgün, 2000: 585). Görgün, Benna'nın geleneksel İslami anlayışını hatırlatan fikirleriyle hedeflediği siyasal sistemin teokrasi veya diktatörlük olmadığını, yine buna göre yöneticinin bir kutsiyeti olmadığını ve Kur'an ile sünnette belirtilen emirlerin herkesi bağladığını ifade etmektedir (Görgün, 2000: 585). Bu yüzden İslami bir siyasi idare, İslami anlayış ile uyumlu olarak İslami prensiplere bina edilmelidir. Benna, prensipte anayasal devlet düzenini benimsemekte ve Mısır anayasasının da Batı'dan alındığı gerekçesiyle değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadır (Görgün, 2000: 585). Zira özgürlükleri koruyan, şûra esasına dayalı, kuvvetini millettten alıp millete karşı anayasada belirtilen sınırlar çerçevesinde sorumlu yönetici eliyle yönetimin İslam ile uyuşmayan bir yönü de olmayacaktır. Öte yandan anayasal sistemi savunurken Benna'nın partilere yönelik negatif tutumu dikkat çekmektedir. Yine de kurucu liderin bu yaklaşımı 1970'lerle beraber göz ardı edilmiş ve parti olarak olmasa da partilerle ittifaklar halinde MKH parlamentoya girmiştir (Görgün, 2000: 585-586). Bu anlamda MKH gittikçe süreç içerisinde siyasal sistemin özgürlük alanını ve siyasal katılımı genişlettiği ölçüde MGH'ye göre daha düşük de olsa eklemlenmeye dönük bir görünüm sergilemiştir. Bu yüzden MKH'yi yarı veya kısmî eklemlenmiş bir hareket olarak zikretmek gerektiği düşünülmektedir. Yine MKH görüleceği üzere her ne kadar İslami bir toplum inşası üzerinden devletin de İslami prensiplere dayanması gerektiğini ifade etse de bunun devrimci çıkış olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira 1971 değişikliği ile Mısır anayasası gereği zaten Mısır'daki kanunların, en azından teorik olarak da İslam şeriatı ile uyumlu olması gerekiyordu. Bu yüzden MKH, Benna döneminden başlayarak sıklıkla siyasal sistem ile çatışsa da aslında anayasal sınırlar çerçevesinde faaliyet yürütmüştür. Bu çatışma durumu onu ne kadar "regime challenger" yani Türkçe bir ifadeyle "sisteme alternatif" yapsa da siyasal sistem içerisinde özellikle parlamento temsiliyeti imkânı bulması da onu yarı eklemlenen bir yapıya zorlamıştır. Bundan ötürü MKH her ne kadar "regime challenger" olarak ifade edilse de aynı zamanda "yarı-eklemlenmeye çalışan" bir ÇİSH

yönü de var olmuştur. Uzun bir tarihsel süreç içerisinde gelgitler yaşamış ve en sonunda siyasal sistemle en çok eklemlenebileceği bir dönemde, Mursi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde yine “regime challenger” yönü daha ağır görülerek meşru siyasal yelpazenin dışına itilmiş ve MKH yer altına inmek zorunda kalmıştır.

MKH bir İslami devlet düzeninde ekonominin kendine özgü bir yapısının olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde bunun ne kapitalist ve ne de sosyalist olduğu ifade edilse de sistematik bir iktisadi yaklaşım Kutub ile ortaya konmuştur (Görgün, 2000: 586). Bu kapsamda mülkiyet hakkı kural olarak kabul edilse de bu sınırsız olarak görülmemiştir. İslam iktisadi sisteminde sosyal adaletin tesisi için üç prensip gerekli görülmüştür: Vicdan hürriyeti, insanlar arasında tam eşitlik ve karşılıklı dayanışma. İslam'ın malın sarf edilmesine yönelik koyduğu sınırlar temelinde malın mülkiyetine fertler haiz olabilir. Bu konuda zekâta özel bir vurgu yapılır ve buna göre zekât “*taabbüdi ve içtimaî bir vecibedir*” (Görgün, 2000: 586). Bu yönüyle MKH, kendi üyeleri arasındaki iktisadi ilişkilere özel önem vermiş ve toplumdaki iktisadi süreçlerde aktif olmaya çalışmıştır. Yukarıda farklı yerlerde anlatıldığı üzere bunu dernekler, meslek odaları ve çeşitli sivil toplum oluşumları üzerinden toplumun farklı katmanlarını bir ilişki ağı içerisinde bir araya getirerek yapmaya çalışmıştır. Bu anlamda sosyal adaleti ve gelirlerin daha adilane paylaşımı üzerinde durulmuştur.

İran'da Humeyni önderliğindeki İsnâaşeriyye çizgisi incelendiğinde Humeyni ile beraber siyasal sistem ile eklemlenmenin artık mümkün olmadığı ve kimlik tarafının tamamen İslami bir referans ile şekillendiği görülür. Şii Uleması içerisindeki prestijli makamı (Ayetullah-ı Uzma) yanında siyasal anlamda teorisyenlik ve hareket önderliği rolü de olan Humeyni, velayet kavramı ve onun somut makam (veya kendi deyimiyle vazife) karşılığı olan Velayet-i Fakih kurumuyla kimlik tarifini; ulemanın toplum üzerindeki etkisinin yanı sıra siyasi, iktisadi ve hukuki boyutlarıyla beraber bir siyasal ve toplumsal düzenin tamamının İslami olması biçiminde yapmıştır. Bu yönde “İslami hükümlerin uygulanmasında sürekliliğin zarureti” başlığıyla kitabında bir bölüm yazarak İslam hükümlerinin her döneminde uygulanmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Humeyni bu yüzden İslami bir referans ile İslam hükümlerinin ebediyete kadar uygulanması gerektiğini, bunun da yolunun devletin ve yönetim mekanizmasının zarurieti üzerinden okunması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca kitabının hemen her



bölümünde ulemanın rolü ve bu anlamda fakihlerin yönetimi üzerinde durmuştur. Humeyni, kitabında temel referans olarak peygamber ve İmamlar üzerinden, yukarıda da açıklandığı üzere, yönetim ve devlet gücünün temiz, dürüst ve Şii fihına hâkim fakihlerin elinde olması gerektiğini belirtmiştir. Bu yüzden Humeyni'nin tasavvur ettiği siyasal sistem; herhangi bir dünyevî sistem ile eklemlenmiş ve hatta herhangi bir şekilde ilişkili olmayacak, esasını tamamen Kur'an'dan ve peygamber ile İmamların yol göstericiliğinden alacak bir siyasal sistem olmuştur. Bu yüzden yukarıda da açıklandığı üzere Humeyni tamamen İslami bir kimlik ile siyasi, iktisadi ve hukuki düzen dâhil olmak üzere hayatın her alanının İslami olması gerektiğini söylemiştir. Nitekim Velayet-i Fakih ve İslam devleti anlayışını doktrine ettiği eseri de bu minvaldedir. Zira ona göre İslami hukukunun hâkim olduğu bir nizamda insanoğlunun ihtiyaç duyacağı her şey vardır (Humeyni, y.y.). Bu yüzden yukarıda amaç, hedef, yöntem ve araçlar kısmında açıklandığı üzere Humeyni'nin anlayışında İslami veya İslamiyet ile ilgili gerek dinî ve gerekse siyasi, iktisadi ve hukuki konularda dolaylı herhangi bir ifadeye kolay rastlanamamakta ve her yönüyle küllî mahiyette bir İslami yönetim ve devlet çağrısı yapılmaktadır.

Türkiye, Mısır ve İran'a ilişkin yapılan araştırmalar neticesinde Türkiye'de ÇİSH'in siyasal bütünleşmesi, Mısır'da ÇİSH'in siyasal sistemden dışlanıp yer altına inmek zorunda kalması ve İran'da ÇİSH'in siyasal sistemi ele geçirip İslam Devrimi'ni gerçekleştirmesi aşağıdaki şekillerle gösterilmeye çalışılmıştır. Mezkûr şekillerde sembollerin anlamları ise aşağıdaki gibi olup sonuç bölümünde bu ilişki özetlenecektir:



= Artı işareti anlamında kendisinden sonraki ile beraber anlamında kullanılmıştır.



= Harmanlama işareti olarak kendisinden önceki ile beraber ele alınması durumu için kullanılmıştır.

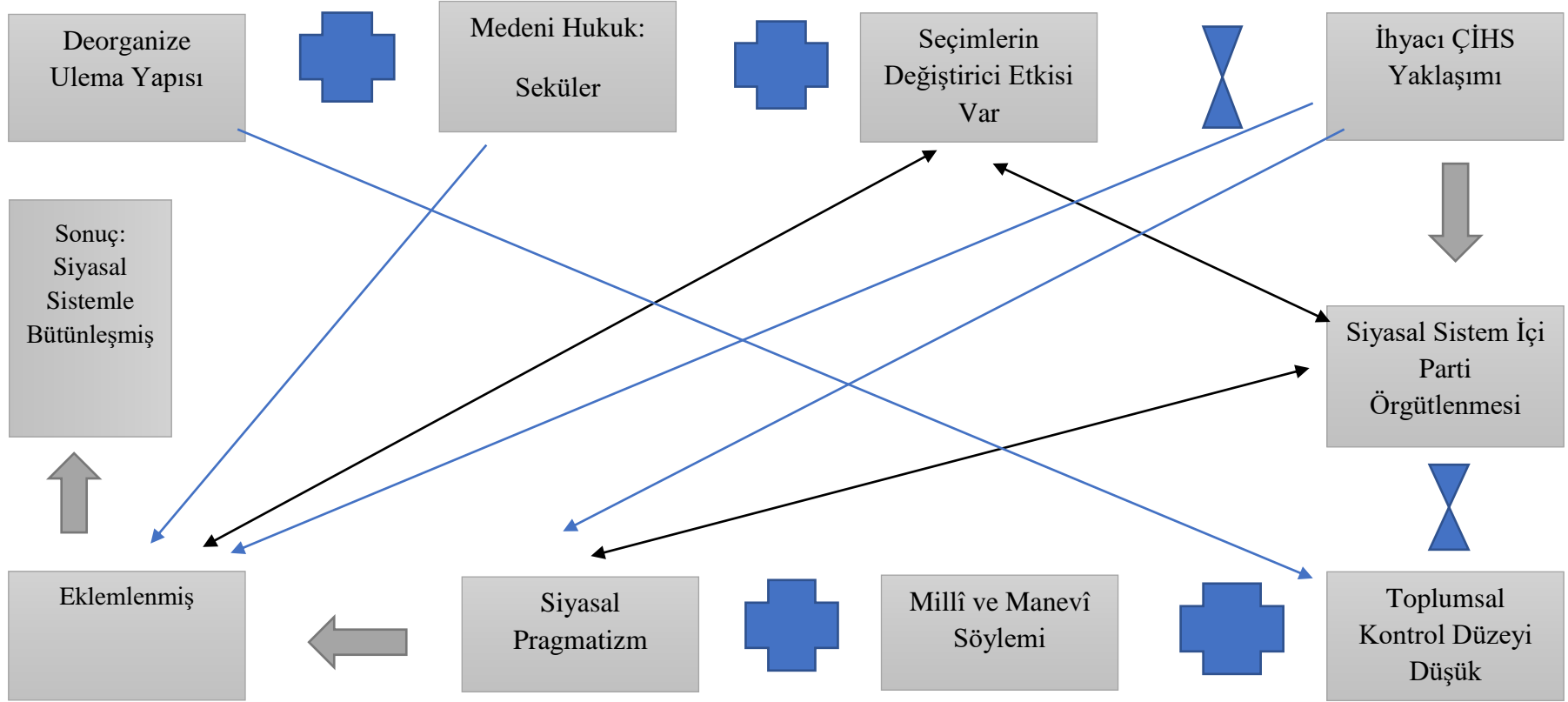


= Yön işareti olarak kullanılmıştır.

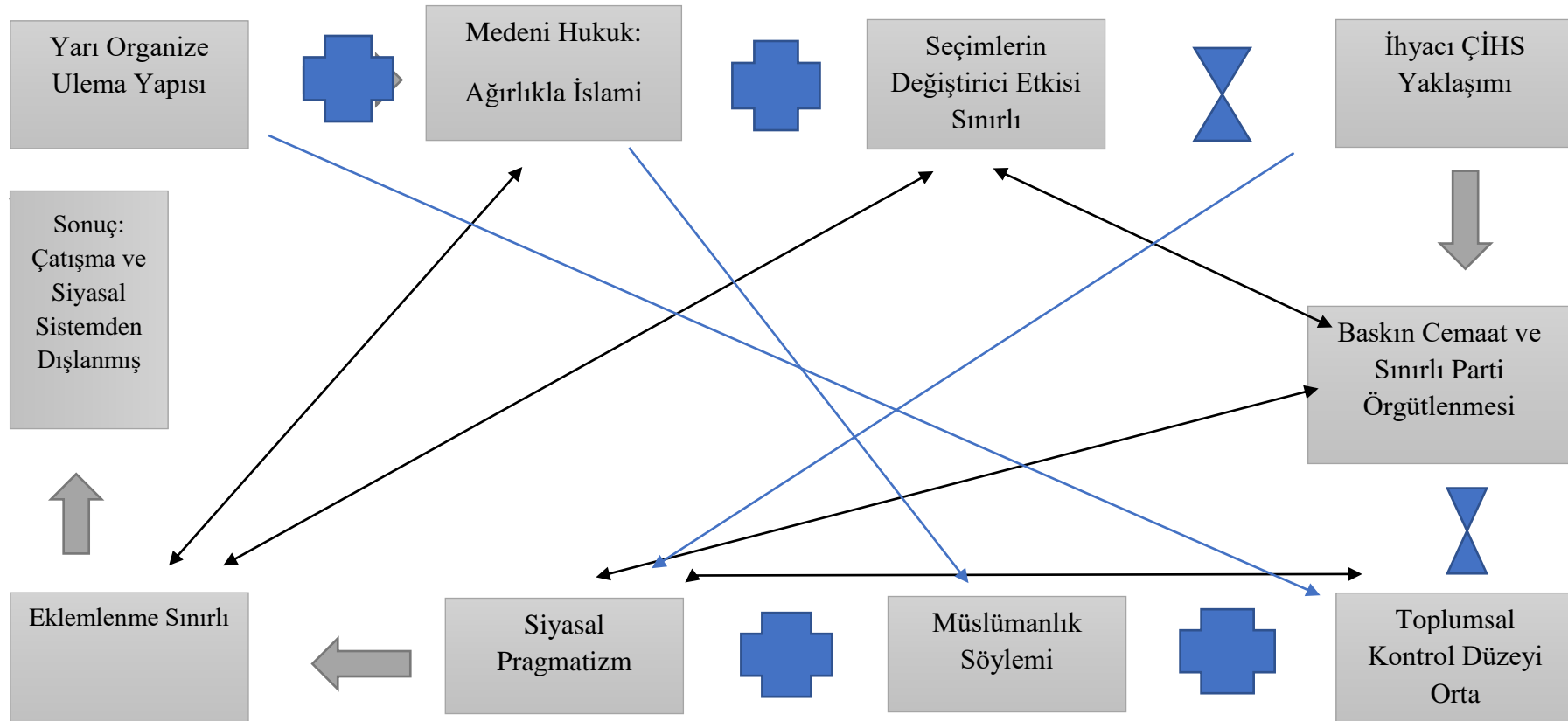
↔ = Çift Yönlü ok işareti olarak ana değişkenler arası etkileşimi göstermektedir.

→ = Tek yönlü ok işareti. Yönün gittiği değişkene etki anlamında kullanılmıştır.

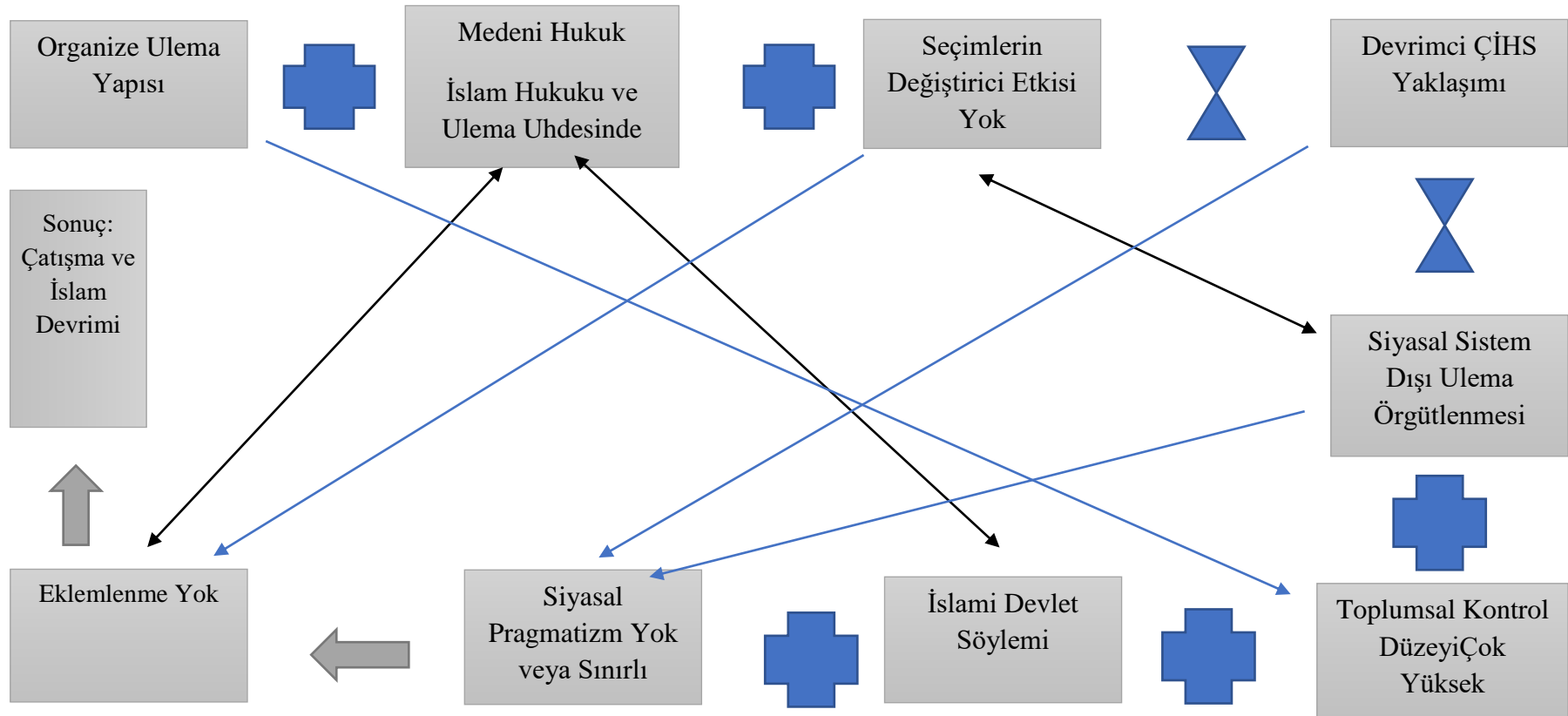
Şekil 2. ÇİSH'in Türkiye'de Eklemlenmesi ve Siyasal Sistemle Bütünleşmesi



Şekil 3. ÇİSH'in Mısır'da Sınırlı Eklemlenmesi ve Siyasal Sistemden Dışlanması



Şekil 4. ÇİSH'in İran'da Siyasal Sistemi Ele Geçirmesi



## SONUÇ

Türkiye, Mısır ve İran’da modernleşme pratikleri ile modern ve seküler devlet inşa süreçleri karşılaştırılabilir bulunduğundan bu ülkelerdeki çağdaş dinî siyasal hareketlerin reaksiyonları üzerine bir araştırma yapılmıştır. Üç ülkedeki modernleşme pratikleri birbirlerine yakın dönemde gelişse de ve üç ülkenin kuruluş yılları aynı birkaç yılın içinde olsa da modern ve seküler devlet uygulamaları açısından farklılıklar söz konusu olmuştur. Bu farklılıklara ilişkin 2., 3., ve 4. bölümlerde ayrıntılı bir tarihsel bilgilendirme ve analiz yapılmıştır.

Bu araştırma ile Türkiye, Mısır ve İran’ın dinî ve geleneksel devlet yapısından modern ve seküler devlet formlarına geçiş ve sonraki süreçte, ÇİSH’lerin her ülkenin kendi özel şartlarına göre gösterdiği farklı reaksiyonlara ve ülkelerdeki yönetimi elinde bulduran güçlerin bunlara dönük yaklaşımları çerçevesinde açıklama getirilmeye çalışılmıştır. Bu farklılaşmada, her ülkedeki ÇİSH’lerin analiz edildiği en son tarihlerin Türkiye’de 1997-1998, Mısır’da 2013-2014 ve İran’da 1979-1980 olduğu göz önüne alınarak inceleme yapılmıştır. Net bir başlangıç tarihi verilemese de esasa konu edilen hususlardaki araştırmalar her bir ülkedeki sürükleyici bir hareketin etkin olduğu dönem dikkate alınarak yapılmıştır.

Türkiye, Mısır ve İran’da bu araştırma kapsamında incelenen hareketler dışında modern ve seküler gelişmelere dönük dinî referanslı çeşitli reaksiyonlar var olmuştur. Öte yandan araştırma kapsamında bu hareketlerin ÇİSH olarak ele alınmamasının sebebi, 1. bölümde açıklandığı şekliyle ÇİSH kavramının Afgani ile beraber gelişen ve İslam’ın hem dinî hem de siyasi yönleri dâhil kapsayıcı ve örgütleyici yönüyle ele alınmasıdır. Bu nedenle belirtilen tariflere uyan hareketler ÇİSH kategorisinde ele alınarak her bir ülkedeki sürükleyici ve iktidar ve/veya rejimlere alternatif (regime challenger) potansiyele sahip hareketler biçiminde ele alınmıştır. Bu yönüyle Türkiye’de MGH, Mısır’da MKH ve İran’da Humeyni önderliğindeki ulemanın sürükleyici güç olduğu İnaaşeriyye (İmamiyye) mezhebi merkezli hareket üzerinde durulmuştur.

ÇİSH’lerin temel karakteristikleri devrimci söylem ve ihya bağlamında ele alındığında Türkiye ve Mısır’ın “ihya”ya yönelik yaklaşım çerçevesinde ele alınabileceği gözlemlenmiştir. Bu anlamda eskinin değerlerinin tecdit yoluyla sunulmasının söz

konusu olduğu ifade edilebilir. Öte yandan İran’da ise devrimci bir yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. Humeyni’ye kadar ulema merkezli bir kıyam hareketi görülmezken Humeyni ile beraber ulemanın var olan toplumsal gücünü siyasal süreçlere müdahale yönüne çevirdiği gözlemlenmiştir. Bu yönleriyle ele alındığında Türkiye örneğinde MGH’nin ve Mısır örneğinde MKH’nin Afgani ve Abduh geleneği ile süregelen İslam’ı siyasi bir mobilizasyon ve ideolojilere karşı alternatif bir ideoloji kaynağı da gören ihya anlayışının tezahürü olarak ele alınmalarını mümkün kılarken İran’daki İsnâaşeriyye içerisinden Humeyni merkezli görüşün yeni ve devrimci karakteri öne çıkan bir hareket olarak ele alınmasını gerekli kılmıştır. Zira Humeyni ile eski değerler yeniye ayak uydurmuyor, yeni bir bakış açısıyla Şiilerin Gaybet dönemi olarak tarif ettiği dönemde, İslam’ın yöneticisiz kalamayacağını ve ulema içerisinden İslam’ın ahkâmını uygulayacak fakihlerin idaresinin olması gerektiğini söyleyerek bin yılı aşkın süredir var olan Gaybet anlayışına yönelik yaklaşımı değiştirmiştir. Hatta Humeyni, İslam ahkâmının uygulanması anlamında yönetici olarak velayet yetkisini kullanan fakihin bu yönüyle peygamber ve İmamlardan farklı bir yetki kullanmadığını da eklemiştir. Bu yaklaşım ulemanın kaçınılmaz bir şekilde yönetimi ele alması gerektiği çağrısını ortaya koymuştur.

Türkiye, Mısır ve İran’da ÇİSH’lerin reaksiyonlarının neden farklı olduğuna dair açıklamalar, sadece modern ve seküler devlet inşa süreçlerinin ve uygulamalarının farklı olduğuna ilişkin yaklaşımlar veya açıklamalar ile ortaya konamaz. Bu yüzden ÇİSH’lerin temel karakteristiklerinin incelenmesine ve bu araştırma yöntemine uygun olarak karşılaştırmalı bir tarihsel anlatıma ihtiyaç duyulmuştur. Bu farklılıkların belli bir matematik formülü gibi dizayn edilmesi elbette ki zordur. Ancak araştırma kapsamındaki literatür ve elde edilen bilgiler ışığında üç ülkedeki ÇİSH’lerin gösterdikleri reaksiyonların birtakım temel karakteristikleri ekseninde farklılaşım geliştiği görülmüştür. Bunların esasen ülkelerin siyasal ve toplumsal geçmişleri, dinî ve siyasal otorite ilişkisi ve din adamlarının (ulemanın) siyasal ve toplumsal hayat içerisindeki konumu, dinî ve mezhebi gelenek, modern ve seküler devlet yapılarının seçimler başta olmak üzere siyasal ve toplumsal uygulama pratikleri, dinî örgütlenme yapıları ve ÇİSH’lerin toplumla temas düzeyi gibi özetlenebilecek faktörler üzerinden okunabileceği görülmüştür. Bahsi geçen etkenler temelinde mezkûr ülkelerdeki yönetici zümre ile halk arasındaki ilişkiler, iktidar tayinlerinde seçimlerin değiştirici etkisi, ülke

rejimlerinin muhalefete yönelik tutumu gibi konular da ÇİSH'lerin modern ve seküler devletlere yönelik reaksiyonları üzerinde önemli etkilere sahip olmuştur.

Osmanlı hanedanlığına ve imparatorluğuna son verip 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti kuruluş sürecinden başlayarak cumhuriyetin ilk yıllarında zamana yayılan ve radikal sayılabilecek devrimler gerçekleştirmiştir. Bu devrimlerin elbette ki en önemlisi hilafetin kaldırılması olmuştur. Böylece her ne kadar her zaman halifelik makamını kimin temsil ettiğine dair tüm İslam dünyasınca uzlaşılan isimler olmasa da neredeyse 1300 yıldır süren ve dinî ve siyasi yönü bir arada olan bir kurum kaldırılmıştır. Bunun yanında kılık kıyafet, ölçü ve birimler gibi konular dâhil gündelik hayat ve muamelatta Batı ile benzeşme çabalarına yönelik önemli sonuçları olan değişimler olmuştur. Öte yandan eğitim alanına ilişkin Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Latin harflerine geçiş, ordu ve dinî sınıfın siyaset alanı dışına çektilirip askerî ve dinî işlerin bürokratik hizmete dönüşmesi ve hukuk sisteminin neredeyse tamamen Batılı hukuk sistemleri taklit edilerek dönüştürülmesi, Türkiye'yi İran ve Mısır'a göre İslami köklerden daha fazla koparmış ve seküler uygulamaların daha fazla derinleşmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle hukuki sisteme değinilecek olursa Medeni Kanun ve Borçlar Kanunu başta olmak üzere toplumun en temel gündelik hayatına dönük hukuki uygulamaların Batılı normlar ile düzenlenmesi; süreç içerisinde evlilik, kadın-erkek eşitliği, miras payları gibi konularda Batılı normların toplumda kökleşmesinde belirgin etkenler olmuştur. Bunların sonraki zamanlarda aktif siyasal hayat bağlamında sonuçları olacak ve saf hâliyle İslami referanslı geleneğe dönüşün önünde belirgin bir set olarak kalıp laik veya seküler uygulamaların gücünü arttıracaktır. Ayrıca siyasal sistem olarak cumhuriyete geçilmesi ve belli bir süreden sonra çok partili hayata geçilip muhalefette olanlara iktidara gelme şansı tanınması Türkiye'de süreç içerisinde siyasal sistem ile taban tabana zıt kesimlerin yasal yollardan siyaset sahnesi içerisine girmesini sağlamıştır. Bu durum yeni rejimin görece geniş kesimler arasında yayılmasını kolaylaştırmış ve hem siyasal sistemi hem de muhaliflerini belli bir ilişki içerisinde yer yer siyasal gerginlikler ile de olsa yakınlaştırmıştır.

Mısır'da modernleşmenin ve modernleşme hareketlerinin devlet yapısı içerisinde önemli dönüşümleri sağlaması, aynı dönüşümün topluma yönelik tahavvülde görülmesini beraberinde getirmemiştir. Mısır'da Batılı normların etkisinde kalan ve



idari ile hukuki konularda Batılı yaklaşımlardan etkilenen uygulamalar olmuştur. Hatta birçok açıdan Osmanlı İmparatorluğu'ndan önce bunların Mısır'da etkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan 1922 yılında kâğıt üzerinde de olsa İngiltere'den bağımsızlığını kazanan Mısır'da devlet eliyle sekülerleştirme faaliyetleri, Türkiye ve İran örneklerine göre daha zayıf kalmıştır. Bunda birçok neden zikredilse de en belirgin olarak el-Ezher Ulemasının kurumsal varlığı ve onun Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminden başlayarak Mısır yönetimi ile ilişkileri, Mısır'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan (ve sonra İngiltere'den) ayrılarak bağımsız bir devlet olması sebebiyle yöneticilerin bir ulus yaratma çabası içerisine girmek zorunda hissetmemesi, Mısır'daki yönetici elit anlayışında geniş katılımlı bir Mısır yönetimi düşüncesinin olmayışı ve yönetici elitin dar bir yönetici kadrodan müteşekkil oluşu, hanedanlığın bağımsızlık sonrası aynı kalması ve radikal değişikliklerden çekinmesi gibi sebepler öne çıkmaktadır. Bu yönüyle Mısır'ın modern ve seküler tanımlamasındaki seküler yönü bile tartışılabilir olsa bile yönetici zümrenin meşruiyetini dinsel bir referanstan almaması ve İslam hukuku yanında Batılı sayılabilecek hukuki normların da varlığı sebebiyle modern ve seküler kategoride ele alınmıştır. Bu durum sonraki dönemlerde de devam etmiş ve 1971 yılında Sedat döneminde bir anayasal değişiklikle devlet sistemi içerisinde İslam şeriatı, kanunların kaynağı haline gelmiştir. Bu değişiklikle Mısır'ın siyasal sistemi ve rejim yapısında değişiklik olmasa da hem Mısır'daki yönetici dar zümrenin halk nezdindeki kabulü pekişmiş ve hem de siyasal sisteme muhtemel alternatif meydan okuyucuların (challenger olarak) başta Müslüman Kardeşler Hareketi (MKH) olmak üzere önüne geçilmiştir. Öte yandan Mısır'da siyasal yapı içerisinde bu araştırmanın Mısır açısından tamamlandığı tarihlere kadar (2013-2014), MKH içerisinde Mısır tarihinde görece yüksek katılımlı bir seçimle iktidara gelen Mursi'nin bir yıllık iktidarı dışarıda tutulursa Mısır'da dar bir yönetici elitin yönetimi varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle devlet ve muhalefet yer yer seçimlerle ve özellikle parlamento üzerinden eklemleme potansiyeline sahip olsa da bu durum kısmî bir seviyede kalmıştır. Bunun en önemli sebepleri olarak Mısır'da devlet yönetiminde dar bir zümrenin hâkimiyetini sürdürmeyi istemesi ve yetkileri paylaşmayı istememesi kadar MKH'nın örgütsel özerk yapısının parlamento temsiliyetine ve hatta Mursi'nin cumhurbaşkanlığına rağmen sürdürülmek istenmesi ve özerk kalma gayretlerinin etkili

olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden Mısır'da MKH'nin siyasal sisteme yarı veya kısmî seviyede eklenmeye çalışan bir görünümü söz konusu olmuştur.

İran'da modern ve seküler devlet inşası Türkiye benzeri ancak daha sınırlı olarak cereyan etmiştir. Öte yandan Mısır'a göre devlet yönetiminde ve yönetici elite seküler bir yaklaşım daha güçlü olmuştur. Türkiye'ye göre seküler devlet inşasının daha sınırlı olmasında en önemli sebebin, yukarıda açıklandığı üzere, İran'ın kurucusu Rıza Şah döneminde merkezî ve ülke sathına hükmedebilir bir devlet yapısı için çabaların neredeyse şahın tahttan indirilmesi sürecine kadar en önemli konuyu teşkil etmesi olduğu söylenebilir. Ayrıca İran'da Türkiye benzeri kılık kıyafet ile devletin yönetimine ve meşruiyet kaynağı konularına ilişkin radikal olarak nitelenebilecek şekilde devrimler yapılsa da ulemanın tarihsel güçlü konumu kırılmamış ve ulema da siyasal alanda bu sekülerleştirme faaliyetlerine bireysel tepkiler dışarıda tutulursa reaksiyon göstermemiştir. Ayrıca birçok hukuki norm Batılı anlamda değiştirilse de Medeni Hukuk ve Borçlar Hukuku gibi kişiler, aile, miras ve gündelik iktisadi muamelata dayanan konularda ulema söz sahibi olmaya devam etmiştir. Bu durum, Şiiilik içerisinde usulî anlayışın 19. yüzyılın ortasından itibaren büyük oranda hâkim olması sonrası ulemanın güçlenmesi ve 1890 yılından başlayarak Tütün İsyanı olarak tarihe geçen hadise sonrası ulemanın toplumun geniş katmanları ile güçlü teması dikkate alındığında İran'da güçlü bir potansiyel dinî referanslı yapı bırakmıştır. Ayrıca İran'da 1925 yılında Pehlevi hanedanlığının kurulmasından başlayarak baba ve oğul şahların tüm güçleri kontrollerine almak isteyip baskıcı politika izlemeleri, seçimlerin bir örnek dışında<sup>287</sup> neredeyse değiştirici ciddi bir etkisinin olmaması sebebiyle İran'da siyasal sistem ile toplumsal muhalefet arasındaki gerilim artmıştır. Özellikle Humeyni'nin her ne olursa olsun İslami anlayış merkezli ulemayı önceleyen ve yönetim hakkının Velayet-i Fakih anlayışı ile fakihlerde olması gerektiğini savunan görüşüne karşın şahın mutlak denebilecek seviyede ve seküler, Batıcı ve iktisadi kaynakları esasen ülkedeki dar bir grubun hizmetine sunulacak şekilde dağıtması, İran'da rejim ve Humeyni önderliğindeki ÇİSH arasında kapanmaz bir mesafe ortaya çıkarmıştır. Burada en kritik konular ise şahın ordu ve dar bir zümre ile ülkedeki tüm muhalefet katmanlarını sindirme girişiminin özellikle toplumun geniş katmanlarına temas ve etki düzeyi çok

---

<sup>287</sup> Musaddık'ın başbakan seçilmesi.

yüksek olan ulema önderliğindeki hareketi kıyama geçirmesi ve ayrıca ülkedeki neredeyse tüm muhalif grupların şahın karşısında durması konuları olmuştur.

ÇİSH'lerin Türkiye'de eklemlemeye, Mısır'da yarı veya kısmen eklemlemeye müsait olmasının ve İran'da ise neredeyse hiç eklemlemeye müsait olmaması, devletlerin uygulamalarının ve hareketlerin reaksiyonlarının yanında Şii ve Sünni gelenek üzerinden de okuma yapılmasını gerekli kılmıştır. Sünni İslam dünyasında Halifelik kurumunun uzun yüzyıllar boyu devam ettiği ve modern zamanlara değin süren varlığı dikkate alındığında dinî-siyasi literatürün "devletin gölgesinde" (Ayubi, 2005) geliştiği yönündeki yaklaşım anlamlı olmaktadır. Bu yönüyle Şii İslam dünyasında Gaybet yaklaşımı düşünüldüğünde Humeyni'nin savunduğu ve harekete geçirdiği anlayışa kadar Şii Ulema olarak görülen dinî örgütlenme yapısı devletin gölgesinden uzak olmuştur. Yine üç ülkede farklı İslami kurumsallaşmaların ve bu kurumsallaşmaların toplumdaki karşılıklarının farklılaştığı görülür. Türkiye'de dinî yapılanmaya bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu geçmişinde halife sıfatını da haiz olan padişah ve dinî bürokrasiyi yöneten şeyhülislamlık makamı dışında deorganize olarak tarif edilebilecek birbirinden farklı birçok cemaat ve tarikatın olduğu görülür. Bu sebeple yukarıda açıklandığı şekilde fikhî konulara odaklı bir ulema yapısından öte içsel manevi anlayışa odaklı bir cemaat ve tarikat anlayışı toplum içerisinde geniş katmanlara yayılmıştır. Zira fıkıh alanı yani ulemanın hüküm vereceği alan zahire dönük olup içsel alanla ilgilenmez. Dolayısıyla örgütlü ulemanın gelişimi noktasında da bu önemli bir engel olarak görülebilir. Mısır'da el-Ezher, tarihsel ağırlığı ve dinî eğitimdeki rolü sebebiyle en üst İslami içtihat merkezî olarak görülmüştür. Öte yandan, el-Ezher dışında Mısır'da çeşitli grupların varlığından da söz edilebilir. Ayrıca el-Ezher dışında gelişen dinî hareketlerin başta MKH olmak üzere ayrı güç merkezleri olabildiği görülmüştür. Özellikle 1952 darbesi sonrası el-Ezher'in yönetim ile yakın ilişkiler geliştirerek gücünü arttırmaya çalışması ve yine devlet yönetiminin istediği dönemlerde uygun fetvaların çıkarılabilmesi, el-Ezher dışındaki İslami referanslı hareketlerin artmasında önemli sebepler olarak görülür. İran'da tarihsel olarak güçlü bir Şii Ulema'nın varlığı görülür. Usulî ekolün güçlenmesi ile birlikte ulema çeşitli büyük din adamları etrafında İran'da neredeyse dinî tekel olarak güçlenmiştir. Bilhassa Tütün Olayı sembol olarak önemli olsa da onun öncesinde ve sonrasında ulemanın çarşı/bazari olarak bilinen geniş kitlelere ulaşması ulemaya İran toplumu üzerinde büyük bir etkinlik alanı yaratmıştır.

Bunu geniş çaplı siyasal bir yönelime doğru tetikleyen elbette ki Humeyni olmuştur. Şiilik bu tarihe kadar devlet gölgesinden büyük oranda uzakta durmuştu. Öte yandan Humeyni'nin İslam devleti yaklaşımı (Humeyni, y.y.), İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulması ve Velayet-i Fakih doktrini merkezli yapılarla kurulması sonrası, bundan böyle Şii İslam anlayışını da (en azından İran özelinde) devletin gölgesinde gelişmeye sevk edecektir.

Türkiye ve Mısır'da modern anlamda örgütlenme araçları görülürken İran'da geleneksel molla yapılanması temelinde çağdaş bir hareket olarak okunabilecek Humeyni'nin İslam Devrimi programı gerçekleştirilmiştir. Yine sosyo-iktisadi anlamda sosyal sınıflarla temas düzeyi ile sosyal sınıfların kontrol düzeyinde de benzer şekilde paralellik görülmektedir. Denilebilir ki ÇİSH'lerin Türkiye'de, sosyal sınıflarla temas düzeyi yüksek iken sosyal sınıfları kontrol düzeyi düşük seviyede; Mısır'da sosyal sınıflarla temas düzeyi yüksek iken sosyal sınıfları kontrol düzeyi orta seviyede; İran'da ise sosyal sınıflarla temas düzeyi ile sosyal sınıfları kontrol düzeyi çok yüksek seviyede olmuştur. Bu konu mezkûr ülkelerde incelenen hareketlerdeki dinî ve siyasi liderliğin pozisyonuna göre incelendiğinde anlamlı olmaktadır. Türkiye'de sosyal sınıflarla temas düzeyi yüksek ve kontrol düzeyinin düşük olması, dinî ve siyasi liderliğin pozisyonu güçlü olsa da geniş katılımlı güçlü bir potansiyel ihtimalini düşürmektedir. Zira güçlü bir liderlik olmasına rağmen toplumsal kontrol düzeyi düşük ise temas düzeyi yüksek olsa bile netice alma imkânını kısıtlamaktadır. Mısır'da sosyal sınıflarla temas düzeyi yüksek iken sosyal sınıfların kontrol düzeyi orta seviyede olsa da kontrol düzeyi sınırlı olmaktadır. Zira 3. bölümde aktarıldığı üzere geniş toplum katmanları ile güçlü bir temasa sahip olmasına rağmen ulema ve aydın kesimler başta olmak üzere belirleyici bir kontrol gücüne sahip olmamıştır. Çeşitli dönemlerde el-Ezher'in kurumsal olarak MKH'ye zıt yöndeki fetvaları ile çeşitli dönemlerdeki kitle muhalefetlerinin ve farklı grupların da güçlü olduğu şekilde gerçekleştirilebilmesi bunu teyit edici niteliktedir. Buna somut örnek olarak MKH'nin gücünün zirvesine ulaştığı Mursi'nin cumhurbaşkanlığının bir darbe ile sonlandırılması sırasında el-Ezher Şeyhi, darbe metni okunduğu sırada Sisi'nin arkasında kameralara görünmüş ve ülkedeki en güçlü ikinci dinî referanslı oluşum da darbeye açıktan cephe almamış hatta destekleyici yönde bir tutum sergilemiştir. İran'da sosyal sınıflarla temas düzeyi ile toplumsal kontrol düzeyi çok yüksek olmanın yanında dinî ve siyasi liderliğin pozisyonu çok güçlü olarak kabul

edilmiştir. Zira İran'da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulemanın süreç içerisinde daha çok artan yönde bir gücünün olduğu görülmekte ve Humeyni'nin doktrine ettiği velayet görüşü ile birlikte artık ulemanın idari konulardaki yetkileri peygamber ve İmamlar ile aynı seviyede kabul edilerek zaten çok güçlü olarak var olan toplum ile temas ve toplumu kontrol düzeyi böylesine güçlü bir dinî ve siyasi liderlik pozisyonu ile birlikte çok büyük bir potansiyel ortaya koymuştur. İslam Devrimi sürecinde ve hemen sonrasındaki kurumsallaşmanın üzerinde bunun belirgin bir etkisi vardır.

ÇİSH'lerin amaç, hedef, metot ve araçlar gibi temel yaklaşımlarını ele almak bu hareketlerin reaksiyonlarının gelişim seyrini anlamak ve bu konuya yönelik çıkarımlar yapmak açısından yol göstericidir. ÇİSH'lerin amaç unsuruna bakıldığında, İran'ın diğer iki ülkeye göre daha keskin ve belirgin olduğu gözlemlenebilmektedir. Özellikle düzenin peygamberin ve imamların yoluna çekilmesi, yönetenlerin İmam yaşarsa İmanın izlediği şekilde siyaseti izlemesi ve ülkeyi yönetmesi gerektiği gibi bir yaklaşım İran'daki ÇİSH'i tamamen İslami referanslı ve herhangi bir Batılı veya dünyevi normu referans alan bir yapı ile uyumsuz şekle sokmuştur. Buna uygun program, İran İslam Devrimi sonrasındaki anayasa yapım çalışmalarında kendini göstermiştir. Türkiye ve Mısır'a bakıldığında, mezkûr hareketlerin söylem düzeyinin ilkinde dindarlaştırma, ikincisinde İslamileştirme kavramıyla özetlenebileceği belirtilebilir. Türkiye'de dindarlaştırmanın İslami olmakla aynı olması gerektiği algısı olsa da bu ilişkinin ifade edilmiş tonunun örgütlenme, hedef ve metot başta olmak üzere birçok değişkene etki ettiği gözlemlenmiştir. Nitekim MGH, anayasal sınırlar çerçevesinde her ne kadar zaman zaman sınırlar zorlansa da bir siyasal parti olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Siyasal sistem içerisindeki merkez güçlerce her ne kadar bir rejim tehdidi olarak algılsa da laik düzeni doğrudan hedef alan bir siyasal parti programı veya bu yöndeki merkez organ kararları olmamıştır. Öte yandan millî ve manevi değerler, adil düzen, Osmanlı geçmişi, İslami değerler gibi temaları olsa da devletin İslamileştirilmesi veya İslami bir devlet anlayışı amacı en azından kurumsal bir çerçevede resmî olarak ortaya konmamıştır. Özellikle adil düzenin İslami bir düzen çağrışımı olsa da MGH partilerince veya örgütlerince resmî ve açık bir şekilde adil düzen anlayışının İslami düzen olduğuna dair en azından sistematik bir yaklaşım olmamıştır. Bu yüzden Türkiye'de MGH örneği eklenmeye ve siyasal sistemle iç içe geçmeye –yer yer çatışma olsa da- müsait olmuştur. Mısır'da MKH kuruluşundan itibaren amaçlarının

insanları İslam'ın doğru sistemine ve mesajına yönlendirmek olduğunu, bunun da Kuran ve peygamberin sünneti olduğunu ve selef-i salihinde apaçık görülen bir mesaj olduğunu, amaçlarının siyasi olmaktan çok selef-i salihin uygulamalarını rehber edinerek İslam'ın doğru mesajlarına insanları çağırmak olduğunu, bu siyasetse bunun siyasi anlayışları olduğunu belirtir. Dikkat edilirse MKH, MGH gibi dolaylı ifadelerle değil çok açık bir şekilde toplumun ve düzenin İslamileştirilmesine dönük çağrı yapmaktadır. Öte yandan o dönemdeki Mısır yönetimine veya rejime dönük gayrimeşruluk ithamı olmamış; onların İslami düzeni uygulamamasına yönelik muhalefet faaliyeti şeklinde bir karşı çıkışları olmuştur. Ayrıca 1928'den başlayarak 2013'e kadar çok farklı siyasal dönemler gören MKH genel olarak incelendiğinde 2012-2013 yılları dışarıda tutulursa bu yönüyle çok büyük oranda Mısır siyasetinde yarı veya kısmi eklemlenmeye uygun bir görünüm arz etmiştir.

ÇİSH'lerin hedef unsuru incelendiğinde, yine üç ülkedeki amaç unsuruna paralel şekilde hedeflerin olduğu gözlemlenebilir. Türkiye örneğine bakıldığında, iktidarın ele geçirilmesi, böylece yukarıdan aşağıya doğru bir toplumsal dönüşüm süreci ile beraber toplumun dindarlaştırılması hedeflenmiştir. Mısır'da da Türkiye'ye benzer bir iktidarın ele geçirilmesi hedefi olsa da toplumsal dönüşümün tabanda olması gerektiği dikkate alınarak taban ile tavanın aynı istikamete çekilebileceği hedeflenmiştir. Böylece İslami bir toplumun ve düzenin teşekkülü hedefi de gerçekleşmiş olacaktır. İran'da ise Humeyni'nin Velayet-i Fakih Doktrini ile yönetim anlamında peygamberin ve İmamların yetkisini kullanan bir dinî liderliğin teşekkülüyle İslami bir devletin teşekkülü hedefi de güçlenmiştir. Humeyni'nin deyişiyle %100 İslami bir devlet hedef olarak ortaya konmuştur. Üç ülkedeki ÇİSH'lerin hedef ifadelerindeki bu farklılıklar hem eklemlenmeleri hem de hareketlerin siyasal sistemlerle ilişkileri açısından farklı sonuçlara götürmüştür. Zira MGH açıktan İslami bir hedef koymadığından laik düzen ile çatışma içerisine girmemiş<sup>288</sup> ve bu da siyasal sistem ile eklemlenmesini hızlandırmıştır. MKH ise kendi çizdiği İslami programı, güçlü örgütsel yapısı ve parti dışında hareketin cemaat yapısı içerisindeki gücünün fazla olması sebebiyle hedefler açısından Mısır siyasal düzeni ile daha yakın bir ilişkiye sahip olmamış veya

<sup>288</sup> Burada kastedilen MGH'nin muhalif olmaması değil ancak siyasal meşruiyet açısından açık bir karşı çıkışının olmaması ve siyasal sistemin öngördüğü legal zeminin dışına çıkmamasıdır.

olamamıştır. İran'da ise mevcut siyasal düzen ile Humeyni'nin hedeflerinin örtüşmesi imkânı olmamış ve bu da kaçınılmaz çatışma alanını ortaya çıkarmıştır.

ÇİSH'lerin metot unsuru incelendiğinde, Türkiye'de MGH'nin siyasal parti ve sivil toplum ekseninde mücadele yaklaşımı görülür. Bunun da temelinde aslında MGH'nin bir parti hareketi halinde tezahür etmesidir. Mısır'da MKH, Kur'an'a dayanıp ona göre mücadele metodunun olması gerektiğini belirtir. Zira liderleri Benna tarafından Kur'an'da metodun açık olduğu ifade edilir. Metot olarak şeriatın uygulanması merkezinde toplumun ıslah edilmesini, her şeyi mubah gören zihniyetle savaşılmamasını, eğitimin düzenlenmesini ve İslam kardeşliğinden yararlanılmasını savunur. İran'da Humeyni önderliğindeki İsnâaşeriyye devleti ve iktidarı adil İslam düzenini kurma ve İslam hükümlerinin uygulanabilmesi doğrultusunda bir vesile yani araç olarak görür. Humeyni'ye göre devletin oluşturulması ve/veya ele geçirilip İslami bir nizam kurulması gerekmektedir. Türkiye ve Mısır'daki örneklerin görece benzeştiği, her ne kadar İslami ve dinî vurgu MKH'de belirgin olsa da doğrudan düzenin alt üst edilmesine dönük radikal bir yöntemi olmadığı görülür. İran'daki Humeyni önderliğindeki İsnâaşeriyye'nin ise daha radikal bir şekilde topyekûn sistem reddi üzerinden hareket ettiği görülür. Çerçeve olarak Türkiye ve Mısır'da siyasal parti ve sivil toplum ekseninde mücadele görülürken Mısır'da istisnai olarak şiddete başvurulabildiği ve bunun metot olarak görülebildiği gözlemlenmiştir. İran'da ise Humeyni'nin etkin olduğu 1960'lara kadar siyasal sisteme *mesafeli duruş* söz konusu iken 1960'lar ile birlikte protesto, kitlelere şah rejimine karşı tebligat/protesto yapılması ve talimat/eğitim verilmesi ve daha sonrasında zalim yönetimin devrilmesi için mücadele metot (ve bir ölçüde araç) olarak görülmüştür.

ÇİSH'lerin araçlar konusuna yaklaşımları metot yaklaşımları ile birebir uyumlu bir görüntü vermektedir. Bu anlamda MGH sivil oluşumlar (siyasi parti, sivil toplum vs. örgütlü yapılar) aracılığıyla mücadeleyi ortaya koymuş ve siyasal sisteme dönük şiddet veya şiddet çağrışımı eylem ve beyanatlardan uzak durmuştur. MKH araç olarak kademeli şekilde toplumun en alt kesimlerinden başlayarak yönetime karşı sivil oluşumlar yoluyla bir mücadele alanı belirlemiştir. Her ne kadar MKH'nın gizli ve askerî faaliyetlere varan kolları veya yapıları olsa da Benna ve sonrasında gelen MKH liderleri bu çizgide kalmıştır. Öte yandan İran ve Türkiye örneklerinden farklı olarak

MKH'nın şiddet unsuruna da sıklıkla başvurabildiği görülmüştür. Bir karşılaştırma yapılacak olursa İran'da siyasal ve toplumsal örgütlenme, halkı ulema etrafında rejime karşı bir araya getirme ve bunlarla mücadele etme gibi araçlar etkin olarak görülürken Türkiye ve Mısır'da temel olarak siyasal ve toplumsal faaliyetler aracılığıyla mücadele araçları öngörülmüştür, yer yer Mısır'da şiddet öğelerine başvurulmuştur.

Siyasi söylemlerin temeli incelendiğinde üç ülkede anılan hareketlerin kendilerine özgü söylemleri olduğu gözlemlenmiştir. Türkiye'de "önce ahlak ve maneviyat", "millî ve manevi değerler" ile "adil düzen" söylemleri görülmüştür. Bu ifadelerin kaynağında İslami bir kimliğin yattığı elbette ki yadsınamaz. Öte yandan kavramların bu şekilde ifadesi, söylem düzeyinin yumuşatılması ve içinde bulunulan ülke ve siyasal sisteme uyuma dönük olduğu yorumunu beraberinde getirmektedir. Mısır'da temel vurgu, Benna'nın vurguladığı üzere İslami değerler, İslami ahkâmın uygulanması ve İslami toplum eksenindedir. Mısır'daki en güçlü ve belirleyici ÇİSH olan MKH'nın isminin bile bu şekilde seçilmesi, bu vurgu ve tonla paralel düşünülmelidir. Zira Müslüman Kardeşler ifadesi tüm Müslümanların kardeşliği anlayışından gelmektedir. Öte yandan devlet ve siyasal sisteme dönük doğrudan ve keskin ifadelerden kaçınılmış ve siyasal sisteme ilişkin hedefler daha çok İslami toplum teşekkülünün bir sonucu olarak görülmüş, bu yüzden daha çok anti-emperyalist ve Batı karşıtlığı söylemi zahirî anlamda güçlü olmuştur. İran bu konuda da diğer iki ülke örneğinden farklı olarak Batı etkisinden uzak ve devlete hâkim olunca da tamamen İslami bir devlet ve toplum yapısı programını ortaya koymuş ve söylem tonu o şekilde gelişmiştir.

Toplumsal hareketlerin en çok etkilendiği konulardan biri de içinde yaşanılan toplumun iktisadi sistemidir. Bu minvalde bir inceleme yapıldığında, üç ülkenin iktisadi sistemlerinin farklı dönemlerden geçtiği görülebilecektir. Öte yandan araştırma kapsamındaki üç ülkedeki hareketler, belki de ülkelerinin iktisadi sistemlerinden daha çok kendi toplumlarına ve siyasal programlarına uygun olarak program çizmeye ve yöntem belirlemeye çalışmışlardır. Bu manada, Türkiye'de "adil düzen" söyleminin temelini iktisadi bir boyut taşıdığı ve faizin olmadığı bir sistem ile temellendirildiği görülmüştür. Öte yandan her ne kadar İslam ülkeleri ile bir iktisadi iş birliği alanı oluşturularak İslam ülkeleri arası ticaret alanı oluşturulmaya çalışılsa da alternatif bir İslami ekonomik model sunul(a)mamıştır. Mısır'da Nasır döneminde sosyalist ekonomi



modeline yaklaşılsa da devletin iktisadi sistemde güçlü olduğu bir piyasa ekonomisi olmuştur. Özellikle ordunun iktisadi düzen içerisinde de ağırlığının fazla olduğu görülür. MKH bu düzeni İslami bulmamış; İslami düzeni daha dayanışmacı bulmuştur. İran'da ise şah döneminde uygulanan devletin güçlü piyasa aktörü olduğu serbest piyasa, Humeyni ve toplumun birçok katmanı tarafından rahatsızlıkla karşılanmıştır. Özellikle petrol gelirleri konusu hem Batı'ya hem de şaha duyulan tepkinin en önemli sembol konularından biri olmuştur. Zira petrol gelirlerinin dağılımında alt gelir gruplarının göz ardı edilmesi İslam Devrimi sürecinin en kritik konularından biri olmuştur. Humeyni tamamen İslami ahkâma uygun bir iktisadi sistem tasarımı öngörmüş ve ne kapitalist ne de sosyalist olan fakat İslami olarak tarif edilen bir iktisadi sistem iddiasıyla bir ekonomi modeli ortaya koymuştur. Ayrıca alt gelir gruplarını Kur'an kaynaklı mustaz'ifin (mustazaflar, ezilenler veya proletarya olarak da görülebilir) yaklaşımı merkeze alınarak öncelemesi Humeyni'nin önderlik ettiği ÇİSH'e güçlü bir toplumsal destek sağlamıştır.

Türkiye, Mısır ve İran'ın modern-seküler devlet inşa süreçleri birbirleri ile neredeyse aynı dönemlere rastlasa da gelişim süreçlerinin farklılaştığı yukarıda ifade edilmiştir. Türkiye'nin bu anlamda, diğer iki ülkeye göre demokratik sistemle özellikle sonraki dönemlerde daha fazla adapte olduğu görülmüştür. Bundaki önemli etkenlerin neler olduğu ayrı bir araştırma alanı olsa da bu araştırma kapsamında, Türkiye'nin diğer iki ülkeye nazaran daha erken dönemde cumhuriyet rejimine geçmesi, Avrupa ile fiziki kara komşuluğunun olması, Soğuk Savaş konjonktüründe Batı bloğunda yer alması birkaç gerekçe olarak ifade edilebilir. Öte yandan üç ülkede de modern ve seküler devlet inşası sürecinde seküler ve baskıcı ulus devlet paradigmaları ortak olarak gösterilebilir. Türkiye'nin diğer iki ülkeye göre daha demokratik olmasının, Türkiye'deki ÇİSH'lerin daha fazla siyasal sistemle entegre olarak gelişmesinin önemli sebeplerinden biri olduğu düşünülmektedir. Bu anlamda siyasal pragmatizme de değinmek gerekir. Türkiye'deki siyasal hayat, özellikle 1950'den sonra kesintili de olsa demokratik bir sisteme elverişli olması sebebiyle temsili yapının içinden bir mücadele alanı oluşmasına imkân vermiştir. Bu da siyasal pragmatizm olarak da ifade edilebilecek eklemlenmeye müsait bir yapıyı beraberinde getirmiştir. Bunda Türkiye'de dinî örgütlenmelerin siyasal sistemle çatışmaya çalışmaması ve Erbakan'ın şahsının pragmatikliği de önemli etkenler olmuştur. Mısır'a bakıldığında da benzer şekilde siyasal pragmatizm öne

çıkabilmektedir. Bunda en önemli sebeplerden biri Benna'nın çok farklı görüş alanları ile irtibat kurabilmesi, pragmatik kişiliği, MKH'nın 1940'lardan itibaren seçimlere girme gayretleri ve her ne kadar siyasal sistemi ve yönetimi değiştirebilme şansı olmasa da en azından sonraki dönemlerde Mısır Meclisi'nde görünür olma gayretleri temel sebepler olarak sayılabilir. İran'da ise diğer iki ülkeye göre siyasal pragmatizm ve eklemlenme alanının düşük veya yok olduğu söylenebilir. Zira İran'da ulemanın siyasal sistem kurumlarının dışında kendi özerk alanı olduğundan ve şah rejimi altında iktidara meclis ve kurumlar üzerinden etki etme düzeyinin çok düşük olmasından dolayı, özellikle Humeyni ile beraber siyasal sistem ile tamamen çatışan bir görünüme bürünmüştür.

Dinî yapılanma şekillerinin doğal bir sonucu olarak dinî ekol oluşturma, ÇİSH olarak ele alınabilecek dönemdeki örgütlenme biçimlerini de etkileyebilmektedir. Türkiye'de ÇİSH'lerin referans aldığı geçmişleri ve dinî yapılanma altyapıları dikkate alındığında dinî ekol oluşturma çabalarına giriştiği, öte yandan, geçmişten bu yana her grubun (cemaatin, tarikatın vs. örgütlü yapıların) kendi ekollerini oluşturma çabaları olduğu görülmektedir. Ayrıca tasavvufun da etkisiyle farklı yapıların yaygınlığı görülmekte ve her yapı da kendi içinde merkezî bir alan oluşturmaya çalışmaktadır. Mısır'da da el-Ezher gibi saygın bir kurum örneği dışarıda tutulursa örgütlü bir ulemadan çok, farklı örgütlü dinsel yapıların olduğu, MKH'nin modern anlamda çok gelişkin bir yapıya sahip olmasına rağmen, kendi içinde farklı hiziplerinin varlığı sebebiyle dinî ekol oluşturma çabasının yanında farklı yapıların olduğu görülebilmektedir. Bu yüzden bu toplumsal faktörlerin de etkisiyle MKH içerisinde de merkezî ve yerel örgütlenme biçimlerinin bir arada olması fikri etkili olmuş ve bu da mezkûr yapıların kurumsallaşma anlayışlarını etkilemiştir. Ayrıca dikkate değer bir diğer husus olarak Türkiye'deki ÇİSH'in dinî ve siyasi ideolojiyi ihraç konusunda esaslı bir tutumu olmamasına rağmen Mısır ve İran'da temel anlamda bir ihraç duruşu vardır. Mısır'daki mezkûr harekette ilgili ülkelerde örgütlenme ve İslami kimlik üzerinden bir dinî ve siyasi ideoloji ihracı varken İran'da İslami, İslami-Şii ve mustaz'ifin kimlikleri üzerinden bir dinî ve siyasi ideolojiyi ihraç politikası vardır. Bunun -mezkûr hareketin siyasal motivasyonları ve kimliksel tarifleri üzerine- önemli etkileri olmuştur. Özellikle Mısır ve İran'daki ÇİSH'lerin sadece kendi ülkelerindeki gelişmelerden değil diğer ülkelerdeki gelişmelerden ve hareketlerden etkilendiği görülebilmektedir. Bu yönüyle,

başka bir araştırmanın konusu olsa da esasen MKH'nın birçok ülkeye yayılmış teşkilatları sebebiyle teşkilatlar arasında etkileşim söz konusu olmakta ve benzer bir durum İran'daki ÇİSH için Irak ve diğer Şii ülkelerdeki yapılar ile etkileşimi önemli olmaktadır. MGH'nin de fikrî hareketlerde ve gelişmelerden etkilenmesi söz konusu olsa da bunun etki seviyesi İran ve Mısır'daki ÇİSH'ler ile kıyas edilemez.

Üç ülkede üzerinde durulan hareketlerin siyasal sistemlerin meşruiyeti ve siyasal sistem tasarımına yönelik yaklaşımları ele alınca Türkiye ve Mısır'daki ÇİSH'lerin yine görece yakın bir tutumu olduğu söylenebilir. İran'da Humeyni önderliğindeki hareket açıktan topyekûn herhangi bir dünyevî sistemin reddiyesi halinde iken MKH ve MGH bu konuda daha yumuşak bir tutum sergilemiştir. MGH'de bu anlamda sistemin muhafazakârlaşması olarak özetlenebilecek ve düzenin dindarlaşması söylemi merkezli bir yaklaşım varken MKH'de Kutub gibi saf dinî eğilim olarak tarif edilecek merkez dışı isimler dışarıda tutulursa kurumsal olarak Mısır'daki düzeni gayrimeşru bulduğuna dair bir karşı çıkış yapılmamıştır. Öte yandan, MKH'nin düzenin İslamileşmesi ve İslami hükümlerinin uygulanması merkezli bir yaklaşımı vardır.

Yukarıdaki paragraflarda açıklanan yönlerin tamamlayıcı unsuru elbette ki kimlik faktörüdür. ÇİSH'lerin kimlik tarif şekillerinin her ülkede farklı şekillerde cereyan ettiği söylenebilir. Araştırma kapsamındaki üç ülkede bu anlamda istisna olmamıştır. Türkiye'ye bakıldığında, dinî yönü ağır basan bir sentez kimliğinin baskın olduğu söylenebilir. Buradaki sentez ifadesinin klasik muhafazakâr-milliyetçi kimlik tarifi ile aynı olmadığı belirtilebilir. Bu ifade Müslümanlar arasında üstünlüğün belli bir ırka ait olmasından öte, Türk kimliğinin özünde İslam'ın olduğu ve uzun yüzyıllar boyunca İslam dünyasına liderlik edenlerin bu vasfını sürdürebileceği üzerine odaklıdır. Öte yandan Türkiye'de görece güçlü sayılabilecek Kürt kimliği ve o ekseninde süregelen konulara ve ulus-devlet merkezli vatandaşlık tarifi konusuna ilişkin MGH'nin sistematik bir yaklaşımının olmadığı gözlemlenmektedir. Erbakan'ın öncülük ettiği hareketin kimlik tarifi sadece "Millî Görüş" ile özetlenmiş ve açık bir tarif olmamıştır. Mısır'da ÇİSH'lerde ise Müslüman kimliğinin belirgin bir şekilde kullanıldığı ve kimlik tarifinin temelinde İslam olduğu gözlemlenmiştir. Bu dinsel kimlik tarifinde, Mısır veya Arap medeniyetlerinden öte İslam'ın temel kaynaklarına dönük bir dinsel kimlik alanı olduğu ve ideolojik tariflerini bu temelden aldığı söylenebilir. İran'a gelindiğinde ise

Müslüman Şii kimliğin belirgin olduğu ve vatandaşlık tarifinde farklı kimliklerin yerinin olmadığı gözlemlenir. Bu anlamda İsnaaşeriyye kimliği, İran'daki ÇİSH'lere hâkim kimlik olup İslam-Şii kimliği aynı zamanda ideolojik duruşun kendisi olarak görülmüştür.

Araştırma kapsamındaki üç ülkede geleneksel-dinsel devlet yapısından modern-seküler devlet yapısına geçişte ÇİSH'lerin hem dönüşümü hem de siyasal sisteme etki kapasitesindeki en önemli etkenler arasında; seçimler, seçimlerin iktidarı değiştirebilme kabiliyeti, bu minvalde mezkûr hareketlere dönük baskı düzeyi ve siyasal sistemi değiştirmek/dönüştürmek için bu hareketlerin mücadele konuları olduğu söylenebilir. Hatta bu hususlar, araştırmanın başında sorulan üç ülke ile ilgili farklılaşmanın büyük oranda cevabını vermektedir. Türkiye'ye bakıldığında daha çok cemaat-tarikatlar ile deorganize olarak gelişen ulema yapısı, ÇİSH olarak ele alınan MGH'nin toplumsal temas düzeyi yüksek olsa da toplumsal kontrol düzeyinin düşük seviyede olması, modern-seküler devlet yapısında medeni haklara ilişkin alandaki düzenlemelerin toplumda kök bulması, seçimlerin iktidarı değiştirebilme kabiliyeti ve seçime katılanlara müdahalenin yokluğu veya görece düşüklüğü gözlemlenmektedir. Mısır'da kısmî/yarı organize ulema yapısı, ÇİSH olarak ele alınan MKH'nin toplumsal temas düzeyi yüksek olsa da toplumsal kontrol düzeyinin kısmî/orta seviyede olması, modern-seküler devlet yapısında medeni haklara ilişkin alandaki düzenlemelerin sınırlı olması, seçimlerin iktidarı değiştirebilme kabiliyetinin olmadığı ve seçime katılanlara müdahalenin olduğu gözlemlenmektedir. İran'da ise organize ulema yapısının olması, ÇİSH olarak ele alınan Humeyni önderliğindeki ulema hareketinin toplumsal temas ve kontrol düzeyinin çok yüksek seviyede olması, modern-seküler devlet yapısında medeni haklara ilişkin düzenlemelerin ulemanın alanında olduğu ve seçimlerin iktidarı değiştirebilme kabiliyetinin olmadığı gözlemlenmektedir. Bunun yanında Mısır ve İran'da istisnalar<sup>289</sup> dışında kural olarak seçimlerle iktidar değiştirilememiş ve seçimlere katılanlara müdahale de sıklıkla görülmüştür. Bunun doğal sonucu olarak da Türkiye'de şiddete başvurma eğilimleri neredeyse görülmezken ve siyasal sisteme veya yöneticilere dönük şiddet yokken Mısır'da bu eğilimler nispeten daha sık görülmüştür. İran'da ise şahın mutlak ve baskıcı yönetimine karşı İslam Devrimi sürecine de barışçıl yollardan

<sup>289</sup> Mısır'da Mursi'nin kısa süreli cumhurbaşkanlığı ve İran'da Musaddık'ın başbakanlığı. Ayrıntılı bilgi için 3. ve 4. bölümlere bakılabilir.

süren mücadele şekli özel şartlarda şiddete doğru evrilmiştir. Bunların doğal sonucu olarak mezkûr hareketler ile siyasal sistem arasındaki mesafe bu araştırma kapsamında en çok İran'da açılmıştır. Görece güçlü, iktisadi ve toplumsal yapı üzerinde etkin bir ulema gücüne sahip olan İran'da bu çatışmanın sonucu İslam Devrimi ile sonuçlanırken İran'dan farklı olarak daha az örgütlü geleneksel dinî kurumlar, bu kurumların ve ulemanın daha düşük toplumsal kontrol düzeyleri (ve tarihsel olarak Mısır'da dar bir yönetici elitin toplumu bastırarak yönetmesi) ve yukarıda diğer paragraflarla ifade edilen farklılıklar gibi sebeplerle Mısır'da bu çatışmanın sonucu ÇİSH'lerin sistem dışına itilmesi olmuştur. Türkiye'de ise dinî sınıfın ve ÇİSH'in toplumsal ve iktisadi kontrol düzeyinin düşük olması, örgütlü ulema yapısının düşük olması, seçimlerin değiştirici kabiliyetinin olması ve diğer ifade edilmiş sebeplerle ÇİSH ile siyasal sistem arasında eklemlenmeye uygun bir yapı ortaya çıkmıştır.

Türkiye, Mısır ve İran'da ÇİSH'lerin yapılarına bakıldığında her ülkenin kendine özgü şartlarından etkilenmesi birçok açıdan incelendiğinde de görülebilmektedir. Yukarıda ülkelerle ilgili bölümlerde ve özellikle 5. bölümde incelendiği üzere, herhangi bir şekilde, mezkûr hareketlerin faal olduğu araştırma kapsamındaki ülkelerdeki siyasal sistemdeki herhangi bir farklılık ile anılan ÇİSH'lerin söylem farklılaşması, beraberinde program farklılaşmasını ve o da tüm değişkenler üzerindeki farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bunun sonucu olarak çalışmanın başında sorulan sorulara dönük cevaplar daha açıklayıcı olabilmektedir. Buna göre, Türkiye'de bahsi geçen hareketlerin neden siyasal sistemle eklemlendiği, Mısır'da neden siyasal sistemden dışlandığı ve İran'da ise neden siyasal sistemi ele geçirdiği sorularına cevap verilebilmiştir.

## KAYNAKÇA

- ABDO, G. (2000). *No God But God: Egypt and the Triumph of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- ABDUH, M. (2002). "Laws Should Change in Accordance with the Conditions of Nations and The Theology of Unity". İçinde *Modernist Islam 1840-1940*, editör Charles KURZMAN. Oxford university Press, Inc.
- ABDURRAZIK, A. (1995). *İslam'da İktidarın Temelleri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- ABED-KOTOB, S. (1995). "The Accomodationists Speak: Goals and Stragies of the Muslim Brotherhood of Egypt". *International Journal of Middle East Studies* 27, sayı 3.
- ABRAHAMIAN, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge University Press.
- (1982). *Iran Between Two Revolutions*. Princeton University Press.
- (1979). "Iran in Revolution: The Opposition Forces, Inc. (MERIP) Reports No. 75/76".
- (2001). "The 1953 Coup in Iran". *Science&Society* 65, sayı 2.
- ACUN, F. (1999). "Osmanlı' dan Türkiye Cumhuriyeti'ne: Değişme ve Süreklilik". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sayı Özel Sayı: 155-167.
- ADAMIYYAT, Fereedoon (1357h). *Andisheha ye Mirza Agha Khan Kermani*.
- AFGANI, S.J (2002). "Lecture on Teaching and Learning and Answer to Renan". İçinde *Modernist Islam 1840-1940*, editör Charles KURZMAN. Oxford university Press, Inc..
- AĞAOĞULLARI, M. (2011). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İletişim Yayınları.
- AHMAD, F. (1969). *The Young Turks: the CUP in Turkish Politics, 1908-1914*. Oxford: Oxford University Press.

- AHMADI, A. (2019). “İran ve Türkiye’de Modern Devletin İnşası ve Din Adamlarının Etkisi”. İnönü Üniversitesi.
- AKA, H. B., NİŞANCI, E. (2015). “Neo-Oryantalizm ve Ortadoğuyu Anlamak”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sayı 9: 9-26.
- AKANDERE, O. (1998). *Millî Şef Dönemi Çok-Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan İç ve Dış Tesirler 1938-1945*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AKSAY, H. (1971). *Milli Davamız*. İzmir: Karınca Matbaası.
- AKTAR, A. (1996). “Economic Nationalism in Turkey: The Formative Years, 1912-1925”. *Boğaziçi Journal of Economic and Administrative Sciences* 10 (1-2): 263-290.
- ALGAR, H. (1997). “Halid el-Bağdadi, İslam Ansiklopedisi”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2004). “Merci-i Taklîd”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- (1980). *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. University of California Press.
- Aljazeera (2002). “Low turnout for Egypt referendum”, 27 Mart 2022.
- AMIN, S. (2009). "Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy A Critic of Eurocentrism and Culturalism". Monthly Review Press, Second Edition.
- “Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi” (1972). *Sayı 9, Ankara Yarıaçık Cazevi Matbaası*.
- “Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi” (1991).
- APA, E. (2002). “‘Müteşabih Ayetler’ Kavramı Hakkında Tarihf ve Semantik Bir İnceleme”. *AÜİFD XLIII*, sayı 2: 151-168.
- Aristoteles (1983). *Politika*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

- ARJOMAND, S. A. (1984). "Traditionalism in Twentieth-Century Iran". İçinde *From Nationalism to Revolutionary Islam*, editör Said Amir ARJOMAND. State University of New York Press.
- ARSLAN, Ğ. (2012). "el-Urvetü'l-Vüska". İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- ASAD, T. (2015). "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today". *Critical Inquiry* 42.
- ÂŞÛR, S. A. (1995). "Ezher". İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- ATABAKI, T., ZÜRCHER, E. J. (2004). "Men of order : Authoritarian modernization under Ataturk and Reza Shah". *Library of Modern Middle East studies* 21.
- AYDIN, M. (2002). "Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam". *Tezkire* 11, sayı 27–28.
- AYREMLOU, R. (2003). *Touse-e ye Modernism ve Eslamgerayi Der Iran ve Torkiye*. Litaratur-Soued: Nashr e Entesharati ye Invand.
- AYUBI, N. N. (2009). *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I.B. Tauris.
- (2005). *Political Islam Religion and Politics in the Arab World*. Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- AZIMI, F. (1989). *Iran: The Crisis Of Democracy*. New York: St. Martin's Press.
- BABI, S. (1379h), Tarjome ye Reza Jamshidiha and Musa Anbari. *Heras e Bonyadin e Aurupamedari ve Zohour e Eslamgerayi*. Tehran: Moassasat e Chap ve Entesharat e Daneshgah e Tehran.
- BAIG, B.G. (1980). "Islamic Fundamentalism". *Social Scientist* 9, sayı 1: 58–65.
- BAKTIARI, B. (1996). *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*. University Press of Florida.
- BAKTIAYA, A. (2008). "19. yüzyıl süresinde hristiyan-müslüman ilişkilerinde değişim



1860 şam olayları”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 58, sayı 2: 23-44.

BANANI, A. (1961). *The Modernization of Iran, 1921-1941*. Stanford University Press.

BASHIRIYEH, H. (1378h). "Jamiea ye Medeni va Tavasso e Seyasi dar Iran". Tehran: Moassasat e Nashr e Olome Novin.

BASHRY, T. (2002). *El-Harakat el-Siyasiyye fi Masr*. 2. baskı. Cairo: Dar el-Shorouq.

BBC (2010). "Egypt's Hosni Mubarak to seek sixth term: NDP official". *BBC*, 21 Ekim 2010.

BEHROUZLAK, G. (1386h). "Eslam e Siyasi ve Eslamgerayi ye Moaser". *Faslname ye Peygah Hovzeyi* 209.

BELGE, M. (2003). "Türkiye’de Zenofobi ve Milliyetçilik, Milliyetçilik: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce". İletişim Yayınları, C.4.

BERKES, N. (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BEYAZ, F. Z. (2020). "Osmanlı Mısır’ında Ulema-Siyaset İlişkisi: Ezher Örneği". İstanbul Üniversitesi.

BILL, J. A. (1970). "Modernization and Reform From Above: The Case of Iran". *The Journal of Politics published by The University of Chicago Press on behalf of the Southern Political Science Association* 32, sayı 1.

BORA, T. (1998). *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: Birikim Yayınları.

BORATAV, K. (2003). *Türkiye İktisat Tarihi*. Ankara: İmge Kitapevi.

Borçlar Kanunu (1926).

BOTMAN, S. (1991). *Egypt from Independence to Revolution, 1919-1952*. New York: Syracuse University Press.

BOWEN, J. R. (2007). *Why the French Don't Like Headscarves : Islam, the State, and*

*Public Space*. Princeton University Press.

BOZKURT, B. (2012). "Türkiye'de Çok Partili Düzene Geçişte CHP ve Eğitim Sistemindeki Gelişmeler (1946-1950)". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9, sayı 20–21: 213-231.

BREUILLY, J. (1993). *Nationalism and State*. Manchester: Manchester University.

BROWN, N. J., HAMZAWY, A. (2008). "The Draft Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?" *Carnegie Papers, Middle East Series*, sayı 89.

BÜYÜKKARA, M. A. (2018). "*Çağdaş İslami Akımlar*". 7. baskı. İstanbul: Klasik Yayınları.

CENTENO, M. (2002). "Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America". University Park: Pennsylvania State University Press.

CLEVELAND, W. L. (2015). *Modern Ortadoğu Tarihi*. 2. baskı. Agora Kitaplığı.

Constitution of Islamic Republic of Iran.

Constitutionnet (y.y.). "Constitutional History of Egypt".

ÇAĞLAR, İ. (2016). "Tevarüs Edilmemiş Gelenek: Süleymancılık". *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 2, sayı 2.

ÇAHA, Ö., BAYKAL, Ö. (2017). "Milli Görüş Hareketinin Kuruluşu: Türk Siyasetinde Milli Nizam Partisi Deneyimi". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19, sayı 3: 788-806.

ÇAHA, Ö. (2014). "Ana Temalarıyla 1980 sonrası İslami Uyanış". İçinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

ÇAKIR, R. (1994). *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisi'ni Anlamak*. İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAKMAK, E. (2002). "The Modernization Policies of Ataturk and Reza Shah: A

- Comparative Content Analysis”. Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2002.
- ÇALIŞKAN, Y., OKŞAR, N. (2020). “Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sayı 1: 99–124.
- ÇALIŞLAR, O. (1995). *RP Nereden Nereye?* Ankara: Pencere Yayınları.
- ÇAVUŞOĞLU, H. (2009). “TOBB-Siyaset İlişkisi Açısından Erbakan’ın TOBB Başkanlığı Sürecinin Değerlendirilmesi” 4.
- ÇEÇEN, H. (2019). İran İslam Cumhuriyeti Anayasası.
- ÇELEBİ, M. B. (2021). "Milli Görüş Hareketi'nin Siyasal Partileri ve Değişim: Milli Selamet Partisi ve Rafah Partisi Üzerine Bir İnceleme". Ankara Üniversitesi.
- DABASHI, H. (1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York University Press.
- DAĞI, İ. D. (1998). *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*. 1. Baskı. İstanbul: Boyut Kitapları.
- DALY, M.W (2004). *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*. Cambridge University Press.
- DAVUTOĞLU, A. (1994). “Devlet”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- DEKMEIJAN, R. H. (1985). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse University Press.
- DENOEUX, G. (2002). “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”. *Middle East Policy* 9.
- DESSOUKI, A. (1982). *The New Arab Political Order: Implications for the 1980s*.
- DJALILI, M., KELLNER, T. (2011). *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*. Bilgi Kültür Sanat Yayın Dağıtım.

- DOEHRING, K. (2015). *Genel Devlet Kuramı (Genel Kamu Hukuku*. 2. baskı. İnkılap Kitapevi.
- DURAL, M., SARI, S. (2020). *Türk Özel Hukuku Cilt I*. 15. baskı. İstanbul: Filiz Kitapevi.
- DURAN, B. (2005). “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik konumları, Dönüşümü ve Evreleri”. İçinde *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*, editör Murat BORA, Tanıl, GÜLTEKİNGİL, 2. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DURSUN, D. (2001). “Yol ayrımındaki Milli Görüş Hareketi”. *Yeni Şafak*, 12 Temmuz.
- (1989). *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset Ve Din*. 1. baskı. İstanbul: İşaret Yayınları.
- (1993). *Cemal Abdünnasır* içinde TDV İslam Ansiklopedisi.
- EDİP, E. (1950). “Partilerin Din Siyaseti”,. *Sebilürreşad* IV, sayı 76: 2–11.
- Eflatun. *Devlet (1985)*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- African Democracy Encyclopedia Project (2012). “Egypt: 2012 Presidential election results”.
- African Democracy Encyclopedia Project (2013). “Egypt: 2011/2012 People’s Assembly election results”.
- Egypt Independent (2011). *“Kefaya: The origins of Mubarak’s downfall”*. Aralık 2011.
- EL-BENNA, H. (2013). *Risaleler*. Editör Recep SONGÜL. 2. baskı. İstanbul: Nida Yayıncılık.
- El-Jaridatu’l Resmiyyeh (1971). “12 Septembr 1971”.
- EL-MAVERDİ, E.H.H. (1994). *El Âhkâmu’l Sultaniye*. İstanbul: Çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları.
- “El-Urwet el-Wusqa” (2012). *Muasasat el-Hindawii lil Tarbiat wa el-Thaqafa*.

- ElectionGuide (2005). “Arab Republic of Egypt, 25 Mayıs 2005”.
- (2007). “Arab Republic of Egypt, March 26, 2007”.
- ELMI, Z. M. (2009). “Educational Attainment in Iran”. *The Middle East Institute*.
- EMRE KAYA, A. E., AVŞAR, Z. (2017). “Arapça Ezan Yasağı Ve Kaldırılması”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi: 123-160*.
- EMRE, S. A. (1990). *Siyasette 35 Yıl-I*. İstanbul: Akabe Yayınları.
- Encyclopedia.com (y.y.). “*Anglo-Egyptian Treaty (1954)*”.
- Encyclopedia Iranica (2020). “*Anglo-Persian Oil Company*”.
- ENSARI, H. (1386h). “Hadis e Bidari”. Tehran: Moassasa ye Tanzim va Nashr e Asar e Emam.
- ERDEM, G. (2017). “Bağılantısızlıktan Bağımlılığa: Nasır Dönminde Mısır-SSCB İlişkileri”. *The Turkish Yearbook of International Relations* 48: 69-98.
- EROĞUL, C. (1990). *Devlet Nedir?* İstanbul: İmge Kitapevi.
- ERSİN, İ. (2015). “Necmettin Erbakan’ın Ekonomik Söylem ve Uygulamaları”. Abant İzzet Baysal Üniversitesi.
- ERTAN, T. F. (1999). “Atatürk, Cumhuriyet ve Hukuk Sistemi”, *Erdem*, sayı 33: 743-757.
- ERTEM, H. (2013). *Yaşayanların Dilinden Millî Görüş*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- ESFAHANI, H. S., PESARAN, M. H. (2009). “The Iranian Economy in the Twentieth Century: A Global Perspective”. *Iranian Studies* 42, sayı 2: 177-211.
- ESPOSITO, J. L., VOLL, J. O. (1996). *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Farabi (2019). *İdeal Devlet*. 10. baskı. Çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- FARAG, M. (2012). "Egypt's Muslim Brotherhood and the January 25 Revolution: new political party, new circumstances". *Contemporary Arab Affairs* 5, sayı 2: 214-229.
- FIĞLALI, E. R. (1990). *Çağımızda İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- GĀNİM, İ. B. (2000). "İhvân-ı Müslimîn". İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- GASIOROWSKI, M. J. (1987) "The 1953 Coup D'etat in Iran". *International Journal of Middle East Studies* 19, sayı 3.
- GEORGESCO, V.-A. (2011). "Roma Hukuku ve Modern Dünya Düşüncesi". Çev. Doç. Dr. Bülent Tahiroğlu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 42, Sayı 1-4: 585-601.
- Ghanoune Esasiye Joumhure Islamiye Iran.
- GIDDENS, A. (1991). *The Consequence of Modernity*. 1. baskı. Stanford Unv Pr.
- GILANI, A. M., ETEMADIFAR, A. (y.y.). "Zemineha ye Tefavot e Eslamgerayi Dar Iran ve Torkiye, Dufaslaname ye Elmi, Motaleat e Tarikh e Jehan e Eslam 2014-2015". *Dufaslaname ye Elmi, Motaleat e Tarikh e Jehan e Eslam*, sayı 4.
- GINAT, R. (1996). "Soviet Policy Towards the Arab World, 1945-1948". *Middle Eastern Studies* 32, sayı 4: 321-335.
- GÖKALP, Z. (2010). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. 2. baskı. Akçağ Yayınları.
- GOLDSCHMIDT, A. (2013). *Historical Dictionary of Egypt*. 4. baskı. Lanham: Scarecrow Press.
- GÖLE, N. (2011). *Modern Mahrem*. 11. baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- GORDON, J. (1992). *Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution*. New York: Oxford University Press.
- GÖRGÜN, H. (2001). "Bir İktidar Mücadelesinin Anatomisi: Enver Sedat ve

Muhalifleri”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 6: 77-92.

——— (2012). “el-Urvetü'l-Vuska”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

——— (2000). “Mısır Dışındaki İhvân-ı Müslimin Hareketi”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

——— (2004). "Mısır, Fransız İşgal ve Sonrası". İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

GÖZLER, K. (2020). *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*. 12. baskı. Ekin Basım Yayın Dağıtım.

GRAHAM, E. F. (2003). *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave.

GÜLALP, H. (2003). “Whatever happened to secularization? The multiple Islams in Turkey”. *South Atlantic Quarterly*, 102-2/3: 381-395.

Haberler.com (y.y.). “1969 Konya Genel Seçim Sonuçları”.

Yusuf Has Hacib (2018). *Kutadgu Bilig*. 1. baskı. İstanbul: Elma Yayınevi.

HARB, M. (2004). “el-Menar”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

HAZIR, A. (2018). “Beyond Religion: Ulama and Politics in Pre-revolutionary Iran”. *İran Çalışmaları Dergisi* 1, sayı 2: 39-57.

HENDRIKS, B. (1985). “Egypt’s Elections, Mubarek’s Bind”.

HERBST, J. (2000). *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

HİLMİ, Ş. F. A. (1979). *İslam Tarihi*. Sağlam Kitapevi.

HOBBS, T. (2016). *Leviathan*. Çev. Semih Lin. Yapı Kredi Yayınları.

HOSSEINI, E. M. (1952). *Kubra el-Harekat el-İslamiyye el-Hadithe*. Beirut: Dar

Beirut.

HOSSEINIZADEH, M. A. (1386h). *Eslame Siyasi Dar Iran*. Ghom: Daneshgah-e Mofid.

Human Rights Watch (1993). “Human Rights Watch World Report 1993-Egypt”.

İmam HUMEYİNİ (y.y.). *Velâyet-i Fakih / İslam Devleti*. 1. baskı. Tahran: İmam Humeyni'nin -ks- Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu.

HUSAINI, I. M. (1981). *The Moslem Brethren The Greatest of Modern Islamic Movements*. Westport, Connecticut: Hyperion Press, Inc..

Inter-Parliamentary Union (1984). I. “Egypt, Results of the Elections and Distribution of Seats in the People's Assembly”.

İBN-İ TEYMİYYE, Taki ed-Din Ahmed (2001). *Bir İslâm kurumu Olarak Hisbe*. İstanbul: Çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yayınları.

——— (1999). *Es-Siyasetü 'ş-Şer'iyye*. Dergah Yayınları.

——— (2011). *Müslümanların Kâfirlerle İlişkileri*. İstanbul: Çev. İsa Canpolat, Takva Yayınları.

İkhwanweb (2011a). “MB's Statement on Tunisia's Uprising and the Demands of the Egyptian People”.

İkhwanweb (2011b). “The Founding Statement of the Freedom and Justice Party (FJP), June 1, 2011.”.

İNALCIK, H. (2018). *Akademik Ders Notları 1938-1986*. Timaş Yayınları, 2018.

——— (2009). *Devlet-i Aliyye - Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Inter-Parliamentary Union (1987). “Egypt, Results of the Elections and Distribution of Seats in the People's Assembly”.



——— (1990). “Egypt Parliamentary Chamber: Majlis Al-Chaab”.

——— (1995). “Egypt Parliamentary Chamber: Majlis Al-Chaab”.

——— (2000). “Egypt Parliamentary Chamber: Majlis Al-Chaab”.

ISSAWI, C. (1978). “The Iranian Economy 1925–1975: Fifty Years of Economic Development”. İçinde *Iran under the Pahlavis*, editör George LENCZOWSKI. Stanford, Hoover Institution Press.

KAÇMAZOĞLU, H. B. (2012). *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*. İstanbul: Doğu Kitapevi.

KAPANİ, M. (2015). *Politika Bilimine Giriş*. 36. baskı. Bilgi Yayınevi.

KARA, İ. (2011). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi-1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

KARABULUT, R. (2017). “Günümüz Dünyasından D-8’e Bir Bakış”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic* 12, sayı 8: 417-434.

KARAHASANOĞLU, M. (1975). *Tek Adam Erbakan*. 2. baskı. İstanbul: Nizam Yayınevi.

KARDUNSKY, A., LOKESSON, M. (2013). “The Egyptian Military’s Huge Historical Role”. *National Geographic*, 5 Temmuz 2013.

KARPAT, K. H. (2000). *Ottoman Past and Today’s Turkey*. Editör Kemal H. KARPAT. Brill-Leiden-Boston-Köln.

——— (1990). “The Hijra from Russia and the Balkans: The Process of Self-Determination in the Late Ottoman State”. İçinde *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, editör Dale F. Eickelman and James Piscatori. Londra: Routledge.

——— (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford university Press.

- (1972). “Transformation of Ottoman State: 1789-1908”. *International Journal of Middle East Studies* 3.
- (2013). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KAYNAR, M. K. (2021). “Türkiye’nin Yetmişli Yılları Üzerine Bazı Notlar”. İçinde *Türkiye’nin 1970’li Yılları*, editör Mete Kaan KAYNAR, 2. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KAZEMI, F. (1984). “The Fada’iyan-e Islam: Fanaticism, Politics, and Terror”. İçinde *From Nationalism to Revolutionary Islam*, editör Said Amir ARJOMAND. State University of New York Press.
- KENEŞ, B. (2013). *İran Siyasetinin İç Yüzü*. Timaş Yayınları.
- KEPEL, G. (1985). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. University of California Press.
- KEYDER, Ç. (1993). *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KEYMAN, E. F., KOYUNCU, B. (2005). "Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey". *Review of International Political Economy*, Cilt 12, Sayı 1: 105-128.
- KHATAB, S. (2011). *Understanding Islamic Fundamentalism: The Theological and Ideological Basis of Al-Qa’ida’s Political Tactics*. American University in Cairo Press.
- KIAN-THIEBAUT, A. (2011). “Annelikten Eşit Haklar Savunuculuğuna: Ataerkil Düzenin Zayıflaması”. İçinde *21. Yüzyılda İran*, editör Hüseyin KATOUZIAN, Homa ŞAHİDİ. Ankara: Sitare.
- KIENLE, E. (1998). “More than a Response to Islamism: The Political Deliberalization of Egypt in the 1990s”. *Middle East Journal* 52, sayı 2: 219-235.
- KIKKAWA, T. (2002). “Bibliographical Essay on Egypt’s Political Islam: Political Culture Debates and Historical Survey”.

- KIRKPINAR, L. (2018). "Demokrat Parti (DP) ve Din-siyaset İlişkisi (1946-1960)". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* XVIII, sayı 36: 349–359.
- KOCA, M. (2020). "XX. Yüzyılın Başında Şah Rıza Pehlevi'nin Reformları Ekseninde İran'ın Modernleşme Çabası". *Asia Minor Studies* 8, sayı 1: 355-371.
- KOÇAK, C. (2011). *Tek-Parti Döneminde Muhalif Sesler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KONGAR, E. (1999). *21. Yüzyılda Türkiye*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- KOYUNCU, B. (2003). "Globalization and its impact on Turkish business associations: TÜSİAD and MÜSİAD in a comparative perspective". İhsan Doğramacı Bilken Üniversitesi.
- KÖPRÜLÜ, A. (1990). "Enver Sedat Döneminde Mısır-İsrail İlişkileri (1970-1981)". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 5, sayı 1: 169-190.
- KRAMER, M. (2003). "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists". *Middle East Quarterly* 10, sayı 2: 65–77.
- KURTZ, M. J. (2013). "The Social Foundations of State Building in the Contemporary Era: *Latin American State-Building in Comparative Perspective*". Cambridge: Cambridge University Press.
- KÜÇÜKYILMAZ, M. (2010). *Türkiye'de Siyasal Katılım Tek Partiden AK Parti'ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- KUDUOĞLU, A. (2019). "İran'da Musaddık Dönemi: 1951-1953". *İran Çalışmaları Dergisi* 2, sayı 2: 37-62.
- Kur'an-ı Kerim.
- KURU, A. T. (2005). "Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases". *Political Science Quarterly* 120: 253-274.
- KUTUB, S. (2011). *Din Budur*. Hikmet Neşriyat,.
- (2007a). *İslam Kapitalizm Çatışması*. Hikmet Neşriyat.

——— (2007b). *İslami Etütler*. İstanbul: Hikmet Neşriyat.

——— (2014). *Yoldaki İşaretler*. Ankara: Fecr Yayınları.

LAGEMAN, T. (2020). “Remembering Mohamed Bouazizi: The man who sparked the Arab Spring”. *Aljazeera*, 17 Aralık 2020.

LENCZOWSKI, G. (1972). *Soviet Advances in the Middle East*. American Enterprise Institute for Public Policy Research.

LERNER, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernig the Middle East*. New York: The Free Press.

LEWIS, B. (1985). “Islamic Political Movements”. *Middle East Review* 17: 23-27.

——— (1952). “Islamic Revival in Turkey”. *International Affairs*.

LOCKE, J. (1823). *Two Treaties of Government*. London: Prepared by Rod Hay for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought.

LUKE, K. A. (2010). “Peering Through the Lens of Dinshwai: British Imperialism in Egypt 1882-1914”. Florida State University.

MACHIAVELLI, N. (2018). *Prens*. Can Yayınları.

MAKSIMOV, M. (1949). “The National Front in Iran”.

MARDİN, Ş. (1997). *"The Ottoman Empire", After Empire*,. Editör Mark von Hagen and Karen Barkey. University of Colorado: Boulder, Co..

——— (1985). *İslamcılık, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

——— (1983). “Religion and Politics in modern Turkey”. İçinde *Islam in Political Process*, editör JAMES P. PISCATORI. Cambridge University Press.

——— (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MARSOT, A. L. S. (2007). *Mısır Tarihi-Arapların Fethinden Bugüne*. İstanbul: Tarih

Vakfi Yayınları.

MARTINELLI, A. (2005). *Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity*. London: SAGE Publications Ltd..

MAVANI, H. (2015). *Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism*. 1. baskı. Routledge.

McCHARTHY, J. (1982). *The Arab World, Turkey, and the Balkans (1878-1914): A Handbook of Historical Statistics*. Boston: G.K. Hall and Co..

MEB (2021). "Takvim, Saat ve Ölçülerde Değişiklik".

MESKOOB, S. (1373h). *Hoviyet e Irani ve Zeban e Farsi*. Tehran: Bagh e Ayene.

MILANI, M. (1992). "The Transformation of the Velayat-e Faqih Institution: From Khomeini to Khamanei". *The Muslim World* 3-4.

"Milli Nizam Partisi 1. Büyük Kongresi" (1971). Ankara.

MITCHELL, R. P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.

MOHEBBI, N. (1381h). "Fadaiyan e Eslam va Enghelab e Eslami". Portal e Imam Khomeini.

MOKHTARI, F. (2008). "Iran's 1953 Coup Revisited: Internal Dynamics versus External Intrigue". *Middle East Journal* 62, sayı 3: 457-488.

MOSTAFA, N. A. (2015). "The Modernization of Egypt in the Nineteenth Century: A Comparison with the Japanese Case".

Milli Gazete (2007). "Müstakiller Harekatı, Erbakan Hocanın bağımsız adaylığı ve bir seçim broşürü".

Dünya Bülteni (2020). "Müstakiller Hareketi'nin yıl dönümünde Erbakan".

NA'INI, M. H. (2002). "Government in the Islamic Perspective". İçinde *Modernist*

*İslam 1840-1940*, editör Charles KURZMAN. Oxford University Press.

NAGHIBZADEH, A. (1997). “Do Dovlat: Ghodrat ve Jamee dar Gharb ve dar Sarzeminha ye İslami”. *Nashriyate Hokumete Eslam* 2, sayı 3.

NAL, S. (2005). “Demokrat Partinin 1950-1954 Din Siyaseti”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 60, sayı 3: 137-171.

NEUMAN, W. L. (2013). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. 6. baskı. Ankara: Yayın Odası.

Nizamülmülk (2015). *Siyasetname*. Çev. Mehmet Kanar. Say Yayınları.

NORMAN, D. (1960). *İslam and the West*. Edinburgh University Press.

ONAT, H. (1997). “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36.

ÖNİŞ, Z. (1997). “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective”. *Third World Quarterly* 18, sayı 4: 743–66.

ORTAYLI, İ. (2006). *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. 7. baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.

——— (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. 3. baskı. Cedit Neşriyat.

OSTOVAR, A. P. (2009). “Guardians of the Islamic Revolution: Ideology, Politics, and the Development of Military Power in Iran (1979–2009)”. University of Michigan.

ÖZ, A. (2021). “Milli Görüş Hareketi: Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partileri”. *İçinde Türkiye'nin 1970'li Yılları*, editör Mete Kaan KAYNAR, 2. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZ, M. (2019). *Osmanlı Tarihi Üzerine*. Cedit Neşriyat.

ÖZACUN, O. (2013). “Siyaset Tarihimizde Milli Kalkınma Partisi”. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, sayı 2: 205-233.

- ÖZARSLAN, S. (2005). “Şia’nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”. *Kelam Araştırmaları* 3, sayı 1: 41-60.
- ÖZCAN, O. (2022). "Milli Görüş'ten Ak Parti'ye Türkiye'de İslamcı Siyasetin Dönüşümü". İstanbul Üniversitesi.
- ÖZDEMİR, A., FRANK, K. (2000). *Visible Islam in Modern Turkey*. MacMillan and St.Martin’s Press.
- ÖZKOÇ, Ö. (2015). *Mısır’ın Uzun 19. Yüzyılı: Modernleşme, Merkezileşme ve Özerklik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- (2014). “Mısır Modernleşmesinin Tarihsel Kökenleri: Mehmet Ali Paşa Dönemi Üzerine Bir İnceleme”. *Memleket Siyaset Yönetim* 21: 219-250.
- ÖZMAKAS, U. (2020). “‘Homo Homini Lupus’ Sözü Üzerine”. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19, sayı 1: 200-219.
- PAPPE, I. (2009). Çev. Gül ATMACa. *Ortadoğu’yu Anlamak*. İstanbul: NTV Yayınları.
- PECKHAM, R. S. (2001). *National Histories, Natural States: Nationalism and the Politics of Place in Greece*. 1. baskı. I.B. Tauris.
- PIERSON, C. (2004). *Modern State*. 2. baskı. New York: Routledge.
- PİRA, S., ÖZGÜDENLİ O. G. (2020). “MUSADDİK, Muhammed”. *İçinde İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- PIRENNE, H. (2003). *Ortaçağ Kentleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- POGGI, G. (2002). *Modern Devletin Gelişimi*. Çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- POLK, W. R. (2009). *Understanding Iran*. Palgrave Macmillan.
- POST, E. (1987). “Egypt’s Election”.

- POURFARAJ, A. (1389h). “Jaigah e Maliyatha ye Eslami ve Motearef ve Ertebat e Moteghabel e Anha”. *Majmouat e Maghalat e Dovomin e Homayesh e Maliyatha ye Eslami, Entesharat e Daneshgah e Mofid*.
- QARADAWI, Y. (2007). *El-Tarbiyyat el-Siyasiyye Eind Imam Hasan el-Benna*. Cairo: Maktabat Wahba.
- QUANDADT, W. B. (2016). *Camp David: Peacemaking and Politics*. Washington D.C.: The Brooking Institution.
- RAHNEMA, A. (2000). *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*. I.B. Tauris.
- RAYYIS, M.Z. (1990). *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- (2017). *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. 3. baskı. Ankara: Fecr Yayınları.
- REED, H. A. (1952). “Revival of Islam in Secular Turkey”. *Middle East Journal* 8, sayı 3.
- Resmi Ceride (1925), "Türkiye'nin Resmi Gazetesi", 28 Kasım 1925.
- Resmi Ceride (1924), "Türkiye Cumhuriyeti'nin Resmi Gazetesi". 06 Mart 1924.
- ROMENZI, A. (2021). “Egypt 2011: We did not know we would be documenting history”, 17 Ocak 2021.
- ROOSEVELT, K. (1949). “Arabs, Oil and History”. London.
- ROUSSEAU, J.J. (2021). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İş Bankası Kültür Yayınları.
- ROY, O., KHOSBOKHAVAR, F. (2013). *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. 2. baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- RUTHERFORD, B. K. (2008). *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World*. Princeton University Press.



- SAID, E.W. (2017). *Şarkiyatçılık*. 10. baskı. Metis Yayınları.
- SANASARIAN, E. (2004). *Religious Minorities in Iran*. Cambridge University Press.
- SARIBAY, A. Y. (2013). “İslami Fikriyat Temelinde Siyasi Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri”. İçinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- (1986). *Sosyolojik Açıdan Devlet*. Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt VII, Sayı 1: 197-199.
- (1985). *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası’ MSP Örnek Olayı*. 1. baskı. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- SAYED-AHMED, M. A. (1987). “US-Egyptian Relations From the 1952 Revolution to Suez Crisis of 1956”.
- SAYGILI, A. (2010). "Modern Devletin Çıplak Sureti". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 59, Sayı 1: 61-97.
- (2014). “Jean Bodin’in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına kısa Bir Bakış”. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 63, sayı 1: 185-198.
- SHORBAGY, M. (2007). "Understanding Kefaya: The New Politics in Egypt". Arab Studies Quarterly, Vol. 29, No.1: 39-60.
- SKOCPOL, T. (1979). “States and Social Revolution: A Comparative Analyses of France, Russia & Chine”. Cambridge University Press.
- SOMUNCUOĞLU, E. (2019). "Siyasal İslam ve Mısır’da Müslüman Kardeşlerin Dönüşümü". Ankara Üniversitesi.
- ŞEN, A. (2015). *Karizmatik Lider Olarak Erbakan*. Prof. Dr. Anadolu Gençlik Dergisi.
- ŞENEL, A. (1985). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Teori Yayınları.

- ŞERİATİ, A. (2009). *Öze Dönüş*. Fecr Yayınevi.
- SEYİDOĞLU, H. (1982). *Türkiye 'de Sanayileşme ve Dış Ticaret Politikası*. Ankara: Turhan Kitapevi.
- SHARP, J. M. (2006) "Egypt: 2005 Presidential and Parliamentary Elections, CRS Report for Congress".
- SHEEHAN, E. R. F. (1972). "Why Sadat packed off the Russians". *The New York Times*.
- SHEHATA, D. (2010). *Islamists and Secularists in Egypt*. New York: Routledge.
- SIKA, N. (2012). "Dynamics of a Stagnant Religious Discourse and the Rise of New Secular Movements in Egypt". İçinde *Arab Spring in Egypt: Revolution and Beyond*, editör Rabab KORANY, Bahgat, EL-MAHDI. Cairo: The American University Press.
- SOOFIZADEH, A. (2020). "Cemaleddin Afgani'nin İslam Birliği Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD)* 4, sayı 2: 118–27.
- SOROUSH, A. (1378h). "Fegheh Dar Terazoo". *Kiyan* 46.
- Standard Encyclopedia of Philosophy (2020), "Sovereignty".
- Soyadı Kanunu (1934), Pub. L. No. 2741.
- SOYAK, A. (1999). *Planlı Dönemde Sanayileşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- SOYSAL, İ. (1983). *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları, I. Clit, (1920-1945)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- STACHER, J., SHEHATA, S. (2007). "Boxing in the Brothers". Middle East Research and Information Project.
- Sudan Tribune (y.y.), "On the 1995 attempted assassination of President Mubarak".
- T.C. Resmi Gazete (1928). "Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun", 01

Kasım.

TARİK, R. (2014). “Şia’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid”. *Mezhep Araştırmaları* 7, sayı 1: 251-259.

TAŞKIN, Y. (2016). "Fethullah Gülen Portresi". Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi 3(1): 90-115.

TBMM (y.y.). “21 Temmuz 1946 Milletvekili Genel Seçim Sonuçları Seçim Sistemi: Çoğunluk Sistemi”.

TBMM Kütüphanesi (1985). “Refah Partisi Tüzük ve Program”.

TBMM Zabıt Ceridesi (1925), İ: 64, C: II, 25.2.1341.

The Constitution of the Kingdom of Norway.

The Editors of Encyclopaedia (2020). “Yom Kippur War”.

The Guardian (2014). “Abdel Fatah al-Sisi won %96.1 of vote in Egypt presidential election, say officials”.

The White House (2009). “Remarks by the President at Cairo University, June 4, 2009”.  
The White House Office of the Press Secretary.

TIGNOR, R. L. (1966). *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914*.  
New Jersey: Princeton University Press.

TILLY, C. (1992). *Coercion, capital, and European states, AD 990-1992*. Blackwell.

——— (1985). “War Making and State Making as Organized Crime,” *Bringing the State Back in*, eds. Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol.  
Cambridge: Cambridge University Press.

TİMUR, T. (1991). *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*. İstanbul: İletişim Yayınları.

TOKER, M. (1998). *Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*. Bilgi Yayınevi.

TOPRAK, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Brill Academic Pub.

- TRAGER, E. (2012). "Who's Who in Egypt's Muslim Brotherhood". The Washington Institute.
- TUĞRUL, T. (2019). *Millî Görüş Hareketi'nin Temel Karakterleri*. Ankara: MGV Yayınları.
- (2017). "Millî Görüş Mefkuresinde İslam Birliği ve D-8 -Teori ve Pratik". *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2, sayı 2: 23-49.
- TUNAYA, T. Z. (1995). *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*. İstanbul: Arba Yayınları.
- TUNCER, E. (2003). *Osmanlı'dan Günümüze Seçimler (1877- 2002)*. 2. baskı. Ankara: TESAV Yayınları.
- (2006). "Türkiye'de Seçim Uygulamaları/ Sorunları Işığında Temsilde Adalet-Yönetimde İstikrar İlkelerinin İşlevselliği". *Anayasa Yargısı*.
- TURGAYLI ZENGİN, G., GÖKTÜRK, A. (2020). *Kapitalizm ve Modern Devletin Yapısal Özellikleri Bağlamında Bir Değerlendirme*. *Social Science Studies Journal* 6 (57): 818-829.
- TURNER, C. (1995). "Egypt's Leader Survives Assassination Attempt : Africa: Muslim extremists suspected in attack on Mubarak's motorcade in Ethiopia. President is unharmed". *Los Angeles Times*.
- TÜRCAN, T. (2012). "Ülü'l-Emr". İçinde *İslam Ansiklopedisi*: 295–97. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Devlet Arşivleri (1928). "Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkında kanun tasarısı".
- Türk Kanunu Medenisi (1926).
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.
- ULUÇ, V. (2020). "Türkiye'de Çok Partili Sisteme Geçiş: İç ve Dış Dinamiklerin Analizi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt

17, Sayı 1: 465-486.

University of Central Arkansas (y.y.). “15. Egypt (1922-present)”.

U.S. Department of State (2005). “U.S. Department of State, Remarks at the American University in Cairo, June 20 2005”,. Archive.

ÜZÜM, İ. (2004). “Mezhep”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*, 537–42. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

UZUNÇARŞILI, İ. H. (2014). *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. 4. baskı. Türk Tarih Kurumu.

VATIKIOTIS, P. J. (1991). *The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. 4. baskı. Baltimore.

——— (1969). *The History of Modern Egypt*. Weidenfeld & Nicolson.

WALLERSTEIN, I. (2011). *The Modern World-System Capitalist Agriculture And The Origins Of The European World-Economy In The Sixteenth Century*. Academic Press, New York.

——— (1999). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. Çev. Tuncay Birkan. Metis Yayınları, 5. Baskı.

WEBER, M. (1978). *Economy and Society, Volume I*. New York: Bedminster.

——— (1949). *On the Methodology of the Social Sciences*. Translated and Edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. The Free Press of Glencoe, Illinois.

——— (2004). *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

——— (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. İstanbul: İmge Kitapevi.

WICKHAM, C. R. (2002). *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

YAGHOUBIAN, D. N. (2014). *Ethnicity, Identity, and the Development of Nationalism*

*in Iran*". New York: Syracuse University Press.

YAHSENI, S. G. (1389h). *Hengam e Azadi: Khatera e Shefahi ye Doctor Sayyed Mohammad Mahdi Jafari az Aghaz ta Azadi az Zendan*. Tehran: Entesharat e Sahifa ye Khirad.

YALÇIN, S. (2010). "Tarih kitapları Mustafa Kamil'i niye yazmıyor". *Hürriyet*, 13 Haziran 2010.

YAVUZ, M. H. (2011). *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*. 1. baskı. Kitap Yayınevi.

——— (1995). "The Patterns of Islamic Identity: Dynamics of National and Transnational Loyalties and Identities" *Central Asian Survey*, sayı 14 (3): 341-372.

——— (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford University Press.

——— (2005). "Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek". İçinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, editör Murat BORA, Tanıl; GÜLTEKİNGİL. İletişim yayınları.

YAZICI, T. (1996). "Fidâiyyân-ı İslâm". İçinde *İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

YILDIRIM, R. (2016). "Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadî Bağlamı". *Milel ve Nihal* 13, sayı 1: 111-132.

YILMAZ, M. (2014). "Darbeler ve İslamcılık". İçinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

YILMAZ, M. E. (2012). "The Rise of Political Islam in Turkey: The Case of the Welfare Party". *Turkish Studies* 13, sayı 3: 363-78.

Youtube (2012). "Imam Khomeini's First Speech After Arrival from Exile in February 1979".

YÖNEM, A. (2014). "İslam Mezheplerinde Biat Algısının Oluşum Süreci". *Fırat*

*Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19(2): 125-154.*

YSK (y.y.). "18. Dönem Milletvekili Genel Seçim Sonuçları".

———. "19. Dönem Milletvekili Genel Seçimi".

———. "1983 Milletvekili Seçimi".

———. "1984 Mahalli İdareler Seçim Sonuçları".

———. "27 Mart 1994 Mahalli İdareler Genel Seçimi".

———. "Mahalli İdareler Seçimi Sonuçları", 1989.

YÜKSEL, S. R. (2014). "Türk Medenî Kanunu Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği".

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 18, sayı 2: 175-200.*

YÜMLÜ, M. (2016). "The reformation of the political opposition in Iran (1926-1946)".

Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

ZAHERI, A. R. (1381h). "Enghelab e Eslami va Hoviyat e Mellî". Tehran: Anjoman e Maaref.

ZAMAN, M. Q. (2010). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.*

Princeton: Princeton University Press.

ZARINEBAF, F. (2008). *From Istanbul to Tabriz: Modernity and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran.* Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 28, No. 1: 154-169.

ZEYREK, S., ULUTİN, H. H. (2019). "31 Mart İsyanı Üzerine Bazı Düşünceler (13 Nisan 1909)". Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi 5(8): 572-601.

ZOLLNER, B. (2009). *The Muslim Brotherhood, Hasan al-Hudaybi And Ideology.* New York: Routledge.

ZUBAIDAH, S., M., Z. (2016). "Doctrine and Thought of Khawarij and the Implication

in the Present Context". *International Journal of Applied Engineering Research* 11, sayı 6: 4247–4251.

ZÜRCHER, E. J. (1993). *Turkey: A Modern History*. I.B. Tauris & Co Ltd.



## EK-1 ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı: Dini-Geleneksel Devlet Yapısından Modern-Seküler Devlet Formlarına: Türkiye, Mısır ve İran'da Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Reaksiyonları

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 288 sayfalık kısmına ilişkin, 12/06/2023 tarihinde tez danışmanım tarafından Tunçtin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1-  Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2-  Kaynakça hariç
- 3-  Alıntılar hariç
- 4-  Alıntılar dâhil
- 5-  5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Osman ERK
Öğrenci No:	N15243570
Anabilim Dalı:	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı:	Siyaset Bilimi
Statüsü:	<input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



**HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT**

Date: .../.../.....

Thesis Title: From Religious-Traditional State Structures to Modern-Secular State Formations: Reactions of Contemporary Islamic Political Movements in Turkey, Egypt and Iran

According to the originality report obtained by my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 12/06/2023 for the total of 288 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 7%.

Filtering options applied:

1.  Approval and Declaration sections excluded
2.  Bibliography/Works Cited excluded
3.  Quotes excluded
4.  Quotes included
5.  Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

<b>Name Surname:</b>	Osman ERK
<b>Student No:</b>	N15243570
<b>Department:</b>	Political Science and Public Administration
<b>Program:</b>	Political Science
<b>Status:</b>	<input checked="" type="checkbox"/> Ph.D. <input type="checkbox"/> Combined MA/ Ph.D.

**ADVISOR APPROVAL**

APPROVED.

(Title, Name Surname, Signature)

## EK-2 ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

 <p><b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> <b>TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</b></p>	
<p><b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> <b>SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</b></p> <p style="text-align: right;">Tarih: .../.../.....</p>	
<p>Tez Başlığı: Dini-Geleneksel Devlet Yapısından Modern-<del>Seküler</del> Devlet Formlarına: Türkiye, Mısır ve İran'da Çağdaş İslami Siyasal Hareketlerin Reaksiyonları</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,</li> <li>2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.</li> <li>3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.</li> <li>4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.</li> </ol> <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygularım ile arz ederim.</p>	
Tarih ve İmza	
Adı Soyadı:	<input type="text" value="Osman ERK"/>
Öğrenci No:	<input type="text" value="N15243570"/>
Anabilim Dalı:	<input type="text" value="Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi"/>
Programı:	<input type="text" value="Siyaset Bilimi"/>
Statüsü:	<input type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora
<p><b><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></b></p> <p style="text-align: center;">(Unvan, Ad Soyad, İmza)</p>	
<p>Detaylı Bilgi: <a href="http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr">http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr</a></p> <p>Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: <a href="mailto:sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr">sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</a></p>	
 <p><b>HACETTEPE UNIVERSITY</b> <b>GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES</b></p>	

**ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT**

Date: ..../..../.....

Thesis Title: From Religious-Traditional State Structures to Modern-Secular State Formations: Reactions of Contemporary Islamic Political Movements in Turkey, Egypt and Iran

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

<b>Name Surname:</b>	Osman ERK
<b>Student No:</b>	N15243570
<b>Department:</b>	Political Science and Public Administration
<b>Program:</b>	Political Science
<b>Status:</b>	<input type="checkbox"/> MA <input checked="" type="checkbox"/> Ph.D. <input type="checkbox"/> Combined MA/ Ph.D.

**ADVISER COMMENTS AND APPROVAL**

(Title, Name Surname, Signature)