



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İSLAMCI DEVLETLERDE SİYASİ PARTİLERİN HUKUKİ REJİMİ

Fırat YILMAZ
16904004

Danışman
Prof. Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM

Diyarbakır 2019

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İSLAMCI DEVLETLERDE SİYASİ PARTİLERİN HUKUKİ REJİMİ

Fırat YILMAZ
16904004

Danışman
Prof. Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM

Diyarbakır 2019

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İslamcı Devletlerde Siyasi Partilerin Hukuki Rejimi” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

22/03/2019

Fırat YILMAZ

T.C

DİCLE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

DİYARBAKIR

Fırat YILMAZ tarafından yapılan “İslamcı Devletlerde Siyasi Partilerin Hukuki Rejimi” konulu bu çalışma, jürimiz tarafından Kamu Hukuku Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesinin

Ünvanı

Adı Soyadı

Başkan:

Prof. Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM

Üye :

Dr. Öğr. Üyesi Vahap COŞKUN

Üye :

Dr. Öğr. Üyesi Sadullah ÖZEL

Tez Savunma Sınavı Tarihi: 22/03/2019

Yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu onaylarım.

22/03/2019

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

(MÜHÜR)

ÖNSÖZ

Bu çalışmada İslamcılık ideolojisinin tanımı yapılmakta, İslamcı ideolojilerin temel siyasi ilkeleri bağlamında İslam ile demokrasi ve İslam ile siyasi parti kavramları arasındaki ilişki tespit edilmekte ve bu ilişkinin İslamcı ideolojiyi benimsemiş devletlerde siyasi partilere ilişkin hukuki düzenlemelere ne şekilde yansıdığı analiz edilmektedir.

İslamcılığa ilişkin tartışmaların 11 Eylül Saldırıları ve Arap Baharı'nın etkisiyle 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yeniden canlanması, özellikle Arap Baharı'nın ertesinde İslam ile demokrasinin bağdaşıp bağdaşmayacağı sorularına cevap arama maksatlı akademik camiadaki araştırma etkinliğini arttırmıştır. Nitekim İslamcılık ideolojisi üzerine hem ülkemizde hem de yurt dışında yazılmış pek çok eser bulunmaktaysa da bu eserlerin çoğunlukla tarihçi, siyaset bilimci veya ilahiyatçı akademisyenler tarafından yazıldığı görülmektedir. Bu bakımdan İslamcılık ideolojisinin hukuki bir perspektifle değerlendirilmesi konusunda literatürde ciddi bir eksiklik bulunduğu görülmüştür. Demokrasinin tarihi gelişim serüveninde, halkın siyasi hayata katılımını sağlamak için üretilen başlıca araç olan siyasi partilerin İslamcı ideolojideki yeri konusunda ise ülkemizde yapılmış münhasır bir çalışma tespit edilememiştir. Çalışmamız bu konudaki eksikliği İslamcı ideolojiyi benimsemiş devletlerde siyasi partilere ilişkin yasal düzenlemelerin incelenmesi yolu ile gidermeyi hedeflemektedir. Bu konu seçimi sayesinde çalışmamızın hem siyasi partiler hukuku alanında yapılacak mukayeseli çalışmalara hem de İslamcılık üzerine yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Çalışmamızın amacı İslamcı ideolojiyi benimsemiş ülkelerdeki siyasi partilerin konumunu hukuki düzenlemeler üzerinden değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda kavramların altının doldurulması için sırasıyla İslamcılık ideolojisi

tanımlanmış, İslamcılığın türleri ve genel ilkeleri açıklanmış, İslamcı ideoloji bağlamında İslam ve demokrasi arasındaki ilişki tespit edilmiştir.

Çalışma kapsamında özellikle siyasi partilere ilişkin anayasa, kanun, tüzük gibi hukuki metinlerin yorumlanmasında lafzi yorum ve sistematik yorum metotlarına başvurulmuştur.

Yüksek lisans ders süreci ve tez yazım süreci boyunca sürekli olarak yol gösterici bir tavır sergileyen ve tez süreci boyunca desteğini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM'e teşekkürlerimi belirtmeyi bir borç bilirim.

Fırat YILMAZ
Diyarbakır 2019

ÖZET

Din ve devlet arasındaki ilişkinin niteliği, öteden beri hem siyaset bilimcilerin hem de din adamlarının ilgisini çeken tartışmalı bir konu olmuştur. 21.yüzyılın ilk çeyreğinde, bu kadim tartışma özellikle İslam dünyasında 11 Eylül Saldırısı ve Arap Baharı'nın etkisiyle yeniden canlanmış bulunmaktadır. Tartışmaların odak noktasında İslamcılık ve demokrasi kavramları bulunmaktadır. Demokrasi kavramı ile İslam arasındaki ilişki nedir? Demokrasinin tarihi gelişim serüveninde halkın siyasi hayata katılımını sağlamak için üretilen başlıca araç olan siyasi partilerin İslamcı ideolojiyi benimsemiş ülkelerdeki fonksiyonunu incelemenin ön şartı bu soruya anlamlı bir cevap bulabilmektir. Bu çalışmamızın amacı da yeniden doğuşunu yaşayan bir ideoloji olan İslamcılığı tanımlamak, İslamcılığın türlerini ve genel ilkelerini tarafsız bir şekilde açıklamak, bu bağlamda İslam ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tespit etmeye çalışmak, ardından İslamcı ideolojiyi benimsemiş ülkelerdeki siyasi partilerin konumunu hukuki düzenlemeler üzerinden değerlendirmektir. Sonuç olarak, İslamcılığın fikri kökleri İslam'a yayılmış ve bozuk olan mevcut düzenlerin ancak İslami prensiplere göre şekillendirilmesiyle ideal düzenin sağlanacağı iddiasındaki bir modern dönem ideolojisi olduğu belirlenmiştir. İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin İslamcı ideolojiyi benimsemiş İran, Malezya ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin tevhid anlayışına göre şekillendiği ve tevhid anlayışının siyasi partilere ilişkin düzenlemeler üzerinde doğrudan etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Demokrasi, Din, İdeoloji, İslam, İslamcılık, Siyasi Partiler, İran, Malezya, Suudi Arabistan

ABSTRACT

The nature of the relationship between religion and state is a controversial issue that attracts the attention of both political scientists and clergy for a long time. In the first quarter of the 21st century, this ancient debate is revitalized especially in the Islamic world by the influence of the September 11 attacks and the Arab Spring. Islamism and democracy are at the focal points of the debate. What is the relationship between the concept of democracy and Islam? The prerequisite for examining the function of political parties in countries that adopted the Islamist ideology is to find a meaningful answer to this question. The aim of this article is to define Islamism, to explain the types and general principles of Islamism in an unbiased manner, to identify the relationship between Islam and democracy, and then to give information about the regulations on political parties at three countries adopting Islamist ideology: Iran, Malaysia, and Saudi Arabia. As a result, it has been determined that Islamism is a modern ideology which ideological roots spread to Islam. And it has been determined that Islamism argues that the ideal order will be achieved by shaping the existing distorted orders only according to the principles of Islam. The relationship between Islam and democracy has been shaped by the tawhid understanding of countries such as Iran, Malaysia, and Saudi Arabia, which have adopted the Islamist ideology, and the understanding of tawhid has a direct impact on the regimes concerning political parties.

Keywords

Democracy, Religion, Ideology, Islam, Islamism, Political Parties, Iran, Malaysia, Saudi Arabia

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ŞEKİL LİSTESİ	VII
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIĞIN TARİHİ GELİŞİMİ

1.1.İSLAMCILIĞI TANIMLAMAK	3
1.1.1. İdeoloji Kavramının Tarihi Gelişimi.....	3
1.1.2. İdeolojiyi Tanımlamak	8
1.1.3 İslam-İslamcılık İlişkisi.....	9
1.1.4. Müslüman-İslamcı İlişkisi.....	11
1.2. İSLAMCILIK FİKRİNİ ŞEKİLLENDİREN TEMEL OLAYLAR:	13
1.3. İSLAMCILIK FİKRİNİN OLUŞUMUNDA ÖNEMLİ	
İDEOLOGLAR:.....	19
1.3.1.Cemaleddin Efgani	19
1.3.2. Muhammed Abduh.....	22
1.3.3. Reşîd Rıza	23
1.3.4. Hasan el-Bennâ	24
1.3.5. Seyyid Kutub.....	26
1.3.6. Ebu'l A'lâ el-Mevdudî	29
1.3.7. Ali Şerîatî	30
1.4. İSLAMCILIĞIN TEMEL PRENSİPLERİ	33

1.4.1. İslamcılıklar.....	34
1.4.2. İslamcılıkların Ortak Prensipleri	35

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMCI İDEOLOJİ BAĞLAMINDA

İSLAM VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ.....	37
---	-----------

2.1. İSLAMCI İDEOLOJİ BAĞLAMINDA İSLAM VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ	37
---	-----------

2.2. İSLAMCI İDEOLOJİ BAĞLAMINDA İSLAM VE SİYASİ PARTİLER ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	44
---	-----------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI İDEOLOJİYİ BENİMSEMİŞ ÜLKELERDE SİYASİ

PARTİLERE İLİŞKİN DÜZENLEME ÖRNEKLERİ

3.1.İRAN İSLAM CUMHURİYETİ.....	50
--	-----------

3.2. MALEZYA FEDERASYONU	63
---------------------------------------	-----------

3.3. SUUDİ ARABİSTAN KRALLIĞI	71
--	-----------

SONUÇ	77
--------------------	-----------

KAYNAKÇA	85
-----------------------	-----------

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No.

Şekil 1. İran İslam Cumhuriyeti'nin Siyasi Sistemi	56
Şekil 2. Federal Malezya Devlet Teşkilatı	66
Şekil 3. Suudi Arabistan Krallığı Devlet Teşkilatı.....	75



KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
BM	Birleşmiş Milletler
BN	Ulusal Cephe (Barisan Nasional)
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Dr.	Doktor
Ed.	Editör
Hız.	Hazreti
m.	Madde
No.	Numara
PAS	Malezya İslam Partisi
Prof.	Profesör
s.	Sayfa
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
UMNO	Birleşik Malay Milli Organizasyonu
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Din ve devlet arasındaki ilişkinin niteliği, öteden beri hem siyaset bilimcilerin hem de din adamlarının ilgisini çeken tartışmalı bir konu olmuştur. Dünyevi iktidarın aracı olan devletin, ilahî iradenin ortaya koyduğu sistem olan dinden tamamen bağışık olmasını savunan fikirler laiklik ilkesiyle devlet ile din arasına aşılmaz bir bariyer çekerken; din kavramını devletin üstünde ve devleti kapsayan bir üst yapı olarak görenler de hep mevcut olmuştur. 21.yüzyılın ilk çeyreğinde, bu kadim tartışma özellikle İslam dünyasında iki radikal olayın etkisiyle yeniden canlanmış bulunmaktadır. Bu olaylardan ilki 11 Eylül 2001’de New York’ta yaşanan saldırıdır. 11 Eylül saldırısının ardından dünya çapında yükselen Müslüman karşıtlığı ve Müslüman korkusu, karşı ideoloji olarak, İslamcı ideolojilerin yükselmesine zemin hazırlamıştır. İslamcılığın yeniden popüler olmasını sağlayan ikinci olay ise ilk kıvılcımı 2010’da Tunus’ta görülen ve kısa sürede Ortadoğu ve Kuzey Afrika başta olmak üzere İslam coğrafyasını saran bir dizi silahlı veya silahsız halk hareketinden oluşan Arap Baharı’dır. Anılan halk devrimleriyle yıkılacak eski totaliter rejimlerin yerinin nasıl doldurulacağı sorununda, sıklıkla İslamcılığa bir çare olarak başvurulmuştur. Bu çare arayışı, İslam ile demokrasiyi ve İslam ile demokrasi kavramının bir ürünü olan siyasi partileri bağdaştırma çabalarının yoğun şekilde görülmesine neden olmuştur.

İslam, demokrasi ile bağdaşır mı? Bu soru, özellikle Avrupa ülkeleri ve Amerika’da azınlık durumunda olan Müslümanların yaşadıkları ülkelerde toplumsal normlar ile kültürel uyumunun mümkün olup olmadığı tartışmalarında sıklıkla gündeme gelmektedir. Bu soruya cevap olarak İslam’ın Batılı değerlerle demokrasi bağlamında uzlaşmaz bir karaktere sahip olduğu veya İslam’ın devlet yönetimi ile bir ilgisinin olmadığı fikirleri sıklıkla dillendirilmektedir.¹ Fakat gerçekte demokrasi kavramı ile İslam arasındaki ilişki nedir? Demokrasinin tarihi gelişim serüveninde

¹ Sayed Khatab ve Gary D. Bouma, **Democracy In Islam**, Routledge, Oxon, 2007, s.2

halkın siyasi hayata katılımını sağlamak için üretilen başlıca araç olan siyasi partilerin İslamcı ideolojiyi benimsemiş devletlerdeki fonksiyonunu incelemenin ön şartı bu soruya anlamlı bir cevap bulabilmektir. Bu çalışmamızın amacı da yeniden doğuşunu yaşayan bir ideoloji olan İslamcılığı tanımlamak, İslamcılığın türlerini ve genel ilkelerini tarafsız bir şekilde açıklamak, bu bağlamda İslam ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tespit etmeye çalışmak, ardından İslamcı ideolojiyi benimsemiş ülkelerdeki siyasi partilerin konumunu hukuki düzenlemeler üzerinden değerlendirmektir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın ilk bölümünde, ideoloji-din ilişkisi açısından İslamcılık kavramı ve tarihi açıdan İslamcılığa etkide bulunan başlıca olaylar ve ideologlar hakkında bilgi verilecek, bu bağlamda tek bir İslamcılık olup olmadığı sorusuna cevap aranıp farklı İslamcılıkların ortak prensipleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde sırasıyla İslamcı ideoloji bağlamında İslam ile demokrasi kavramı arasındaki ilişki ve yine aynı bağlamda İslam ile siyasi partiler arasındaki ilişki incelenecektir.

Çalışmanın son bölümünde ise İslamcı ideolojiyi benimsemiş devletlerdeki siyasi partilerin konumu hukuki düzenlemeler üzerinden değerlendirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIĞIN TARİHİ GELİŞİMİ

1.1.İSLAMCILIĞI TANIMLAMAK

Din ile ideoloji arasındaki ilişki nedir? Din başlı başına hayatın pek çok sahasını tanzim etmiş ve gerek bireysel gerek toplumsal davranışları sınırlayan kurallar koymuşken, neden dinin ideolojik bir türevine ihtiyaç duyulmuştur? Büyük ölçüde bir ideoloji olarak görülen İslamcılığı tanımlarken aşılması gereken ilk güçlük, ortada zaten İslamiyet bir din olarak mevcutken niçin İslamcılığa ihtiyaç duyulduğudur. Bu izah ancak din ve ideoloji arasında kavramsal bir karşılaştırma ile mümkündür. Bu kısımda önce ideoloji kavramının tarihi gelişimi incelenecek, ardından kavramın farklı tanımları açıklanacaktır. Daha sonra din kavramı ile ideoloji arasında bir kıyaslama ile İslamcılık kavramı tanımlanmaya çalışılacaktır. Son olarak İslam-İslamcılık kıyası temelinde Müslüman-İslamcı karşılaştırması yapılarak kavramlar arası bir denklem kurulmaya çalışılacaktır.

1.1.1. İdeoloji Kavramının Tarihi Gelişimi

Kökeni Yunancadaki “idea” kelimesi ile “-logie (-logy)” ekinin birleşimine dayanan ideoloji kavramı, “*metafizikğin aksine bilgiyi duyulardan türeten akıl felsefesi*” şeklinde tanımlanmıştır.² Uzun yıllar boyunca düşünce bilimi anlamını karşılayan ideoloji kavramının modern dönemde kullanımı ve yeniden keşfi ise Fransız Devrimi yıllarında gerçekleşmiştir. Bu bağlamda ideoloji kavramı Devrim Yılları Fransa’sında, kendilerini ideologlar olarak tanımlayan topluluğa mensup Antoine Louis Claude Destutt de Tracy tarafından dile getirilmiştir.³

² Online Etymology Dictionary, “Ideology”, http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=%C4%B1deology (Erişim Tarihi: 12.3.2017)

³ Yücel Bulut, “İdeolojinin Tarihçesi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 23. Sayı, 2011, s.185

Bir materyalist ve ruhban sınıfı karşıtı olan Tracy, ideoloji terimini düşüncelerin kaynağını araştırarak yeni bir bilimi karşılamak için kullanıma sokmuştu çünkü metafiziğin ve psikolojinin yanıltıcı sonuçlar verdiğini ve düşüncelerin kaynağını açıklamada yetersiz kaldıklarını düşünüyordu.⁴ Tracy, yeni düşünce bilimi olarak ortaya koyduğu ideolojinin genel kabul gören biyoloji benzeri doğa bilimleri ile aynı statüde sayılacağını öngörüyordu.⁵ Tracy'nin bu iddiasının tarihi arka planı şu şekilde çizilmiştir:

*“İdeolojinin Öğeleri'nde (1801- 1815) bir küme aydın ile birlikte bu düşünür insanlığı derebeyci (feodal) toplumun yanlış inançlarından, düşüncelerinden, kutsallıklarından kurtarmak için yola çıkmıştır... Tarihte bir süre mitolojiyle, daha sonraları ise dinle yapılan toplumsal gerçekliğin zihinsel yeniden kurulması işi, bu kere, dinden özgürleşen yeni toplumdaki Aydınlanma insanınca idea'ların ayıklanması ve yeniden açıklanması yoluyla varılan 'ideoloji' olarak yapılmaya başlamış bulunuyordu.”*⁶

Tracy'nin ideoloji tanımı hem dönemin Fransa'sında hem de Fransa dışında kısa süre içinde anlam değişimine uğradı. Fransa içindeki anlam değişimi Napolyon (Napoleon Bonaparte) ve ideologlar arasındaki fırtınalı ilişki üzerinden okunabilir. Başlarda kendisi de bir ideolog olan Napolyon, ülkenin başına geçince ideologlarla derin bir anlaşmazlık yaşamış ve ideologları politik huzursuzluğa sebep olmakla suçlamıştı.⁷ Yine aynı dönemde Napolyon ve Papa VII. Pius tarafından Fransa'da bir asrı aşkın kilise ve devlet ilişkilerini düzenleyecek olan 1801 Anlaşması (*The Concordat of 1801*) imzalanmıştı.⁸ Bu anlaşma ile Kilise ile arasını düzelter Napolyon, ideologları ‘ateistler koleji’ olmakla itham etmişti.⁹ Aslında Napolyon'un kendisi de dine mesafeli biriydi ama Napolyon dini bir toplumsal kontrol mekanizması olarak algılıyordu. Devrim yılları sırasında gerek ruhban sınıfına mensup din adamlarının öldürülmesinin gerekse de kiliselerin yıkılmasının

⁴ Andrew Vincent, **Modern Political Ideologies**, Blackwell Publishing, Singapur, 2010, s. 1-2

⁵ Andrew Heywood, **Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş**, Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan (Çev), Adres Yayınları, Ankara, 2013, s.23

⁶ Ünsal Oskay, "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.35, Sayı:1, 1980, s.201

⁷ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s. 2-3

⁸ Frank J. Coppa (Ed.), “Napoleon, the Concordat of 1801, and Its Consequences”, **Controversial Concordats The Vatican's Relations with Napoleon, Mussolini, and Hitler**, (s.34-81), The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1999, s.34

⁹ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s.3

gelecekte toplumsal kontrolü zorlaştıracaklarını düşünüyordu.¹⁰ Bu nedenle Napolyon Papalıkla anlaştı ve dine karşı toleransı olmayan ideologları hedef tahtasına oturttu. Neticede Tracy'nin ideoloji kavramı, Napolyon'un tesiriyle düşünce biliminden ziyade "siyasi doktrin" olarak algılanmaya başlandı.¹¹

İdeoloji kavramının Fransa dışındaki anlam değişimi, büyük ölçüde kavramın Karl Marx tarafından ele alınması ile gerçekleşti. Karl Marx ideoloji kavramına büyük ölçüde bugün kullandığımız anlamını kazandırdı.¹² Marx, önceleri psikoloji bilimi kapsamında yapısı açıklanmaya çalışılan düşünce ve bilince, sosyolojik temelli izahlar getirmiştir.¹³

Marx'ın katkısı her ne kadar ideoloji kavramının serüvenine yeni bir soluk getirse de Marx'ın ideoloji anlayışında bir teklik bulunduğu söylenemez. Marx'ın ikili ideoloji anlayışını Cemil Meriç şöyle özetliyor:

*"Marx'da ideoloji ile ilgili iki nazariye var. Birincisi Alman ideolojisi'ndedir: kendi kendini aydınlık olarak görebilen müstakbel bir cemiyet inancına dayanır ve ideolojiyi yabancılaştırmış toplumlara mahsus olan 'yanlış şuur' statüsüne bağlar. Olgunluk devrine ait olan ikinci nazariye daha umumîdir: ideolojiler, fertlerin yaşadıkları dünya ile içli-dışlı olmalarını sağlayan ve hayatlarını düzene sokan 'içtimaî şuur' biçimleridir. İdeolojisiz toplum olmaz. 'Yanlış şuur' olarak tarif edilen ideoloji, toplumun sınıflara bölünmesinden doğar. Muhteva olarak ele alınınca (tarihin tayin ettiği bir muhteva) hâkim fikirlerin bütünüdür. Bu fikirler, şu veya bu kesimde hâkim sınıfın menfaatlerini aksettirirler."*¹⁴

Bu açıdan Marx'ın kendi fikirlerinden önceki tüm düşünceleri "ideolojik" olarak nitelendirirken, kendi düşüncelerini "bilimsel" olarak nitelemesi anlamlı görülmektedir.¹⁵ Bir diğer deyişle, Marx'a göre, Marksizm niteliği gereği ideolojik değil bilimseldi. Nitekim düşüncelerinin bilimselliği konusunda şüphe duymayan Marx, tıpkı fen bilimlerinde olduğu gibi, düşüncelerinin teori ve pratik olarak bir bütün olduğunu iddia etti.¹⁶

¹⁰ Coppa (Ed.), **Controversial Concordats The Vatican's Relations...**, s.35-36

¹¹ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s.3

¹² H. M. Drucker, "Marx's Concept of Ideology", **Philosophy**, C.47, Sayı: 180, 1972, s.152

¹³ Bulut, "İdeolojinin Tarihçesi", s.189

¹⁴ Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.266

¹⁵ Drucker, "Marx's Concept of Ideology", s.157

¹⁶ Drucker, "Marx's Concept of Ideology", s.158

Marx'ın kapitalizmin bizzat bu ideolojinin kendisi tarafından yıkılacağına ilişkin öngörüsünün tutmaması üzerine, sonraki Marksistler, kapitalizmin karşılaştığı güçlükleri nasıl aştığını açıklamak için ideoloji kavramı üzerine tekrar eğildiler.¹⁷ Bu durum aslında kendisini bilimsel olarak sunan bir fikrin neden küçük görülen bir ideoloji tarafından yenildiğini açıklama çabasıydı. Çünkü Marksizm, ideolojilerin teorileri ile pratikleri arasında bir kopukluk olduğunu, bu nedenle yıkılmalarının mukadder olduğunu iddia ediyordu. Nitekim Lukacs başta olmak üzere bu çelişki üzerine kafa yoran Marksist düşünürler Marksizmin her ne kadar burjuva ideolojisine nazaran bilimsel olduğunu söyleseler de Marksizmi de bir ideoloji olarak vasıflandırmışlardı.¹⁸

İdeoloji kavramında yaşanan değişiklikleri anlamak, yeni bir ideolojinin ortaya çıkıp çıkmadığını araştırmak üzere Marksist düşünürlerin 20.yy' da yaptıkları çalışmaların merkezi Frankfurt Okulu olarak bilinen Sosyal Araştırmalar Enstitüsü olmuştur.¹⁹ Okulda Kant, Hegel, Marx, Freud, Weber ve Lukacs gibi çeşitli düşünürlerin eserlerini öğrenmek ve bu düşünürlerin fikirlerinden bir sentez üretmek amaçlanıyordu.²⁰ Bu açıdan Frankfurt Okulu bünyesinde ortaya çıkan Eleştirel Teori, Marksist düşüncenin sosyal bilimlerin pek çok dalında yeni bir bakış açısı ortaya koymasını ve kapitalist ideolojinin getirdiği yeniliklere karşı Marksizmin ideolojik bir bütünlük içinde cevap verebilmesini sağlamıştır.

İdeoloji kavramının Marksizmin düşünce dünyası dışında ele alınmasını incelediğimizde karşımıza Karl Mannheim çıkar.²¹ Mannheim, “İdeoloji ve Ütopya” adlı eserinde, ideoloji kavramının çoğu insanın zihninde Marksizm ile sınırlandırılmış bir kavram olduğunu belirttikten sonra Marksizmin ideoloji kavramının gelişimine yaptığı katkıyı kabul eder fakat ideoloji kelimesinin hem bu kelimenin ortaya çıkışı hem de anlamı bakımından Marksizmden daha köklü olduğunu belirtir.²² Mannheim ideoloji ile ütopya arasındaki sınırı mevcut düzene

¹⁷ Bulut, “İdeolojinin Tarihçesi”, s.192

¹⁸ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s.6

¹⁹ David Held, **Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas**, Wiley Publishing, Tyne & Wear, 2013, s.29-31

²⁰ Held, **Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas**, s.16

²¹ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s.7

²² Karl Mannheim, **Ideology and Utopia**, Louis Wirth and Edward Shils (Çev.), Routledge, Norfolk, 1998, s.49

karşı tutum üzerinden belirlediği eserinde, ideolojilerin mevcut düzeni, hâkim düşünceyi savunan zihni yapısı karşısında; ütopycacı zihni mevcut düzeni yıkmaya yönelik harekete geçme eğilimindeki zihin olarak tanımlamıştır.²³ Nitekim Mannheim'a göre ideolojik zihin de ütopycacı zihin gibi gerçek ötesi tahayyüller taşıyabilir fakat mevcut düzeni devam ettirme eğilimi nedeniyle bu zihin ütopycacı olarak adlandırılmaz.²⁴ Mannheim'a göre ideoloji var olan bir düzenin müdafaasıyken, ütopya şu an mevcut olmayan fakat gelecekte yaşanılmak istenen düzenin yani geleceğin ideolojisidir.²⁵

İdeoloji kavramı İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan Soğuk Savaş döneminde karşıt kutuplar olan SSCB ve ABD arasındaki ideolojik gerilimler tarafından şekillendirilmiştir. SSCB'nin Soğuk Savaş sonucu mağlup olması ile fikir sahasında büyük ölçüde liberalizmin egemenliğinin yaşanması, ideolojilerin son bulunduğuna dair tartışmaları şiddetlendirmiştir. İdeolojilerin son bulunduğu tezi David Bell tarafından "1950'lerde Siyasî Fikirlerin Tükenişi Üstüne" adlı eserinde ideolojik sorunların yerini refah arayışına bıraktığı gerekçesiyle ve Francis Fukuyama tarafından da "Tarihin Sonu?" makalesinde liberalizmin tüm diğer ideolojilere karşı mutlak bir zafer kazandığı fikriyle savunulmuştur.²⁶ Andrew Vincent ideolojinin sonunun geldiğini savunan düşünürlerin kaynaklarını üç ana başlık altında sıralamıştır. İlk kaynak savaşı, soykırımlara, göstermelik yargılamalara, Nazizm ve Stalinizm gibi ideolojilere şahit olan 1950'lerin neslinde kabul görmüş siyasi ideolojinin tehlikeli bir yanılsama olduğuna dair inanıştır.²⁷ İkinci kaynak ideolojilerin kalkınamamış toplumların kalkınma süreçlerinde rolü olsa da, sanayileşme sürecini tamamlamış demokratik toplumlarda ancak dekoratif bir rolünün olduğu, ulaşılan refah seviyesinin ideolojiyi gereksiz kıldığı fikridir.²⁸ Üçüncü kaynak, altın çağını yaşayan sosyolojinin toplumsal olaylara getirdiği bilimsel açıklamaların ideoloji kavramını batıl inanç düzeyine geriletmediği ve onu

²³ Mannheim, **Ideology and Utopia**, s.173

²⁴ Mannheim, **Ideology and Utopia**, s.173-175

²⁵ Meriç, **Umrandan Uygurlığa**, s.264

²⁶ Andrew Heywood, **Siyaset**, Çev: Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu ve Atilla Yayla, Adres Yayınları, Ankara, 2012, s.96

²⁷ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s. 9

²⁸ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s. 10

gereksiz kıldığına dair görüştür.²⁹ Bu görüşlere karşıt olarak Andrew Heywood tarihin sonu teziyle dile getirilen ideolojilerin, liberalizmin üstünlüğü karşısında sona erdiği fikrinin de ideolojik olduğunu ifade ederek ideolojik tartışmaların sürdüğünü savunmuştur.³⁰

1.1.2. İdeolojiyi Tanımlamak

İdeoloji kavramının tarihi gelişimini incelerken ideolojiyi düşüncüyü inceleyen bir bilim dalı olarak gören ve ideoloji kavramını önemseyen düşünürlerden ideolojiyi siyasi saiklerle hâkim sınıfın çıkarlarının ifadesi olarak gören ve onu küçük gören düşünülere kadar geniş bir yelpazede farklı tanımlar ortaya koyduk. Fakat yine de üzerinde herkesin uzlaştığı bir tanım ortaya koyamadık. Bu nedenle diyebiliriz ki ideoloji kavramının genel kabul görmüş bir tanımı yoktur.

Her ne kadar ortada üzerinde uzlaşa sağlanmış bir ideoloji kavramından bahsetmek mümkün olmasa ve bir yığın ideoloji tanımı arasında ideolojinin tek bir tanımını yapmak zor olsa da tanımlanmamış bir ideoloji kavramı temelinde İslamcılık düşüncesi başta olmak üzere sistemli düşünceler üzerine ileri incelemeler yapmanın mümkün olmadığı da ortadadır. Bu nedenle Andrew Heywood'un yapmış olduğu ideoloji tanımı, bu çalışmada İslamcılık düşüncesini tanımlama sürecinde yol gösterici olacaktır. Heywood ideolojiyi şu şekilde tanımlamıştır:

*“İdeoloji, mevcut iktidar sistemini muhafazaya, biraz değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelmiş örgütlü siyasal eylem için zemin oluşturan, az çok tutarlı fikir kümeleridir. Bundan dolayı tüm ideolojiler, (a) genellikle ‘dünya görüşü’ biçiminde mevcut düzene ait bir açıklama sunarlar, (b) arzulanan geleceğe ilişkin bir model, bir ‘iyi toplum’ görüşü geliştirirler ve (c) siyasal gelişmenin nasıl yapılacağı ve nasıl yapılması gerektiğini, (a)’dan (b)’ye geçişin nasıl olacağını açıklarlar.”*³¹

²⁹ Vincent, **Modern Political Ideologies**, s. 10

³⁰ Heywood, **Siyaset**, s.96

³¹ Heywood, **Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş**, s.28

1.1.3 İslam-İslamcılık İlişkisi

Bir önceki kısımda değinildiği üzere, ideolojiler mevcut düzeni açıklamaya yönelmiş, onun eksikliklerini gidererek veya onu ortadan kaldırarak daha iyi bir düzeni sağlamayı amaçlayan sistemli zihni faaliyetler bütünü olarak tanımlanabilir. Din kavramı ise “*Tanrı’ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum*”³², “*İnsanlar ile Tanrı arasındaki bağ*”³³ şeklinde tanımlanmıştır. Ne var ki din kavramının bu tanımları ideoloji tanımına benzer şekilde genelgeçer bir kabule sahip değildir. Tıpkı ideoloji kavramı gibi kavramın tanımlayan kişinin bakış açısına göre değişen olumlu veya olumsuz tanımlamaları mevcuttur. Fakat nasıl tanımlanırsa tanımlansın, sorun din kavramının kişi ile Tanrı arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir bağ olmasından ziyade bu bağın doğurduğu ilişkinin niteliği ve sınırlarının belirlenmesi konusundaki farklılıklardan doğmaktadır. Din yalnızca kişi ile Tanrı arasındaki şahsi bir ilişki midir yoksa bu bağ kişiye toplumsal yükümlülükler de yüklemekte midir? Dinin öngördüğü bir toplumsal düzen mevcut mudur, mevcutsa din kökenli ideolojiler bu düzene ulaşmak için kullanılan birer araçtan mı ibarettir? Yoksa dinî kökenli ideolojiler, dinin özünden uzaklaşarak, amaçlarına ulaşmak için kuvvetli bir sosyal kurum olan dini mi araçsallaştırmaktadır? İslam dini bağlamında bu soruyu ele alan Peter R. Demant, İslamcılığın İslam’dan farkını şu şekilde ifade etmeye çalışmıştır:

*“İslam ve İslami her şeyden önce dini ve dinin ürettiği kültürü ifade eder. Müslüman sosyolojik bir olguyu tanımlar: inanan (mümin) veya İslam kültürü ile tanımlanan kişi... İslamcılık ve İslamcı, Siyasal İslam’ın radikal dinî hareketlerini ifade eder, İslami fundamentalizm kavramı da popüler bir eş anlamlısı olarak yaygınlık kazanmıştır.”*³⁴

Burada İslamcılık, İslam dininin kapsamı içinde fundamentalist bir ideoloji olarak tanımlanmıştır. Her fundamentalist akım gibi, kurtuluşu öze dönmekte aramaktadır. Peki, bu durum hangi tarihsel koşulların ürünü olarak ortaya çıkmıştır? Kurtuluşu gerekli kılan esaret, ya da öze dönüşü sevk eden yabancılaşma ne zaman

³² Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, “Din”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c5726a96c76e2.49131550, (Erişim Tarihi: 05.01.2019)

³³ Online Etymology Dictionary, “Religion”, <https://www.etymonline.com/word/religion> (Erişim Tarihi: 05.01.2019)

³⁴ Peter R. Demant, **İslam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, Praeger Publishers, Connecticut, 2006, s. xxii

meydana gelmiştir? Müslüman dünyası için yenilgi ve esaret duygusu, İslam dünyasının kalbi olarak görülen Mısır'ı Napolyon'un işgaliyle kabul edilmek zorunda kalınan Batı'nın askeri üstünlüğü ile yakından ilişkilidir. O tarihe kadar İslam dininin Müslümanlara vermiş olduğu hem maddi hem manevi üstünlük duygusunun Batı karşısında alınan askeri yenilgilerle zedelenmesi, İslam dünyasında bir arayış sürecini tetikledi. Bu arayış neticesinde başlıca iki farklı tepki ortaya çıktı: Batı'nın modernizasyon reçetesini kabul ederek, İslam'ın kamusal alandaki rolünü sınırlamak ya da dinin özüne geri dönerek yenilgilerin sebebi olan yanlış inançlardan arınmak. Modernizm ve fundamentalizm olarak özetleyebileceğimiz bu iki tepkisel ideolojinin farkı yenilgi duygusu karşısındaki tutumlarında belirginleşir. Modernizm yenilgilerin sebebi olarak dinin kendisini sorumlu tutar iken, fundamentalizm yenilgiler için dine sonradan giren yanlış fikirler yüzünden Müslümanların dinden uzaklaşmasını suçlamaktadır.³⁵ Bu noktadan hareketle İslamcı ideolojiler Hz. Muhammed tarafından kurulan saf toplumu tekrar kurmak suretiyle içinde yaşadıkları yenilgiye uğramış düzenleri düzeltmeyi amaçladılar.³⁶

İslam ile İslamcılık arasındaki fark, Karl Marx'ın ideolojilerin teorileri ile pratikleri arasında bir kopukluk olduğu, bu nedenle yıkılmalarının mukadder olduğu fikri ışığında da açıklanabilir. İslam, Müslümanlar için hem dünya hem de dünya sonrası hayatı kapsayan ve iki yaşamda da mutluluğun yolunu gösteren mutlak doğru bir teoridir. Fakat bu teorinin pratik yaşamdaki karşılığı, İslam dünyasında özellikle 19.yy'dan sonra Müslümanlar için hiç de arzu edilen bir yaşamı netice vermiyordu. Öyle ki coğrafi olarak küçük fakat askeri ve ekonomik açıdan devasa Avrupa devletleri, kurdukları sömürge yönetimleri aracılığı ile coğrafi alan bakımından kendilerinden kat kat büyük olan ülkeler içeren İslam coğrafyasının yarısını 19.yüzyıl boyunca kontrolleri altında tutmayı başarmışlardı.³⁷ Bu durum, Müslüman aydınlar için bir arayış sürecine neden oldu. Hedef Müslümanların genel durumundan görüldüğü üzere bozulmuş olan İslami anlayışı yani pratiği tekrar İslam dinine yani teoriye uydurmaktı.

³⁵ Demant, **İslam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, s. xxiv-xxv

³⁶ Demant, **İslam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, s. xxv

³⁷ Gerhard Bowering (Ed.), **Islamic Political Thought**, Princeton University Press, New Jersey, 2015, s.15

İslamcılığın bir diğer tanımlamasını, Karl Mannheim'ın ideoloji ve ütopya hakkındaki görüşlerini dikkate alarak yapabiliriz ki bu durumda İslamcılık bir Altın Dönem Ütopyası olarak tanımlanabilir. Hz. Muhammed tarafından kurulan Medine İslam Devleti, bu ütopyanın yeryüzünde gerçekleşmiş şeklidir. Kurulacak yeni düzenin ulaşmaya çalıştığı seviye de budur.

Tüm bu bilgilerin ışığında diyebiliriz ki, İslamcılık fikri kökleri İslam'a yayılmış ve bozuk olan mevcut düzenlerin ancak İslami prensiplere göre şekillendirilmesiyle ideal düzenin sağlanacağı iddiasındaki bir modern dönem ideolojisidir. İslamcılığın sıklıkla Politik İslam, Siyasal İslam olarak adlandırılması karşısında bazı İslamcı ideologlar İslami hareket olarak isimlendirilmeyi tercih ettiklerini söylemişlerdir.³⁸ Bu bakımdan İslamcılık, Siyasal İslam, İslami Hareket kavramları çoğu zaman birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır.

1.1.4. Müslüman-İslamcı İlişkisi

Bir önceki bölümde İslamcılığı fikri kökleri İslam'a yayılmış ve bozuk olan mevcut düzenlerin ancak İslami prensiplere göre şekillendirilmesiyle ideal düzenin sağlanacağı iddiasındaki bir modern dönem ideolojisi olarak tanımladık. Bu tanımlı esas olarak İslamcılığın, büyük ölçüde İslam evrensel kümesi kapsamında yer aldığını söyleyebiliriz. İslamcılık konusunda yaptığı çalışmalar ile tanınan Prof. Dr. İsmail Kara da benzer yönde İslâmıcılığın Müslümanlık dairesinin içinde olduğunu ama bu durumun tersinin yani Müslümanlığın İslâmıcılık tarafından kapsandığı iddiasının yanlış olduğunu belirtir.³⁹ İslamcılık ile İslam arasındaki bu kavramsal eşitsizlik Müslüman ile İslamcı kavramları arasında da farklılıklar oluşmasını doğal kılmaktadır. Peki bir Müslüman ile İslamcı arasındaki farklılıklar nelerdir? Bu konuda Maidul Islam, Hindistan ve Bangladeş'teki İslamcı hareketleri incelediği kitabında Müslüman, İslami ve İslam kavramlarını kıyaslayarak şu sonuca varıyor:

“Müslüman kavramı hem dindar hem de dindar olmayan insanların ait olabileceği ya da tanımlanabileceği genel ve geniş bir kategori oluşturur. Bir diğer ifadeyle kendi günlük hayatlarında İslam dinini tatbik etmeyen ama İslam dinine inancı olan kişiler Müslüman olabilir... Fakat İslamcılar, İslam'ın yalnız bir yaşam

³⁸ Rashid Ghannouchi, “How credible is the claim of the failure of political Islam?”, <https://web.archive.org/web/20160304104630/https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8087-how-credible-is-the-claim-of-the-failure-of-political-islam> (Erişim Tarihi: 30.01.2019)

³⁹ Ahmet Faruk Çağlar, “İsmail Kara ile İslamcılık Üzerine”, **Sabah Ülkesi**, Sayı: 48, 2016, s.55

şekli olduğuna inanmakla kalmayıp, onun eksiksiz/mükemmel bir yaşam şekli olduğuna inanırlar ve İslam'ın Şeriat merkezli bir İslam Devleti inşa etme politik gündemine sahip bütüncül bir ideal din olduğunu iddia ederler.”⁴⁰

Yukarıdaki görüşleri dikkate alındığında Maidul İslam'ın Müslüman ve İslamcı arasındaki kavramsal sınırı İslam dinine bakış açısındaki farklılık üzerinden çizdiği söylenebilir. Ona göre İslamcı, İslam'ın hayatın her yönüne dair söyleyeceği bir sözünün olduğuna ve bu nedenle bir şekilde hayatın tüm alanlarında kurallar getirdiğine inanır. Politik arenayı da bu genel görüşüne bir istisna olarak görmez ve bu doğrultuda bir değişim meydana getirmeye çalışır. Fakat Müslüman, İslam dinine inancı olsa dahi bir İslamcı gibi politik arenanın İslami kurallara göre şekillendirilmesi inancı taşımayabilir veya böyle bir inanç taşısa da bu doğrultuda bir mücadele verme niyetinde olmayabilir. Aynı toplumda yaşayan, aynı dine bağlı inananlar arasındaki bu amaç farklılığı Müslüman ile İslamcı arasında fikri bir gerilimi netice verir. İslamcılığın bozuk kabul ettiği düzenlere karşı uzlaşmaz tutumu ve mevcut İslami anlayışın İslam'ın ilk dönemlerindeki saf İslam yaşantısı ile değiştirilmesi talebi, geleneksel İslami anlayışı sürdüren ve bir şekilde yaşadıkları düzen ile barışık olan Müslüman halk tarafından çoğu zaman hoş karşılanmaz.⁴¹

İslamcı ile Müslüman arasındaki farkı amaçları üzerinden belirleyen Maidul İslam'dan farklı olarak Mustafa Çağrıcı, İslamcı ile Müslüman kavramları arasında amaç bakımından bir farklılık olmadığını, bir Müslüman'ın da dinini samimiyetle yaşayabileceğini, her ikisinin de dinî anlayış ile dinî yaşayış arasında var olan uyumsuzluğun neden olduğu sorunları kabullendiğini belirtir.⁴² Fakat ona göre bu uyumsuzluğu gidermek bir İslamcıya göre toptancı bir düzeltme hareketiyle mümkünken bir Müslüman'a göre bireylerin kendilerini iradi olarak düzeltmeleri ve yaşayışlarını sahih dinî anlayışa göre uyarlamaları ile mümkündür.⁴³ Bu açıdan bakıldığında İslamcı ile Müslüman kavramları arasındaki ayrımın, dinî yaşayış ile sahih dinî anlayış arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi konusundaki yöneme ilişkin düşünsel farklılıklar üzerinden yapılması anlam kazanmaktadır.

⁴⁰ Maidul İslam, **Limits of Islāmism**, Cambridge University Press, Delhi, 2015, s.6

⁴¹ Çağlar, “İsmail Kara ile İslamcılık Üzerine”, s.55

⁴² Mustafa Çağrıcı, “İslam ve İslamcılık”, **Karar**, 28 Aralık 2016

⁴³ Mustafa Çağrıcı, “İslam ve İslamcılık”, **Karar**, 28 Aralık 2016

İster amaç bakımından isterse amaca ulaşmada seçilen yöntem üzerinden İslamcı ve Müslüman kavramları arasında bir ayrım yapılmak istensin, İslamcılık kavramının tarihi gelişim süreci ve ideologlarının düşünce dünyaları en azından ana hatlarıyla ortaya konulmadan, ortada tek tip bir İslamcılığın olup olmadığı sorusuna doyurucu bir cevap vermeden Müslüman ile İslamcı kavramları arasında bir denklem kurmanın doğru olacağı kanaatinde değiliz. Bu nedenle takip eden kısımlarda İslam tarihinin önemli olayları ve İslamcılık fikrinin oluşumunda önemli ideologlar hakkında genel bilgiler verilecektir.

1.2. İSLAMCILIK FİKRİNİ ŞEKİLLENDİREN TEMEL OLAYLAR:

İslam tarihi içinde İslamcılığın şekillenmesinde de etkisi bulunan temel olaylar kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

571 Hz. Muhammed doğdu.

610 İlk vahyin nüzülü ile Hz. Muhammed Peygamber oldu.

622 Hicret olarak bilinen Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçü gerçekleşti. Medine İslam Devleti'nin temelleri atıldı.

623 Medine'de anayasal nitelikler taşıyan Medine Sözleşmesi toplumun farklı kesimleri tarafından kabul edilerek yürürlüğe girdi.

632 Hz. Muhammed'in vefatı ile Dört Halife dönemi başladı.

661-689 Müslümanlar arasında Sünni ve Şii ayrılığını netice verecek iç savaşlar yaşandı. Hz. Ali'nin suikast sonucu öldürülmesiyle, Emeviler dönemi başladı.

744-750 Abbasi devrimi ile beraber Arap üstünlüğünü benimsemiş, Arap olmayan Müslümanları mevali olarak tanımlayıp küçük gören Emevi halifeliği sona erdi.⁴⁴

⁴⁴ İsmail Yiğit, "Mevâlî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2004, C.29, s.424-426

750-1258 Abbasiler devrinde bilim, sanat ve kültürde İslam'ın Altın Çağı yaşandı.⁴⁵

1096 Papa 2. Urban tarafından Hristiyanları Türklerin egemenliği altında yaşamaktan kurtarmak ve Hristiyanlarca kutsal kabul edilen Kudüs'ü almak maksadıyla Birinci Haçlı Seferi başlatıldı.⁴⁶

1258 Moğol İstilasası devrin kültür, sanat ve edebiyat bakımından en ileri şehirlerinden Bağdat'a ulaştığında Abbasi halifeliğinin ve İslam'ın Altın Çağı'nın sonu geldi.⁴⁷

1453 Osmanlı İmparatorluğu İstanbul'u ele geçirerek, Bizans İmparatorluğu'na son verdi. Ticaret yollarının el değiştirmesi Avrupa ülkelerini yeni ticari yolları aramaya itti.

1492 Grenada'nın düşüşü ile İberya yarımadasının yeniden Hristiyanlarca ele geçirilmesini amaçlayan Reconquista Hareketi başarıya ulaşınca, Müslümanların İspanya üzerindeki egemenliğini sona erdi. Bu durum, Müslüman bir lidere sahip olmadan, gayrimüslimlerin arasında İslam'ı yaşamak mümkün müdür sorusunun merkezinde olduğu entelektüel bir krize neden oldu.⁴⁸

1683 Osmanlı Devleti İkinci Viyana Seferi'nde de başarısızlığa uğrayınca, Avrupa devletleri Osmanlı Devleti'ni Avrupa topraklarından atmak maksadıyla ittifak oluşturdular.⁴⁹ Osmanlı Devleti'nin düşüş dönemi başladı.

1744 Vahhabilik akımının kurucusu Muhammed bin Abdulvahhab ile Muhammed bin Suud arasında yapılan anlaşmaya göre, Muhammed bin Abdulvahhab, Vahhabi İslam anlayışının yayılmasını desteklemesi şartıyla

⁴⁵ Matthew E. Falagas, Effie A. Zarkadoulia ve George Samonis, "Arab Science in the Golden Age (750–1258 CE) and Today", **The FASEB Journal**, C.20/10, s.1581

⁴⁶ Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", **Tarih Dergisi / Turkish Journal of History**, Sayı:35, 1994, s.72-73

⁴⁷ Don Nardo, **Genghis Khan and the Mongol Empire**, Lucent Books, Michigan, 2010, s.79

⁴⁸ Alan Verskin, **Islamic Law and the Crisis of the Reconquista**, Brill Publishing, Leiden, 2015, s. 1-6

⁴⁹ Selim Hilmi ÖZKAN, "II. Viyana Kuşatması: Son Jübile mi?", **Beyaz Tarih**, 2018, <https://www.beyaztarih.com/osmanli-tarihi/viyana-kusatmasi-son-jubile-mi> (Erişim Tarihi:21.01.2019)

Muhammed bin Suud'un hükümrânlığına omuz verecekti.⁵⁰ Bu anlaşma ile Vahhabilik akımının yayılması Arabistan'da hız kazandı.

1798 Napolyon Bonaparte öncülüğündeki Fransız güçleri Mısır'ı işgal etti. Ortadoğu'nun kapıları Batı'nın etkisine açıldı.⁵¹

1839 Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla Osmanlı Devleti kötü gidişini sona erdirmek için Batılılaşma yolunu seçti.

1857 Hint İsyanı (Sepoy İsyanı) İngilizler tarafından bastırıldıktan sonra Babür (Mughal) Devleti sona erdirildi.⁵² Hindistan tamamen bir İngiliz kolonisi haline geldi.

1917 Birinci Dünya Savaşı devam ederken İngiltere Hükümeti halihazırda Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasını destekleyeceğini Balfour Bildirgesi'nde belirtti.⁵³

1918 Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin de arasında olduğu İttifak Devletleri yenilgiye uğradı. Savaş sonrası yapılan anlaşmalarla Osmanlı Devleti parçalandı. Orta Doğu'da İngiltere ve Fransa tarafından sömürge devletler kuruldu.

1922 İngiltere'den ayrılan Mısır'da bağımsız bir krallık kuruldu.

1923 Anadolu'da başlatılan Millî Mücadele hareketi başarıyla neticelendi. Türkiye Cumhuriyeti kuruldu.

1924 Halifelik kurumu TBMM tarafından ilga edildi.

1928 Hasan El Benna, Mısır'da Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) Hareketi'ni kurdu.⁵⁴

⁵⁰ Juan Eduardo Campo, "Wahhabism", **Encyclopedia of Islam**, (s.704-706), Infobase Publishing, New York, 2009, s.705

⁵¹ Demant, **İslam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, s. xxvii

⁵² Demant, **İslam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, s. xxvii

⁵³ Süleyman Kızıltoprak, "Balfour Deklarasyonu: İsrail'i Doğuran Belge", **Beyaz Tarih**, 2018, <https://www.beyaztarih.com/ortadogu-tarihi/balfour-deklarasyonu-israili-doguran-belge> (Erişim Tarihi:22.01.2019)

1947 Yahudiler Balfour Bildirgesi'nde öngörüldüğü üzere Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Filistin'e göçe başladılar. Bu göçlerle Filistin'in demografik yapısında meydana gelen değişim, Arap ve Yahudi nüfus arasında silahlı şiddet olaylarıyla sonuçlandı. Durumu kontrol edemeyen İngiltere konuyu BM'ye taşıdı. İngiltere'nin Filistin'den çekilmesinin ardından Filistin'de iki devletli bir yapının oluşturulmasını öngören BM Kararı, BM Genel Kurulu'nda kabul edildi.⁵⁵ Yine bu tarihte, İngiltere Parlamentosu tarafından Hindistan Bağımsızlık Yasası'nın kabulünün ardından, Hindistan ve Pakistan bağımsızlıklarına kavuştu.⁵⁶

1948 İsrail BM Kararı uyarınca tek taraflı bağımsızlığını ilan etti. İsrail'in bağımsızlığını tanımayan beş Arap devleti ile İsrail arasında meydana gelen savaş sonunda Arap devletleri yenilgiye uğradı.⁵⁷

1967 Altı Gün Savaşı olarak bilinen savaşta İsrail, aralarında Mısır, Suriye, Irak ve Ürdün'ün olduğu Arap devletlerini yenilgiye uğratarak topraklarını genişletti. Bu savaşta Arap devletlerinin uğramış olduğu ağır yenilgi 1952'de Cemal Abdünnasır'ın Mısır'ın başına geçmesiyle beraber Orta Doğu'da Arap devletleri arasında yayılan Pan-Arabizm ideolojisinin tesirini kırdı.⁵⁸

1978 Enver Sedat'ın başında olduğu Mısır ve İsrail arasında imzalanan Camp David Anlaşması ile ilk kez bir Arap devleti İsrail'i tanıdı.⁵⁹ Mısır, kaybettiği Sina Yarımadası'nı geri alsa da Arap devletleri arasındaki liderlik konumunu yitirdi.

1979 İran İslam Devrimi başarıyla sonuçlandı. Şah'ın ülkeyi terk etmesinin ardından İran'a dönen Humeyni liderliğinde İran İslam Cumhuriyeti

⁵⁴ İbrâhim el-Beyyûmî Gânim, "İhvân-ı Müslimîn", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2000, C.21, s. 580

⁵⁵ William L. Ochsenwald, Eliahu Elath vd., "Israel", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Israel/Immigration-and-conflict> (Erişim Tarihi:22.01.2019), s.12

⁵⁶ Frank Raymond Allchin, Muzaffar Alam vd., "India", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/India/The-transfer-of-power-and-the-birth-of-two-countries> (Erişim Tarihi:22.01.2019), s.40

⁵⁷ William L. Ochsenwald, Eliahu Elath vd., "Israel", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Israel/Establishment-of-Israel> (Erişim Tarihi:22.01.2019), s.13

⁵⁸ Çağatay Okutan, "Arap Milliyetçiliği", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.56, Sayı:2, 2001, s.167-168

⁵⁹ Jimmy Carter, "Camp David Accords", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/event/Camp-David-Accords> (Erişim Tarihi:23.01.2019)

kuruldu.⁶⁰ SSCB, Afganistan'ı işgal etti ve on yıl sürecek bir savaş başladı. Savaş boyunca SSCB ile savaşması için Batı blokundan destek alan radikal İslamcı örgütler savaştan güçlenerek çıktı.⁶¹

1980 Saddam Hüseyin'in başında olduğu Irak'ın İran'a saldırmasıyla başlayan Irak-İran Savaşı sekiz yıl boyunca sürdü. Her ne kadar taraflardan birisi galip gelememiş olsa da yeni kurulmuş olan İran rejimi savaş sırasında ülkedeki gücünü pekiştirdi.⁶²

1990 Kuveyt'in Irak tarafından işgali üzerine petrol kaynaklarının sürekliliği tehlikeye giren Batı ülkeleri tarafından kurulan uluslararası koalisyon Irak'ı Körfez Savaşı'nda yenilgiye uğrattı.⁶³

1996 Taliban Hareketi Afganistan'ı büyük ölçüde ele geçirerek radikal nitelikte bir rejim kurdu.⁶⁴

2001 ABD, 11 Eylül Saldırıları olarak bilinen terör saldırılarından El Kaide'yi sorumlu tuttu. Saldırının üzerinden bir ay geçmeden ABD, NATO'nun da desteğiyle El Kaide ve liderini barındırdığı gerekçesiyle Afganistan'ı işgal etmeye başladı.⁶⁵

2003 11 Eylül Saldırıları sonrasında önleyici saldırıda bulunma, ABD çıkarları doğrultusunda tek taraflı politikalar uygulama, liberalizm ve demokrasiyi yayma gerekiyorsa bu amaçla ülkelerin rejimlerini değiştirme başlıklarıyla özetlenebilecek Bush Doktrinini benimseyen ABD öncülüğündeki koalisyon güçleri Irak'ı işgal etti.⁶⁶

⁶⁰ Ervand Abrahamian, **A History of Modern Iran**, Cambridge University Press, New York, 2008, s.161

⁶¹ Damla Şahin, "Taliban'ın Ortaya Çıkışı ve Abd'nin Örgütün Gelişim Sürecindeki Etkisi", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, 2016, s.227

⁶² Abrahamian, **A History of Modern Iran**, s.169-171

⁶³ "Persian Gulf War", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/event/Persian-Gulf-War> (Erişim Tarihi:23.01.2019)

⁶⁴ Şahin, "Taliban'ın Ortaya Çıkışı ve Abd'nin Örgütün Gelişim Sürecindeki Etkisi", s.232

⁶⁵ Şahin, "Taliban'ın Ortaya Çıkışı ve Abd'nin Örgütün Gelişim Sürecindeki Etkisi", s.240

⁶⁶ Robert Jervis, "Understanding the Bush Doctrine", **Political Science Quarterly**, C.118, Sayı:3, 2003, s.365-366

2010 Tunus'ta yaşayan bir sebze satıcısı olan Muhammed Buazizi satış yapmasının zabıtarlarca engellenmesi üzerine kendisini yaktı, kısa süre içinde Tunus halkı kitlesel gösteriler yaparak bu olay özelinde yönetimin halka karşı tutumuna tepki gösterdi.⁶⁷ Gösteriler sonucu Tunus lideri Bin Ali istifa etti ve ülkeden kaçtı. Bin Ali'nin devrilmesi diğer Mısır, Libya, Yemen, Bahreyn, Suriye gibi Arap ülkelerinde de otoriter yönetimlerin barışçıl şekilde değişebileceği inancını doğurdu.⁶⁸ Bu inanç doğrultusunda güç kazanan halk hareketleri kimi ülkelerde iktidarı değiştirmeyi başarmış kimi ülkelerde de düzeni daha demokratik bir hale getirmiş olsa da Suriye ve Libya başta olmak üzere çoğu ülkede halen sürmekte olan iç savaşlara neden olmuştur.

Görüldüğü gibi İslam dünyasının 7.yy'dan itibaren başlayan ve dünyada büyük değişimlere sebep olan gücü, İslam'ın devletler arenasında üç büyük temsilcisi olan Endülüs Devleti, Osmanlı Devleti ve Babür (Mughal) Devleti'nin yıkılmaları veya zayıflamaları ile kaybolmaya yüz tutmuştur. Osmanlılar Viyana önlerinden başlayan gerilemelerini durduramamış, Endülüslü Müslümanlar ya sürülmüş ya katledilmiş, Babür Devleti de İngilizler tarafından yıkılıp Hindistan'da İngiliz sömürge devleti kurulmuştur. İslam toprakları olarak bilinen Kuzey Afrika, Hindistan, Mısır ve Ortadoğu'nun geniş toprakları yüzölçümü küçük fakat teknikte devasa Batılı devletlerin sömürgesi haline gelmiştir. 1798'de Napolyon'un Mısır Seferi ile İslam dünyasının kalbi olan Ortadoğu, Batı medeniyeti ile ilk defa yakın temas kurmuş ve Modernizm düşüncesini İslam dini ile bağdaştırma çabaları doğmuştur. Bu durum anti-sömürgeci ve anti-emperyalist fikir akımlarının ortaya çıkışını tetiklemiş, ortaya çıkan yeni akımların en önemli fikri malzemelerinden biri de İslam dini olmuştur. Arap Baharı sürecinde de bu bağlamda sık sık İslamcı ideolojilere başvurulmuştur. Kısaca diyebiliriz ki, 19.yy'dan sonra İslam dünyası Batı'nın şiddetli tesiri altındadır ve İslamcılık büyük ölçüde Batı'nın bu tesirine, maddi üstünlüğüne karşı geliştirilmiş olan tepki hareketleridir.

⁶⁷ Larbi Sadiki (Ed.), **Routledge Handbook of the Arab Spring**, Routledge, Oxon, 2015, s. xxiii

⁶⁸ Sadiki (Ed.), **Routledge Handbook of the Arab Spring**, s. xxiii-xxviii

1.3. İSLAMCILIK FİKRİNİN OLUŞUMUNDA ÖNEMLİ İDEOLOGLAR:

1.3.1.Cemaleddin Efgani

Hayatı ve düşünceleriyle İslam dünyası üzerinde büyük tesiri olmuş Efgani, pek çok açıdan tartışmalı bir yaşam öyküsüne sahiptir. Öyle ki Efgani'nin doğduğu köyün yeri konusunda bile farklı fikirler mevcuttur. Efgani'nin doğduğu Esedabad köyünün İran'da olduğunu iddia edenler olduğu gibi bu köyün Afganistan'daki Esedabad köyü olduğunu savunan görüşler de ileri sürülmüştür.⁶⁹ Basit gibi görünen bu anlaşmazlığın büyümesinin arka planında Efgani'nin Sünni mi yoksa Şii mi olduğu konusundaki tartışmada bir delil elde etme isteği yatmaktadır. Cemaleddin Efgani üzerine uzun yıllar çalışmalar yapan ve elde ettiği deliller ışığında onun kapsamlı bir biyografisini yazan Nikki Keddie, Efgani'nin kesin bir şekilde İran'ın Esedabad şehrinde doğduğunu, İslam bilimlerinde geleneksel bir Şii eğitimi gördüğünü fakat hayatının bazı evrelerinde kendini Afgan, bazı evrelerinde de Türk olarak tanıttığını belirtmiştir.⁷⁰ Efgani'nin niçin farklı durumlarda kendini farklı tanıttığı konusunda ise farklı yorumlar mevcuttur. Nikki Keddie'ye göre Efgani, Müslümanlara eski güç ve dinamizmlerini geri kazandırarak Batı'nın işgalini sonlandırmak istiyordu ve bu amacını da Sünni ve Şii ayrımını ortadan kaldırarak birleşik bir Müslüman toplumu inşa ederek gerçekleştirmek niyetindeydi.⁷¹ Zaten ortadan kaldırmak istediği bir ayrım üstünden kendini tanımlaması beklenemezdi. Bir diğer görüşe göre ise Hindistan'da Şah Veliyyullah Dehlevi'nin fikirleri ışığında ortaya çıkan ve toplum tarafından büyük bir kabul gören Sünni kökenli İslami harekete ters düşmeden reformist gündemini daha geniş bir kitleye yaymak istediği için Efgani Şiî kimliğini gizlemiş olabilirdi.⁷² Nitekim Efgani'nin Hindistan'da kaldığı süre içinde sık sık karşı karşıya geldiği Seyyid Ahmed Han'ın Şah Veliyyullah Dehlevi'nin sıkı bir takipçisi olması ikinci ihtimali güçlendirmektedir.⁷³

⁶⁹ Hayreddin Karaman, "Efgānî, Cemâleddin", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1994, C.10, s.456

⁷⁰ Nikki R. Keddie, **Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography**, University of California Press, Los Angeles, 1972, s.427-433

⁷¹ Keddie, **Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography**, s.433

⁷² Reza Aslan, **No god but God**, Random House, New York, 2005, s.229

⁷³ Aslan, **No god but God**, s.231

Efgani Afganistan, Hindistan, Arabistan, İran, Mısır, İstanbul, İngiltere, Fransa ve Rusya'da bulundu. Bulunduğu her ülkede o ülkenin önde gelen devlet adamları ve fikir camiası ile temas içinde oldu.⁷⁴ Hemen hemen bu ülkelerin tümünde siyasi otorite ile ters düşmesi veya siyasi otorite tarafından sahip olduğu nüfuzun tehdit olarak algılanması nedeniyle sürgüne uğradı.

Efgani'nin en çok bilinen ve İslam dünyasını en çok etkilemiş eseri Muhammed Abduh ile birlikte Paris'te Mısır'ın İngilizler tarafından işgaline karşı tepki olarak çıkardığı el-Urvetü'l-vüskâ adlı dergidir.⁷⁵ Derginin ana gündemleri Mısır, Hindistan, Sudan gibi İngiliz işgali altında olan ülkelerdeki Müslümanlara işgallere karşı direniş şuuru aşılacak, Müslümanların neden güçsüz düştüklerine dair tarihi bir perspektif sunmak, İslam birliği düşüncesi çerçevesinde siyasi bir birlikteliği mümkün kılmak şeklinde özetlenebilir.⁷⁶ Efgani'nin İngiliz işgallerini hedef tahtasına oturturken, Fransızların Kuzey Afrika'daki işgalleri konusunda herhangi bir tepki göstermemesi derginin Paris'te basılmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁷⁷

Efgani'yi çağdaşı düşünürlerden farklı kılan yönü, İslam dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlık halini aşması için önerdiği reçeteydi. O, Batılı değerlerin sorgusuzca kabul edilerek var olan bunalımın sonlandırılabilceği fikrini de Batı'nın her yönüyle reddedilerek dinin saf haline dönülmesinin yegâne çözüm olduğu kanaatini de benimsemedi. Efgani'ye göre Batı dünyası entelektüel temellerini İslam medeniyetinin ürettiği kavramlar üzerine kurarak ilerlemişti.⁷⁸ Buradan hareketle üçüncü bir yol olarak modern zamanlarda Batı tarafından üretilen kavram ve kurumlara İslami gelenek içinde temeller bulmaya çalıştı.⁷⁹ Bu çabasının devamı olarak Efgani, İslam'ı, emperyalizme karşı tüm İslam dünyasını birleştirecek bir siyasi ideoloji olarak kullanma fikrini geliştirdi.⁸⁰ Bir bakıma hayatını İslam'da modern dönem koşullarına göre bir reform gerçekleştirmeye ve İslam Birliği idealine

⁷⁴ Karaman, "Efgānī, Cemāleddīn", 457-459

⁷⁵ Hilal Görgün, "el-Urvetü'l-Vüskā", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2012, C.42, s.186

⁷⁶ Görgün, "el-Urvetü'l-Vüskā", s.186-187

⁷⁷ Görgün, "el-Urvetü'l-Vüskā", s.187

⁷⁸ Aslan, **No god but God**, s. 230

⁷⁹ Keddie, **Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography**, s.1

⁸⁰ Aslan, **No god but God**, s. 230

adamıydı.⁸¹ Efgani'nin kafasındaki İslam Birliği ideali tüm Müslüman milletlerin kendi millî devletlerine sahip olmalarının ardından oluşturulacak bağımsız devletler konfederasyonunu simgeliyordu.⁸² Efgani'nin açtığı üçüncü yolu takip edenler arasında Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Müslüman Kardeşler Hareketi, Pan-İslamist hareketler ile Orta Doğu'da görülen milliyetçi hareketler sayılmıştır.⁸³

Efgani'ye göre Batılıların çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Doğu milletlerinin topraklarını işgal ederek bu ülkelerdeki kaynakları sömürmelerinin temelinde Batılı milletlerin yaratılıştan gelen üstünlüklerinin olduğu iddiası doğru olamazdı, Batı milletlerindeki ilerlemenin temelinde maddi güç ve egemenliğin sınırlarını çözmüş olmaları yatıyordu.⁸⁴ Batı medeniyeti ilerlerken İslam dünyasında düşünce ve yaşayışta bir gerileme yaşanmıştı. Bu gerileme de işgal ve sömürülmeyi getirmişti. Efgani, İslam dünyasındaki gerilemenin sebebinin din değil, dinin yanlış anlaşılması olduğu kanaatini taşıyordu. Efgani'ye göre İslam dünyasının içine düştüğü durağanlığın başlıca sebepleri İslam dinine sonradan karışan batıl inançların, hurafelerin, uydurma hadislerin saf İslam anlayışını kirletmesi, Cebriye akımının tesirinde kalan Müslümanların pasif tutumları, içihadın terk edilmesi, dinî duygudaki zedelenmeye benzer şekilde milliyet duygusunun zayıflaması, bozulan dinî anlayışı düzeltebilecek nitelikte bir eğitimin ve bu nitelikte eğitimi verecek alimlerin mevcut olmaması, Hilafet kurumunda meydana gelen yapısal problemler sonucu birden fazla Halife'nin ortaya çıkışıyla İslam dünyasında bölünmeler meydana gelmesi şeklinde sıralanabilir.⁸⁵

Efgani'ye göre İslam dünyası içine düştüğü bunalımı yukarıda anılan problemlerini ortadan kaldırarak aşacaktır. Siyasi reformların baskın olduğu bir reform süreci bu problemlerin aşılmasının yoludur.⁸⁶ Siyasi reformları merkeze alışı Efgani'yi diğer reformistlerden ayırt eden baskın yönüdür. Nitekim Efgani'nin en

⁸¹ Seda Ünsar, "Jamal Ad-Din Al-Afghani ve 19. Yüzyıl İslam Düşüncesi", **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C.13, Sayı:3, 2011, s. 82

⁸² Mustafa Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18, 2002, s.163

⁸³ Keddie, **Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography**, s.2

⁸⁴ Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", s.461

⁸⁵ Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", s.462

⁸⁶ Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", s.153

sıkı takipçisi Muhammed Abduh siyasi reformlardan ziyade eğitim alanında reformları önelemesi ile Efgani'den ayrılmaktadır.⁸⁷

1.3.2. Muhammed Abduh

Abduh, Mısır'da dünyaya gelmiş, Ezher Medresesi'nde dinî ilimler alanında uzmanlaşmış, Ezher'de hocalık, Mısır'da kadılık ve müftülük görevlerinde bulunmuştur.⁸⁸ Abduh'un hayatının dönüm noktası Efgani ile tanışmasıdır. Mısır'a gelen Efgani'den çeşitli ilim dallarında ders alan Abduh, yine Efgani'nin tesiriyle toplumsal meseleler üzerine kafa yormaya ve bu konularda değerlendirmeler yapmaya başlamıştı.⁸⁹ Abduh'un siyasi konular üzerine eğildiği dönem, Mısır'da da siyasi açıdan bir hareketlilik yaşanıyordu. Mısır ordusu içinde başını Urâbî Paşa'nın çektiği Arap kökenli subaylar ile Türk ve Çerkez kökenli subaylar arasındaki anlaşmazlıklar büyümüş, Osmanlı Devleti'nin denetimi altındaki Mısır Hidivi bu sorunlara çözüm bulamayınca da, 1882'de, İngiltere yabancıların Mısırlılar tarafından öldürüldüğü gerekçesiyle başında Urâbî Paşa'nın olduğu Mısır ordusunu yenilgiye uğratarak Mısır'ı fiilen işgal etmiştir.⁹⁰ İşgal sonrasında Urâbî Paşa'nın başlattığı isyanla ilişkili olduğu gerekçesiyle Beyrut'a sürülen Abduh, buradan Efgani'nin çağrısı üzerine birlikte el-Urvetü'l-vüskâ dergisini çıkaracakları Paris'e gitti.⁹¹ Yabancı dilinin olması, İngiltere'de dönemin ünlü filozofları ile görüşmeler yapmasını sağlamıştır.⁹²

Abduh'un fikirleri büyük ölçüde Efgani'nin düşünceleri ile şekillense de Efgani'nin siyasi reform vurgusu karşısında Abduh'ta baskın olan düşünce eğitim alanında reformdur.⁹³ Bu reformların çerçevesi Seleflerin saf ve temiz İslami anlayışına geri dönülmesi, kapatılmış içtihat kapılarının geri açılması; ulema sınıfının geleneksel İslami anlayışının reddedilerek Sünnet, icma ve kıyasın aklın süzgecinden geçirilmesi, hatta Kuran'ın modern dönem koşullarına göre yeniden yorumlanması

⁸⁷ Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", s.171

⁸⁸ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2005, C.30, s.483

⁸⁹ Özervarlı, "Muhammed Abduh", s.483

⁹⁰ Hilal Görgün, "Urâbî Paşa", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2012, C.42, s.167-168

⁹¹ Özervarlı, "Muhammed Abduh", s.483

⁹² Özervarlı, "Muhammed Abduh", s.483

⁹³ Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", s.171

şeklinde çizilebilir.⁹⁴ Abduh'un reform planının maksadı geleneksel İslami kavramları modern demokratik değerlere benzer şekilde ortalama bir Müslümanın anlayabileceği sadelikte yorumlamaktı. Nitekim Şura'yı temsili demokrasi, icmayı konsensüs, biat kavramını genel oy hakkı, ümmet kavramını millet, halife kavramını tek rolü toplumun refahı için çalışarak toplumu korumak olan yönetici olarak tanımladı.⁹⁵ Efgani ve Abduh modern dünyada seleflerin değerlerine dönüşü İslam dünyasını kurtaracak yol olarak sundukları için, Modernist projenin Mısır versiyonu olan Selefiye hareketinin kurucuları olarak görülmektedirler.⁹⁶

1.3.3. Reşîd Rıza

Reşîd Rıza, o zamanlarda Suriye'nin bir parçası olan Lübnan'da doğmuş, Lübnan'da medrese eğitimi almış, Muhammed Abduh ile Abduh'un Lübnan'daki sürgün günlerinde tanışmış, ilerleyen yıllarda Abduh'un derslerine katılmak için Kahire'ye gitmiştir.⁹⁷ Kahire'de Efgani ve Abduh tarafından genel ilkeleri ortaya konmak suretiyle başlatılan Selefî reform hareketinden oldukça etkilenmiştir.⁹⁸ Hem el-Urvetü'l-vüskâ dergisindeki fikirler hem de Abduh'un dersleri, onu kısa zamanda Abduh'un sıkı bir talebesi haline getirmiştir. Mısır'da Muhammed Abduh'un da katkıda bulunduğu el-Menâr dergisini çıkarmaya başlamıştır.⁹⁹

Reşîd Rıza, Abduh'un fikri mirasçısı olarak görülebilir. Fakat zamanla fikirlerinde meydana gelen radikalleşme onu uç bir Selefizm'e sürüklemiştir. Batı medeniyetine karşı olan tavrı da sertleşmiş, Batı medeniyetinin yalnız teknolojik gelişmeler gibi olumlu yanlarının alınması gerektiğini belirtmiştir. Siyasi alanda ise Halifelik kurumunun gerekliliğini kabul eden Reşîd Rıza, bu kurumdaki bozulmaları gerekçe göstererek İslam Birliği düşüncesinden Arap Birliği düşüncesine yaklaştırmıştır. Bu nedenle onun Arap birliği düşüncesinin öncülerinden olduğu öne

⁹⁴ Aslan, **No god but God**, s.232

⁹⁵ Aslan, **No god but God**, s.232-233

⁹⁶ Aslan, **No god but God**, s.233

⁹⁷ M. Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2008, C.35, s.14

⁹⁸ Juan Eduardo Campo, "Rashid Rida, Muhammad", **Encyclopedia of Islam**, (s.581-582), Infobase Publishing, New York, 2009, s.581

⁹⁹ Özervarlı, "Reşîd Rızâ", s.14

sürülmüştür.¹⁰⁰ Reşid Rıza'nın fikirleri Müslüman Kardeşler hareketinin oluşumunda etkili olmuştur.¹⁰¹

1.3.4. Hasan el-Bennâ

Hasan el-Bennâ, Mısır'da doğmuş, burada medrese eğitimi almış, okul zamanlarında oldukça aktif bir şekilde Mısır'ın ve İslam dünyasının kurtuluşu için konferanslar ve toplantılar düzenlemiştir.¹⁰² Kahire'de eğitim aldığı dönemde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın fikirlerinden oldukça etkilenen Hasan el-Bennâ, daha sonra öğretmen olarak atandığı ve Süveyş Kanalı Şirketi'ne ev sahipliği yaptığı için Avrupalı yaşam şeklinin yaygınlaştığı İsmailiyye'de halkı Avrupa'nın liberal yaşam şeklini benimsemenin tehlikelerine karşı uyarmak maksadıyla fakir işçilere, esnaflara, memurlara yönelik konuşmalar yapmaya başlamıştır.¹⁰³ Döneminde İngiliz sömürgesi altında olan Mısır'ın yaşadığı maddi ve manevi çöküşü tahlil etmiş ve Mısır özelinde tüm İslam dünyasının kurtuluşu için çare aramıştır. Nitekim 1928'de çare arayışlarının bir sonucu olarak İsmailiyye'de Müslüman Kardeşler Hareketi'ni kurmuştur.¹⁰⁴

Hasan el-Bennâ, kurtuluş reçetesi olarak belirlediği İslâm'ın temel değerlerine ulaşmak konusunda temel ilkeler ortaya koymuştur. Bu ilkeler saf İslami anlayışı ortaya çıkarmak için dini Selefi düşüncenin bakış açısı ve yöntemiyle yeniden yorumlamak, ortaya konan saflaştırılmış dinî inancın modern dönemin getirdiği ihtiyaçları karşılayabileceğini göstermek, teorik düzeyde sağlanan bu uzlaşmanın yaşamın her alanında uygulanabilmesini sağlamak için örgütlenmek olarak özetlenebilir.¹⁰⁵ Bu ilkeleri gerçekleştirmek için faaliyete geçen Müslüman Kardeşler Hareketi 1933'e gelindiğinde aralarında okul, hastane, sosyal yardım kurumlarının olduğu iki bine yakın kuruluşa sahipti ve Hareketin etkisi Irak, Suriye ve Sudan'ın olduğu ülkelerde hissediliyordu.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Campo, "Rashid Rida, Muhammad", s.582

¹⁰¹ Özervarlı, "Muhammed Abduh", s.485

¹⁰² İbrâhim el-Beyyûmî Gânim, "Hasan El-Bennâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1997, C.16, s.307

¹⁰³ John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin (Ed.), "Hassan al-Banna", **Key Islamic Political Thinkers**, (s.17-43), Oxford University Press, New York, 2018, s.18-19

¹⁰⁴ Gânim, "Hasan El-Bennâ", s.307

¹⁰⁵ Gânim, "Hasan El-Bennâ", s.308

¹⁰⁶ Esposito ve Shahin (Ed.), "Hassan al-Banna", s.19

İkinci Dünya Savaşı'na kadar Müslüman Kardeşler Hareketi'nin daha çok sosyal reformlar üzerine yoğunlaşmasına öncülük eden Hasan el-Bennâ, savaş sonrası dönemde siyasi konular üzerine eğilmeye başladı. İslami düşüncenin ürünü olan siyasi kurumların seküler kurumların yerini alması ve büyük çaplı reform hareketlerine girişilmesi gerektiğini savundu.¹⁰⁷ 1948 Arap-İsrail Savaşı sırasında Hareketin pek çok üyesinin Filistin'e savaşmaya gitmesi, örgütün silahlı kanadının güçlenmesine neden oldu, bu durum hükümetin giderek artan bir şekilde tepkisini çekti ve 1949'da Hasan el-Bennâ uğradığı suikast sonucu hayatını kaybetti.¹⁰⁸

Hasan el-Bennâ milliyetçilik konusundaki görüşleri ile Reşîd Rıza'dan ayrılır. Arap Birliği düşüncesine Arap ırkçılığına yol açacağı endişesiyle şüpheyile yaklaşmış, Batı düşüncesinin ürünü olan vatan ve milliyet kavramlarının İslam'ın vatan ve millet kavramları ile örtüşmediğinin altını çizmiştir.¹⁰⁹ Milliyetçiliği bir milletin kendi mazisine ve benliğine sarılması olarak benimseyen Hasan el-Bennâ, İslam milletlerinin arasında kabiliyet yönünden var olan farklılıkları kabul etmiş, bu farklılıkları İslami kalkınma ülküsüne ulaşmayı kolaylaştıran zenginlikler olarak görmüştür.¹¹⁰

Hasan el-Bennâ'nın medeniyet meselesine yaklaşımı da yenilikçidir. O, Doğu-Batı medeniyeti ayrımını yanlış bulur. Bu ayrımı yapanların kendilerine vurmak istediği Doğuculuk yaftasını reddeder. Fakat bu ayrım kabul edildiğinde, galip gelenin Doğu medeniyeti olacağını çünkü Batı medeniyetinin bir medeniyeti ayakta tutacak mânevî değerlerini yitirdiğini söyler.¹¹¹

Hasan el-Bennâ'nın uğradığı suikast sonucu öldürülmesinin ardından da Müslüman Kardeşler Hareketi varlığını sürdürmüştür. Hareket etki alanını Kuzey ve Orta Afrika ülkeleri, Sudan, Ürdün, Suriye, Yemen, Kuveyt, Pakistan gibi ülkelerde

¹⁰⁷ Esposito ve Shahin (Ed.), "Hassan al-Banna", s.20

¹⁰⁸ John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin (Ed.), "Sayyid Qutb", **Key Islamic Political Thinkers**, (s. 67-84), Oxford University Press, New York, 2018, s.68

¹⁰⁹ Gânim, "Hasan El-Bennâ", s.309

¹¹⁰ Gânim, "Hasan El-Bennâ", s.309

¹¹¹ Gânim, "Hasan El-Bennâ", s.309

genişletmiş, değişik isimlerde fakat Müslüman Kardeşler Hareketi'nin programını benimsemiş toplulukların kurulmasına öncülük etmiştir.¹¹²

1.3.5. Seyyid Kutub

Mısır'da doğan Seyyid Kutub hem edebiyat çevreleriyle hem de siyasi partilerle yakın ilişki içinde olduğu Kahire'deki niversite yıllarının ardından bir süre öğretmenlik mesleğini icra etmiştir.¹¹³ Birçok Mısırlı gibi Kutub da önceleri Mısır'ın milliyetçi partisi Vefd'in rüzgarına kapılmış ancak sonradan İslamcılık düşüncesini benimsemiştir.¹¹⁴ Mısır Eğitim Bakanlığı'nda görevler üstlenen, keskin siyasi yazıları hkmeti rahatsız edince de Batı eğitim sistemi üzerine araştırmalar yapmak üzere ABD'ye gönderilerek ülkeden uzaklaştırılan Kutub'un Batı karşıtı fikirleri ABD seyahati sonrası beklentilerin aksine artmış ve Kutub tüm kamu görevlerinden istifa etmiştir.¹¹⁵ Kutub'un ABD'de bulunduğu yıllarda şahit olduğu ırksal ayrımcılık, Siyonizm'in ve bağımsız bir İsrail devletinin Amerikan politikaları ve kamuoyunda sorgusuzca destekleniyor oluşu, Hasan el-Bennâ'nın suikastının Amerikalılarca onaylanıyor oluşu gibi olaylar onu koyu bir Batı karşıtı haline getirdiği gibi, fikir dünyasında da değişimler gerçekleştirmiş ve Mısır'a dönüşünde geçmişteki seküler yaşantısını bir kenara bırakarak Müslüman Kardeşler Hareketi'ne katılmıştır.¹¹⁶

Mısır'da 1952'de Kral Faruk'u deviren Hr Subaylar grubuyla yakın ilişki içinde olan Kutub, Devrim sonrası Mısır'da gücü elinde toplayıp devlet başkanı olmayı başaran Cemal Abdünnâsır'ın bir süre danışmanlığı yapmış, ihtilali yapan konseyin talebi zerine İslam'da hürriyet konulu konferanslar vermişti, ne var ki Kutub ile Abdünnâsır'ın arası, Abdünnâsır'ın Müslüman Kardeşler Hareketi'nden kendilerini lağvetmelerini ve kurdurmuş olduğu siyasi partiye katılmalarını istemesiyle bozuldu.¹¹⁷ Aslında Müslüman Kardeşler, Mısır'daki devrimi hem Abdünnâsır'ın da kendilerinin bir yesi olması sebebiyle duymuş oldukları yakınlık

¹¹² Hilal Görgün, "İhvân-ı Müslimîn", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2000, C.21, s.583

¹¹³ Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2009, C.37, s.64

¹¹⁴ Esposito ve Shahin (Ed.), "Sayyid Qutb", s.68

¹¹⁵ Görgün, "Seyyid Kutub", s.64

¹¹⁶ Esposito ve Shahin (Ed.), "Sayyid Qutb", s.69-70

¹¹⁷ Görgün, "Seyyid Kutub", s.64

hissinden ötürü hem de askeri darbeyle İslami esaslara dayalı bir rejim kurulacağı inancıyla desteklemişti.¹¹⁸ Nitekim Abdünnâsır da başlarda Müslüman Kardeşler'e karşı dostane bir tutum içindeydi. Mısır'daki tüm siyasi partileri kapatırken Müslüman Kardeşler Hareketi'ni bir siyasi parti olarak değil dernek statüsünde değerlendirmiş ve bu bakımdan faaliyetlerinin devamına izin vermişti.¹¹⁹ Ancak bir süre sonra Abdünnâsır'ın, Müslüman Kardeşler Hareketi'nden faaliyetlerine son vermesini istemesi tarihi bir kırılma noktası olmuştu. Bu tavır değişikliğinin altında özellikle Kutub'un şahsında Müslüman Kardeşler Hareketi'nin Mısır'da başlatılan sekülerleşme hareketinden rahatsızlığı ve Hür Subaylar'a yöneltilen sert eleştiriler yatmaktadır. Abdünnâsır'ın talebi, Müslüman Kardeşler Hareketi'nin üyelerini seçeneklerin kendi faaliyetlerine son verme veya kendi varlığını devam ettirmek olduğu doğal bir seçime zorladı. Seçimini Müslüman Kardeşler'den yana yapan Kutub, 1954'te Müslüman Kardeşler Hareketi'nin kapatılmasını takiben Cemal Abdünnâsır'a karşı gerçekleştirilen başarısız suikast teşebbüsünden sorumlu tutulan Müslüman Kardeşler Hareketi'nin önde gelen üyeleri ile birlikte tutuklandı ve hapse atıldı.¹²⁰ Uzun süren hapis yıllarında meşhur Kur'an tefsirini yazan Kutub, on yıllık mahkûmiyetin ardından tahliye edilse de Müslüman Kardeşler Hareketi'ni tekrar organize etmekle suçlanarak 1965'te tekrar tutuklandı, hakkında hükmedilen idam cezası 1966'da infaz edildi.¹²¹

Seyyid Kutub, Müslüman Kardeşler Hareketi kurucusu Hasan el-Bennâ'dan laik sisteme bakış açısındaki farklılığı ile ayrılmaktadır. Hasan el-Bennâ, seküler sistemin yürürlükte olduğu devrin kralına biat ederek sistemin içinde kalmayı hedeflerken, Seyyid Kutub bu görüşü benimsemeyerek sisteme cephe almış ve sisteme dahil olmayı reddetmiştir.¹²² Ne var ki Hasan el-Bennâ kusurlu bir sistem olarak kabul ettiği demokratik sistem içinde ve yine demokrasinin araçlarını kullanarak İslami bir düzene nasıl geçileceği konusunu tam olarak izah edemeyince Müslüman Kardeşler Hareketi içindeki sisteme tamamen karşıt radikal fikirler güç

¹¹⁸ Davut Dursun, "Cemal Abdünnâsır", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1993, C.7, s.298

¹¹⁹ Dursun, "Cemal Abdünnâsır", s.297

¹²⁰ Görgün, "Seyyid Kutub", s.64

¹²¹ Görgün, "Seyyid Kutub", s.64-65

¹²² Zehra Betül Güney, "Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'ta Siyasi İslam Düşüncesi", **Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi**, C.3, Sayı:6, 2018, s.294-295

kazanmış, bu fikirdeki muhalifler zaman içinde silahlı mücadeleyi yöntem olarak gören tekfirici gruplara evrilmiştir.¹²³ Seyyid Kutub da Hasan el-Bennâ'nın yöntemini benimsemeyenler arasında başı çekmiş, ilahî kuralların kanunlara esas olmadığı bir toplumu Cahiliye toplumu olarak nitelemiş, Cahiliye toplumu ile uzlaşmayı Peygamber'in yöntemi ile bağdaşmayacağı gerekçesiyle katı bir tavırla reddetmiştir.¹²⁴ Seyyid Kutub'un bu tavrı, Hasan el-Bennâ'nın ölümünden sonraki süreçte Hasan el-Bennâ'nın fikirlerini benimseyen Müslüman Kardeşler üyeleriyle arasını açmış, neticede Müslüman Kardeşler Hareketi içinde Seyyid Kutub'un takipçileriyle Hasan el-Bennâ'nın takipçileri arasında bir ayrılma yaşanmıştır.¹²⁵

Kutub'un ortaya koyduğu uluhiyet merkezli hâkimiyet kavramı üzerine bir politik teori inşa edilecek kadar önemli bir kavramdır. Mevdûdî ile benzeşen Kutub'un hâkimiyet anlayışına göre pozitif hukuk beşerin mutluluğu ve refahı için temel kabul edilemez, bir insanın başka insana itaati üzerine kurulu herhangi bir sistemin başarılı olması beklenemezdi çünkü bu durumlar İslam'ın en temel ilkesi olan tevhid inancından sapma teşkil ediyordu.¹²⁶ Kutub'a göre Allah'ın her şeyi kuşatan hâkimiyeti devlet idaresini de sosyal yapıyı da düzenlerdi.¹²⁷

Kutub, ortaya koyduğu hâkimiyet kavramı üzerinden yeni bir cihat tanımlaması yapmıştır. Ona göre Cahiliye toplumuna karşı mücadele etmek cihat demektir. Cihadın sadece meşru müdafaa şeklinde yansıtılmasını şiddetle reddetmiş, kavramın bağlamının sadece Müslümanlar değil yeryüzündeki tüm insanlar olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan nerede ve kime karşı gerçekleştiriliyorsa gerçekleştirilsin, zulme karşı yapılan mücadeleyi cihat olarak tanımlamıştır.¹²⁸

Kutub'un medeniyet konusuna yaklaşımındaki yenilik, insanlığı olgunluğa eristirecek, gerçekçi ve uygulanabilir tek sistem olarak gördüğü İslam medeniyetini yalnız Müslümanların içine düştüğü duruma değil aynı zaman da değerler iflâsı yaşadığını düşündüğü Batı medeniyetine de bir kurtuluş reçetesi olarak

¹²³ Güney, "Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'ta Siyasi İslam Düşüncesi", s.298

¹²⁴ Güney, "Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'ta Siyasi İslam Düşüncesi", s.309-310

¹²⁵ Güney, "Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'ta Siyasi İslam Düşüncesi", s.310

¹²⁶ Esposito ve Shahin (Ed.), "Sayyid Qutb", s.76

¹²⁷ Görgün, "Seyyid Kutub", s.65

¹²⁸ Görgün, "Seyyid Kutub", s.65

sunmasıdır.¹²⁹ İslam medeniyetinde görülen gerilemelerin İslam dininden değil, Müslümanların din ile aralarındaki ilişkinin bozulmuş olmasına bağlamıştır.¹³⁰

Seyyid Kutub'un etkisi ölümünden sonra da devam etmiştir. Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki Arap ülkelerinde aralarında Hamas'ın da olduğu pek çok örgütü fikri olarak etkilemiştir.¹³¹

1.3.6. Ebu'l A'lâ el-Mevdudî

Mevdudî, Hindistan'ın Haydarâbâd eyaletinde -Hindistan bölündükten sonra Pakistan sınırları içinde kalmıştır- doğmuş, ilk eğitimini babasından almış, ardından devam ettiği okulu babasının sağlık sorunlarından ötürü ailesine bakmak için bırakarak gazete ve dergilerde yazarlık ve editörlük yapmaya başlamış, Farsçanın yanında Arapça ve İngilizce öğrenmiştir.¹³²

Hindistan'ın bölünmesi tartışmalarında, Hint milliyetçiliğine dayanan bir devlet kurulması önerisi ile Muhammed Ali Cinnah tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan bağımsız Müslüman devleti idealinin dolaşımında olduğu günlerde her iki fikirde de İslami hükümlerin yeterince gözetilmediği gerekçesiyle, Mevdudî üçüncü bir yol olarak 1941'de Cemaat-i İslami teşkilatını kurdu.¹³³ Hindistan bölündükten sonra hem Pakistan'da hem de Hindistan'da faaliyetlerine devam eden Cemaat-i İslami'nin asıl çabasını Pakistan'ın şeriata uygun bir İslâm devleti olabilmesi oluşturmuyordu ki Cemaat-i İslami'nin bu yönde artan etkinliği Pakistan hükümetini rahatsız etmiş, Mevdudî birçok defa hapse girmiş, suikast teşebbüsüne maruz kalmış, ölüm cezasına çarptırılmış fakat nihaî olarak hakkındaki suçlamalardan beraat etmiştir.¹³⁴

Mevdudî, İslam politik düşüncesinin kavramsal temellerinin atılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Mevdudî'ye göre İslam'ın siyasi sistemi Tevhid (Allah'ın Birliği), Risalet (Peygamberlik) ve Hilafet olmak üzere üç temel prensip üzerine bina

¹²⁹ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, Salih Uçan (Çev.), Hicret Yayınları, İstanbul, 1980, s.3-4

¹³⁰ Görgün, "Seyyid Kutub", s.65

¹³¹ Görgün, "Seyyid Kutub", s.66

¹³² Anis Ahmad, "Mevdûdî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2004, C.29, s.432

¹³³ Ahmad, "Mevdûdî", s.432

¹³⁴ Ahmad, "Mevdûdî", s.432-433

edilmiştir.¹³⁵ Mevdudî'nin özellikle tevhid kavramdan hareketle uluhiyet merkezli bir hâkimiyet kavramı ortaya koyması onu Seyyid Kutub'a yaklaştırmaktadır. Mevdudî, İlah olmanın gereğinin otoriteye sahip olmak olduğu, bu nedenle evrendeki tek hâkimiyet sahibi olan İlah'ın tek hüküm koyucu ve emir verici olarak kabulünün gerektiği düşüncesi üzerine politik yaklaşımını temellendirmiştir.¹³⁶ Bu bakımdan Mevdudî'nin kurmuş olduğu Cemaat-i İslami Hareketi, yine aynı coğrafyada faaliyet gösteren Tebliğ Cemaati'nden siyasi ve demokratik araçları kullanarak bir İslam devleti kurmayı istemesi açısından ayrılmaktadır.¹³⁷

Mevdudî'nin İslamcı ideologlar içinde ayırıcı konumu, onun Batı'dan yalnız teknik alanındaki gelişmeler bakımından faydalanılması fikrini benimsemeyip tekniğin yanında Batı'nın ürünü olan düşünce ve kurumların da İslami bir görünüm kazandırılarak kabul edilmesini savunmasıdır.¹³⁸ Mevdudî, topyekûn bir Batı karşıtlığına girişmektense, Batı'nın faydalı gördüğü kurumlarını kuracağı sisteme almakta bir beis görmemiştir. Mevdudî'nin politik faaliyetlerinin hedefi İslam toplumunun ortaya çıkışına zemin hazırlayacak İslam anayasasının ortaya konulmasıydı ve Cemaat-i İslami Hareketi bu amaç doğrultusunda demokrasilerde siyasi faaliyetlere katılım aracı olan siyasi partilerden biri olarak faaliyetliydi. Mevdudî, 1956'da kabul edilen Pakistan Anayasasının İslâm ile ilgili pek çok hükmünün şekillenmesini sağlaması bakımından kısmen de olsa başarılı olmuştur.¹³⁹

1.3.7. Ali Şerîatî

Ali Şerîatî, İran'da doğmuş, ilköğretim, lise ve üniversite eğitimini İran'da tamamladıktan sonra lisansüstü eğitim için gittiği Paris'te döneminin ünlü fikir adamlarıyla tanışmış ve onlardan ciddi şekilde etkilenmiştir.¹⁴⁰ Şerîatî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde Şiiliğin modern zamanın gerekliliklerine göre yeniden yorumlanmasına çaba harcayan bağımsız tavırlı Şii bir din adamı olan babası

¹³⁵ John L. Esposito ve John O. Voll, **İslam and Democracy**, Oxford University Press, New York, 1996, s.23

¹³⁶ Ahmad, "Mevdûdî", s.433

¹³⁷ Rahmat Ullah, "Güney Asya'dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami'nin Karşılaştırmalı Analizi", **Aksaray Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C.10, Sayı: 3, 2018, s.31

¹³⁸ Ahmad, "Mevdûdî", s.435

¹³⁹ Ahmad, "Mevdûdî", s.433

¹⁴⁰ Necdet Subaşı, "Şerîatî, Ali", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2010, C.38, s.577-578

Muhammed Taki'nin de etkisi büyüktür.¹⁴¹ Hem babası hem de Ali Şerîatî; Şah Pehlevî'yle rekabete giren başbakan Muhammed Musaddık'ı desteklemiş, Musaddık 1953'te Amerikan destekli bir darbe ile devrilince kısa bir süre tutukluluk yaşamışlar, Şerîatî serbest kaldıktan bir süre sonra lisansüstü eğitim için Paris'e gitmiştir.¹⁴² Lisansüstü eğitiminin ardından döndüğü İran'da Şah rejimine karşı aktivitelerde bulunduğu gerekçesiyle çok defa tutuklanıp serbest bırakılmış, İran istihbaratının kendisi hakkındaki sürekli takibatı devam etmiş, fakat bu takibata rağmen görüşlerini söylemekten geri durmamış, özellikle Meşhed Üniversitesi'nde öğretim görevliliğini fikirlerini geniş kitlelere aktarma olanağı olarak kullanmış olan Şerîatî, 1971'de görevinden azledilerek yeniden tutuklanmıştır.¹⁴³ Hapisten fikirlerini insanlara aktarmaktan vazgeçmesi şartıyla çıkarılan Şerîatî, hapisten çıktıktan sonra da yazı ve konferanslarına devam etmek istemiş fakat karşılaştığı baskı katlanılmaz hale getirince 1977'de Londra'ya yerleşmiş, bir ay sonra da Londra'daki evinde uğradığı suikast sonucu ölü olarak bulunmuştur.¹⁴⁴

Şerîatî, Şah karşıtlığı paydasında birleşmiş farklı grupların bulunduğu İran toplumuna özgün bir bakış açısıyla yeni bir yol sunmuştur. Şerîatî'nin bağımsız bir tavırla İslam tarihini ve Şiiliği sosyal adalet kavramı gözlüğüyle yeniden yorumlama çabası içinde olduğu dönemin İran'ı Şah muhalifliği paydasında ortaklaşmış üç farklı gruba ayrılmıştı: Tudeh Partisi komünist ideoloji doğrultusunda faaliyette bulunuyor, Muhammed Musaddık önderliğindeki Millî Cephe Hareketi İran milliyetçiliği vurgusu ile Şah'ın Batı yanlısı politikalarına yönelen öfkeyi yönlendiriyor, İran toplumunda geleneksel olarak etkin olan din adamları sınıfı da etkilerini arttırıyordu.¹⁴⁵ Şerîatî'nin önerdiği yol; tarihi diyalektik bir süreç olarak, bireyleri hakikati kendi başına aramak ve kabul etmekle yükümlü öznelere olarak, Şiiliğin gerçek görevini insanlığın özgürleşmesi olarak, din adamlarının dinin yorumlanması

¹⁴¹ John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin (Ed.), "Ali Shari'ati", **Key Islamic Political Thinkers**, (s. 85-103), Oxford University Press, New York, 2018, s.85

¹⁴² Esposito ve Shahin (Ed.), "Ali Shari'ati", s.86

¹⁴³ Subaşı, "Şerîatî, Ali", s. 578

¹⁴⁴ Subaşı, "Şerîatî, Ali", s. 578

¹⁴⁵ Subaşı, "Şerîatî, Ali", s. 578

üzerindeki tekeli adaletsizliğin bir tarifi olarak, güncel uluslararası ilişkileri müdahaleci büyük güçlerin çıkarlarını ifade eden bir sistem olarak kodlamıştır.¹⁴⁶

Şerîatî'nin, İran'a kurtuluş olarak önerdiği yol, onun Şiilik düşüncesini yeniden ele almasını gerekli kılıyordu. Çünkü *“Ona göre Şiilik zaman içinde mekanik, efsanevi, tarih dışı ve dogmatik bir yapıya dönüştürülmüştü.”*¹⁴⁷ Bu hesaplaşmayı “Kırmızı Şiilik (Şehitlik Dini) ve Siyah Şiilik (Matem Dini)” adlı makalesinde yaptı. Şiiliğin tarih boyunca iki görünümü olduğunu, dinin saf halinin sosyal adalet temelli ve kurumsallaşmış bir ruhban sınıfı içermeyen Kırmızı Şiilik olduğunu; Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'e yenilmesinin ardından Safevi sonrası dönemde ortaya çıkan Siyah Şiiliğin ise monarşinin dümen suyuna giden, halktan kopuk, kurumsallaşmış ruhban sınıfı ile dinin saf halinden bir sapma olduğunu savundu.¹⁴⁸ Şerîatî, matem dini olan Siyah Şiiliği devrimci bir yaklaşımla tekrar Kırmızı Şiiliğe döndürmek istiyordu. Bunu yapabilmek için sıklıkla İslâm tarihinden önemli şahsiyetler ve olayları seçip onların devrimci ve sosyal adaleti önceleyen tavırlarına dikkat çeken eserler kaleme almıştır.¹⁴⁹

Şerîatî'de yer yer sosyalizme kayan bir sosyal adalet düşüncesi vardı. O, fakirliğin kader olarak kabul edildiği bir İslâm'ı reddetti. Kaderine boyun eğen fakiri reddederken, devrimci yoksulu yüceltti. Bu düşüncesini İslam tarihi ile sahabe Ebu Zer üzerinden bağdaştırdı. *“Bir Kez Daha Ebu Zer”* başlıklı makalesinde, dinin sahabe Ebu Zer özelinde beşerin tüm ihtiyaçlarını karşıladığını, bir tarafta Allah bir tarafta geçimin olduğu zalimce bir seçeneğin İslam tarafından ortadan kaldırıldığını ifade ettikten sonra fakirliği küfürle özdeşleştirerek adil paylaşımın tevhidin gereği olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Esposito ve Shahin (Ed.), “Ali Shari’ati”, s.91

¹⁴⁷ Subaşı, “Şerîatî, Ali”, s.578

¹⁴⁸ Ali Shariati, “Red Shi’ism (the religion of martyrdom) vs. Black Shi’ism (the religion of mourning)”, http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/red_black_shiism.php (Erişim Tarihi:18.06.2017)

¹⁴⁹ Subaşı, “Şerîatî, Ali”, s.579

¹⁵⁰ Ali Şerîatî, “Bir Kez Daha Ebu Zer”, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=140&Kat_id=11 (Erişim Tarihi:18.06.2017)

Şerîatî, Ayetullah Humeyni ile beraber İran devriminin ana ideologlarından biri olarak görülmektedir.¹⁵¹ Şerîatî, aralarında İran'ın da olduğu emperyalist güçlerin sömürüsü altındaki ülkelerin uğradıkları işgalden kurtulmalarını sağlayacak, bu ülkelerde ulusun kendi tarihi ve kültürü ile kopmuş olan bağını yeniden kurarak millî şuuru diriltecek ulusal devrimlere; ulusal devrimlerin başarıya ulaşmasıyla bağımsızlığını kazanan ülkelerde her türlü sınıf farklılığını ortadan kaldırarak, adil, aktif ve ekonomik bakımdan müreffeh bir toplumu kurmak için toplumsal devrimlere ihtiyaç duyulduğunu savunmuştur.¹⁵² Şerîatî, bu iki devrime de öncülük etme görevinin yüksek entelektüel kapasiteleri nedeniyle olayları daha doğru okuma imkânına sahip olan aydınlara düştüğü kanaatinde dir.¹⁵³

Gerçekten de Şerîatî'nin öngördüğü gibi İran'da 1979'da millî bir devrim gerçekleşmiş ve Şerîatî'nin fikrî etkisi devrim sonrası İran'da da oldukça etkili olmuştur.

1.4. İSLAMCILIĞIN TEMEL PRENSİPLERİ

Önceki kısımlarda İslamcılığı, fikri kökleri İslam'a yayılmış ve bozuk olan mevcut düzenlerin ancak İslami prensiplere göre şekillendirilmesiyle ideal düzenin sağlanacağı iddiasındaki bir modern dönem ideolojisi olarak tanımlamıştık. Ardından İslamcılığın gelişiminde etkili olan tarihi olay ve şahsiyetler hakkında bir inceleme yapmıştık. Bu incelemeler neticesinde, her ne kadar çoğu İslamcı hareketin hedefinin ortak ve İslami bir düzen kurmak olduğunu söyleyebilirsek de bu hedefleri doğrultusunda seçtikleri araçlar, bozuk olarak niteledikleri mevcut düzenlere yaklaşım tarzları, medeniyet tasavvurları, takip ettikleri düşünce ekolleri olarak ayrıştıklarından hareketle ortada tek bir İslamcılığın değil ancak İslamcılıkların olduğunu söyleyebilmek mümkündür. İslam'ı kendisinden fikri olarak beslenen bir ideoloji ile eşitlemenin yanlış olması ve sayıları azımsanmayacak derecede olan İslamcı ideologların her birinin bakış açısına göre değişen İslamcılıkların söz konusu

¹⁵¹ Abrahamian, **A History of Modern Iran**, s.143

¹⁵² Ervand Abrahamyan, "Ali Şeriatî: İran Devrimi'nin İdeologu", <https://istiraki.blogspot.com/2015/09/ali-seriati-iran-devriminin-ideologu.html> (Erişim Tarihi:18.06.2017)

¹⁵³ Ervand Abrahamyan, "Ali Şeriatî: İran Devrimi'nin İdeologu", <https://istiraki.blogspot.com/2015/09/ali-seriati-iran-devriminin-ideologu.html> (Erişim Tarihi:18.06.2017)

olması göz önüne alındığında, bir milyarı aşan nüfusu ve neredeyse tüm yeryüzü coğrafyasına yayılmış yapısıyla İslam coğrafyasında tek bir İslamcılığın bulunmadığı açıktır. Bu iddiamıza kaynak olarak İslami toplum denildiğinde Ali Şerîatî'nin Şii geleneği yorumlayarak sosyalizme yakın sınıfsız bir toplumu anlaması karşısında; Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşîd Rıza ekolünün Selefi geleneği yorumlayarak bambaşka bir saf toplum portresi ortaya koymalarını gösterebiliriz. Keza ikisi de Müslüman Kardeşler Hareketi'nin üyesi olmalarına rağmen Hasan el-Bennâ'nın seküler sistemle uzlaşıp sistemin araçlarını kullanarak sistemi değiştirme yöntemi karşısında, Seyyid Kutub'un sistemle en ufak bir uzlaşmayı küfürle eş tutarak sisteme dahil olmayı reddetmesi de tek bir İslamcılıktan söz edemeyeceğimizi açıkça göstermektedir. Yine ikisi de aynı coğrafyada faaliyet göstermelerine rağmen Mevdudî'nin kurmuş olduğu Cemaat-i İslami Hareketi siyasette var olmaya çalışırken Tebliğ Cemaati'nin siyasi katılım konusunda herhangi bir istek taşımaması bu iddiamıza bir delil teşkil etmektedir.

1.4.1. İslamcılıklar

Tek bir İslamcılıktan bahsedemeyeceğimizi kabul edince, ortaya İslamcılıkları nasıl sınıflandırabiliriz sorusu çıkar. Oldukça geniş bir politik yelpaze oluşturan İslamcı organizasyonların hareket stratejileri ve siyasi iktidarı ele geçirme biçimlerine ilişkin taktiksel tercihler bakımından Parlamenter İslamcılar, Militan İslamcılar ve Radikal/Aşırı İslamcılar şeklinde üç ayırt edici kategoriye ayrılabilceği öne sürülmüştür.¹⁵⁴ Bu ayırım temelinde Güney Asya'daki Cemaat-i İslami, Mısır'daki Müslüman Kardeşler, Türkiye'deki Refah Partisi'nin örnek olarak gösterildiği Parlamenter İslamcılar, genellikle seçimlere katılım, kitlesel kampanyalar gibi parlamenter demokrasi metotlarını tercih eder ve kullanırlarken; Filistin'deki Hamas ve Lübnan'daki Hizbullah'ın örnekleri arasında sayıldığı Militan İslamcılar hem parlamenter metotları hem de silahlı şiddeti kullanırlar; El Kaide örgütü, Afganistan ve Pakistan'daki Taliban, Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD), Lashkar-e-Taiba gibi örgütlerin misalleri arasında gösterildiği Radikal İslamcılar ise yalnız şiddet ve terörist yöntemleri kullanırlar.¹⁵⁵

¹⁵⁴ İslam, *Limits of Islâmism*, s.6

¹⁵⁵ İslam, *Limits of Islâmism*, s.6-7

Yukarıdaki ayırmadan hareketle hedeflerine ulaşmak için kullandıkları metotların benzerliğine göre İslamcı hareketlerin çeşitlilik gösterdiğini söyleyebiliriz. Fakat hepsinde ortak olan noktalar, İslam'ı hayatı tüm yönleriyle kuşatmış eksiksiz bir ideoloji olarak görmeleri ve bu nedenle beşerin içine düştüğü kargaşayı dindirmek için Şeriat merkezli bir İslam Devleti kurmaya çalışmalarıdır. İslamcıların politik hareketlerini İslam dininin hükümleri ile temellendirmeleri nedeniyle İslamcıların İslam'ı politik bir ideoloji olarak gördüğü söylenebilir.¹⁵⁶ Nitekim bu durum Cemaat-i İslami'nin programında açıkça “*İslam, cemaatin ideolojisidir.*”¹⁵⁷ ifadesiyle belirtilmiştir. İslamcılığın akademik camiada ideoloji olarak tanımlanması karşısında, İslamcıların Cemaat-i İslami örneğinde olduğu gibi İslam dinini bir ideoloji olarak tanımlamaları “*Akademisyenlerin İslamcılık olarak tanımladıkları şey, İslamcıların İslam olarak tanımladıkları şeydir.*”¹⁵⁸ tespitini desteklemektedir.

1.4.2. İslamcılıkların Ortak Prensipleri

- a) Modern dönemde ortaya çıkmış olmalarının doğal sonucu olarak modern zamanın getirdiği yeniliklerle İslam dinini bağdaştırma çabası görülür. Neredeyse tüm İslamcı hareketler 19. ve 20. yüzyıldaki gelişmelerin neticesinde şekillenmiştir.
- b) Anti-sömürgeci ve anti-emperyalist bir karakter taşırlar.
- c) Tektipçi ve merkeziyetçi bir söylemleri vardır.¹⁵⁹
- d) İslam medeniyetinin Batı medeniyetinden üstün olduğuna dair temel bir kabulleri vardır. Bu nedenle gerek tarihi olayları okurken gerek güncel olayları yorumlarken Biz ve Batı ayırımından yola çıkarlar.
- e) İslam'ı bir ideoloji olarak algırlar. Bu ideoloji hayatın tüm alanlarını kapsar. Devlet de toplum da bu ideolojinin kapsamı içindedir.
- f) İslam'ın pratik yaşamdan kopuk olmadığını savunurlar. Onlara göre, teoride mutlak doğru olan İslam, pratik yaşama uyarlanmak zorundadır. Ancak bu şekilde İslam dünyası, yeniden dünyevi açıdan üstünlüğünü geri kazanacaktır.

¹⁵⁶ İslam, **Limits of Islāmism**, s.9

¹⁵⁷ “Ideology of Jamaat-e-Islāmi Hind”, <http://jamaateislāmihind.org/eng/about-jamaat/ideology/> (Erişim Tarihi:21.04.2017)

¹⁵⁸ İslam, **Limits of Islāmism**, s.9

¹⁵⁹ Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), “İslāmıcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslāmıcılık (Cilt:6)**, (s.33-47), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.42

- g)** İslam'ın sosyal ve siyasal sistemleri şekillendirmesi arzusu hukuk sistemi olarak Şeriat talebini doğurur.
- h)** Millet algısı, ümmet kavramı ile karşılandığından ulus-devletin sınırlarını reddederler. Birleşik bir İslam Devleti ideali söz konusudur. Bu bağlamda Hilafet vurgusu sıkça görülmektedir.
- i)** Batı'nın teknolojik imkânlarını kullanmak, Batı medeniyetini benimseme olarak görülmez. Batı'nın tekniğini alıp, kültüründen uzak duralım yaklaşımı yaygındır. Bazı İslamcı düşünürlerde ise Batı medeniyetinin ürünü olan ve faydalı buldukları kavram ve kuruluşları İslami gelenekle bağdaştırıp benimseme tavrı görülür.



İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMCI İDEOLOJİ BAĞLAMINDA

İSLAM VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Birinci bölümde İslamcılığı, fikri kökleri İslam'a yayılmış ve bozuk olan mevcut düzenlerin ancak İslami prensiplere göre şekillendirilmesiyle ideal düzenin sağlanacağı iddiasındaki bir modern dönem ideolojisi olarak tanımlamış, İslamcılığa tarihi süreç içinde etkide bulunan olaylar ve çeşitli İslamcı ideologlar üzerinden yaptığımız inceleme sonucunda ortada tek bir İslamcılığın değil ancak İslamcılıkların olduğunu söyleyebilmenin mümkün olduğu sonucuna varmıştık. Esas aldığımız İslamcı hareket tasnifine göre İslamcı hareketlerin bazılarının parlamenter demokrasinin araçlarını kullandıklarını, bazılarının ise parlamenter demokratik sisteme tamamen karşı oldukları için silahlı mücadele yöntemine başvurduklarını belirtmiştik. İster parlamenter demokrasi içinde var olmayı seçsinler isterlerse tamamen bu sisteme karşı olsunlar, İslamcı ideoloji bağlamında İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin tespiti bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz, parlamenter demokrasinin en temel araçlarından olan, siyasi partilerin İslamcı ideolojiyi benimsemiş devletlerdeki rolünün tespiti bakımından önemli bir adım teşkil etmektedir. Bu bakımdan bu bölümde İslamcı ideoloji bağlamında İslam ve demokrasi ilişkisi ile yine aynı bağlamda İslam ve siyasi partiler arasındaki ilişki incelenecektir.

2.1. İSLAMCI İDEOLOJİ BAĞLAMINDA İSLAM VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

İslam ve demokrasi arasındaki ilişki nedir? İslamcı ideolojiyi benimsemiş ülkelerdeki siyasi parti düzenlemelerini şekillendiren felsefeler, ancak bu soruya verilecek yanıtlar bağlamında anlaşılabilir. İslam dünyasında bu soru, Batı

medeniyetinin etkisinin hissedilmeye başlandığı 19.yy'dan itibaren sıklıkla gündeme gelmiştir. İslam'daki demokrasi algısının adil bir topluma dair ortaya konulan kavram ve imgeler üzerine temellendiği, günümüz İslamcı ideologlarının bakış açılarına göre bu kavram ve imgelerin çoğaldığı ve çeşitlendiği fakat Mevdudî'nin Tevhid (Allah'ın Birliği), Risalet (Peygamberlik) ve Hilafet olmak üzere üç temel kavramda özetlediği prensiplerin, tanımlanmalarındaki farklılıklar bir kenara bırakılırsa, tüm İslamcı ideologlar tarafından İslam'ın siyasi sisteminin temel prensipleri olarak kabul gördüğü belirtilmiştir.¹⁶⁰ Mevdudî'nin İslam'ın politik sisteminin üç temeli olarak ortaya koyduğu prensipler, farklı şekillerde yorumlanmış olsa da hemen hemen her İslamcı düşünür tarafından kabul görmüştür.

Tevhid ilkesi, İslam'ın beş şartından ilki olan ve diğer şartların mevcudiyeti için ön koşul olan Kelime-i Şehadet ile imanın altı şartından ilki olan ve diğer iman şartları için bir ön koşul olan Kelime-i Tevhid esas alınarak ortaya konulmuştur. Kelime-i Şehadet'in anlamı Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik etmek, bu ifadeye kalpten inanıp dil ile tasdik etmektir.¹⁶¹ Kelime-i Tevhid ise Allah'tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu kabul etmektir.¹⁶² Bu tanımlar ve İslam dini içindeki kritik konumları göz önüne alındığında tevhidin İslam'ın ve İslam medeniyetinin özü olarak tanımlanması anlamlıdır.¹⁶³ Tevhidin özünün de Allah'ın her şeyin tek Yaratıcısı, Sahibi ve Yöneticisi olduğunu kavrayarak Allah'ın birliğini kabul etmek olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁴ Allah'ın bu üç isminin birbirinden ayrılması, Allah'ı tüm varlığı yaratmış, fakat yarattığı varlıkların nasıl yaşayacakları konusunda herhangi bir hüküm koymamış edilgen bir Tanrı olarak algılamak anlamına gelir ki bu algı geleneksel anlamda İslam'ın tevhid anlayışı ile bağdaşmaz. Mevdudî de Allah'ı yaratıcı olarak kabul edip yönetici ve sahip olarak kabul etmeyen inkarcılara ilişkin Kur'an ayetlerini yorumlayarak tevhidin bu üç unsurunun bölünemeyeceğini

¹⁶⁰ Esposito ve Voll, **İslam and Democracy**, s.23

¹⁶¹ İlyas Çelebi, "Kelime-i Şehâdet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime-i-sehadet> (Erişim Tarihi:31.01.2019)

¹⁶² Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kelime-i Tevhid", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2002, C.25, s.214

¹⁶³ İsmail R. Farûkî, **Tevhid**, Dilaver Yıldırım ve Latif Boyacı (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s.27

¹⁶⁴ Farûkî, **Tevhid**, s.27

dile getirmiştir.¹⁶⁵ Yaratılmış her şeyin yöneticisi olarak kabul edilen Allah, *“Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Dönüş de ancak Allah’adır.”*¹⁶⁶ ayeti uyarınca hâkimiyetin de yegâne sahibidir.

Tevhid, hâkimiyetin/egemenliğin yalnızca Allah’a ait olduğunun kabulü şeklinde anlaşılınca, halkın egemenliği anlamına gelen demokrasiyle İslam’ın uyuşup uyuşmayacağı sorusu gündeme gelir. Bu bağlamda hem İslam dünyasının içinden bazı Müslüman düşünürler hem de Müslüman olmayan fakat İslam politik düşüncesi üzerine çalışan bazı gayrimüslim düşünürler halk egemenliği kavramının Allah’ın hâkimiyeti kavramıyla çatıştığı gerekçesiyle bir İslami demokrasinin mümkün olamayacağı kanaatini dile getirirler.¹⁶⁷ Bu görüşün aksine İslam ile demokrasinin bağdaşabileceğini savunanlar ise Kur’an’da yönetim sistemine ilişkin belirgin bir sistemin açıkça belirtilmemesine rağmen adalet, şûra gibi iyi bir yönetimin genel ilkelerinin ortaya konulup yöneten ile yönetilenlerin arasındaki karşılıklı hak ve yükümlülüklerin çerçevesinin çizilmiş olmasıyla bu fikirlerini temellendirmiş; demokrasinin İslam’la çeliştiği düşüncesinin yanlış olduğu, demokrasinin İslam ile uyuşan yönleri temel alınarak toplumsal gelişim süreci içerisinde bir İslami demokrasiye ulaşılabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁶⁸ Yine aynı doğrultuda sırf Batı medeniyetinin ortaya koyduğu bir kavram olması nedeniyle demokrasiye karşı çıkmanın anlamsız olduğu, İslam’ın ortaya koyduğu şûra kurumu ile demokrasinin öngördüğü danışma esaslı, çoğulcu sistemin birbirleriyle çelişmediği görüşü dile getirilmiştir.¹⁶⁹

Tevhid kavramı üzerinden yapılan İslam-demokrasi uygunluğu tartışmalarının kritik noktasını hâkimiyet/egemenlik kavramının oluşturduğunu, bu bağlamda demokrasiye kesinlikle karşı çıkan görüşler olduğu gibi demokrasi ile İslam’ın bağdaşabileceği yönünde de görüşler olduğunu yukarıda belirtmiştik. Egemenliğin sadece Allah’a ait olduğu noktasından hareket edenler bu egemenliğin hiçbir şekilde beşerin egemenliğini ifade eden bir sistem ile uyuşamayacağını

¹⁶⁵ Khurshid Ahmad (Ed.), “Political Theory of Islam”, **Islam: Its Meaning and Message**, (s.147-171), The Islamic Foundation, London, 1976, s.150

¹⁶⁶ **Kur’an-ı Kerim**, Nûr Sûresi, 42.ayet (Diyanet Meali)

¹⁶⁷ Esposito ve Voll, **Islam and Democracy**, s.23

¹⁶⁸ Hamza Ateş, İslam ve Demokrasi Üzerine, **TESAM Akademi Dergisi**, C.4, Sayı:1, 2017, s.215-217

¹⁶⁹ Atilla Yargıcı, Kur’an’a Göre Şûrâ ve Demokrasi, **Dini Araştırmalar**, C.9, Sayı 27, 2007, s.183

savunurlar. Seyyid Kutub'un demokrasiyi küfür/şirk rejimi olarak nitelemesi bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁷⁰ Seyyid Kutub'a göre Allah'ın hâkimiyet alanı dışında beşerî gücün müdahalesini gerektirecek bir hâkimiyet alan söz konusu olmadığından meşruiyetini ilahî iradeye dayandırmayan tüm iktidarlar zorbadır.¹⁷¹ Aksini iddia etmek, beşerin kendisini yaratanın karşısına daha iyi kurallarla ve daha uygulanabilir bir düzenle çıkarabileceğini iddia etmekle aynıdır ki Allah'a noksanlık atfetmek bakımından bu tavır şirk olarak nitelenmiştir. Seyyid Kutub'un savunucuları arasında olduğu İslam ile demokrasinin bağdaştırılamayacağı düşüncesinin karşısında İslam ile demokrasinin bağdaştırılabileceğini savunan görüşler de yine tevhid ilkesi ve bu ilke ile bağlantılı hilafet ilkesi üzerine görüşlerini bina etmişlerdir. Bu görüşler Mevdudî'nin tevhid anlayışıyla bağlantılı olarak ortaya koyduğu teo-demokrasi teorisi ve Raşid Gannuşi'nin hilafet ilkesini vurgulayarak ortaya koyduğu demokrasi teorisi olmak üzere iki kategoriye ayrılabilir.¹⁷² Siyasal İslam'ı Müslüman demokrasi uğruna terk ettiğine dair görüşleri uyarınca Raşid Gannuşi'nin ortaya koyduğu teoriyi Müslüman demokrasi teorisi olarak adlandırmak mümkündür.¹⁷³

Mevdudî'nin kafasındaki hâkimiyetin bir kişiye, bir gruba, bir sınıfa hatta devlete izafe edilemediği İslamî düzende ancak Allah'ın egemenliğinden bahsedilebilirken; gerçek kanun koyucu olan Allah'ın kuralları oybirliği ile dahi değiştirilemez, bu kurallara aykırı kuralların yasalaşması söz konusu olamaz; her alanda Allah'ın Peygamber'i aracılığı ile bildirdiği kanunları üzerine bina edilmiş İslam devletini yürüten hükûmete ancak Allah'ın kurallarına uygun davrandığı sürece itaat edilirdi.¹⁷⁴ Temel ilkelerini bu şekilde belirlediği İslamî düzeni, Batı'daki demokrasiler ile kıyaslayan Mevdudî; Batılı demokrasilerin kurucu felsefesinin halkın egemenliği olduğunu, bu egemenliğin elinde tuttuğu mutlak yasama gücüyle değer yargılarını ve toplumsal normları belirlediğini, bu süreçte dinî bakımdan adil

¹⁷⁰ Ahmet Ayhan Koyuncu, "Müslüman Kardeşler ve Demokrasi", **Mısır Bülteni**, 2015, <http://misirbulteni.com/musluman-kardesler-ve-demokrasi/> (Erişim Tarihi:31.01.2019)

¹⁷¹ Görgün, "Seyyid Kutub", s.65

¹⁷² Onur Yıldırım, "İslamî Demokrasi Düşüncesinde Siyasal Hâkimiyet Mefhumu", **Ekonomi, İşletme, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi**, C.4, Sayı: 1-2, s.43-44

¹⁷³ Rached Ghannouchi, "From Political Islam to Muslim Democracy", **Foreign Affairs**, 2016, <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> (Erişim Tarihi:31.01.2019)

¹⁷⁴ Ahmad (Ed.), "Political Theory of Islam", s.159

ve doğru olan hükümlerin çoğunluk talebiyle ilga edilmesinin mümkün olmasının yanında yine dinî bakımdan zararlı görülen hükümlerin çoğunluk talebiyle yasalaşmasının mümkün olduğunu söyler ve felsefeler bağlamında demokrasi ile İslam'ın bağdaşmayacağı, Batı'nın demokrasi felsefesinin tevhid ve hilafet ilkelerini ihlal ettiği sonucuna varır.¹⁷⁵ Batılı demokrasilerin ortaya çıkış sürecinin Kilise kurumu üzerinden Tanrı ile hesaplaşmaya gitmeyi gerektirecek tarihi şartlarının İslam dünyasında mevcut olmaması da felsefe bağlamında Batılı demokrasi anlayışının reddinde etkilidir. İslamcı ideoloji bağlamında sıklıkla vurgulanan *"Müslümanın yeniden inşası, Batı'nın Prometeci meydan okuması değil, sorumlu bir boyun eğme hareketi"*¹⁷⁶ düşüncesi uyarınca dinin kurucu unsur olarak görülmediği Batılı demokrasi anlayışı arka planındaki felsefe nedeniyle kabul görmemiştir. Fakat belirtelim ki Mevdudî, bir felsefe olarak demokrasi ile bir organizasyon şekli olarak demokrasiyi birbirinden ayırmış ve Batı'nın demokrasi felsefesini reddetmiştir.¹⁷⁷ Organizasyon şekli olarak demokrasiyi ise reddetmeyen Mevdudî, bu anlamdaki demokrasi ile İslam'ı teo-demokrasi olarak tanımladığı kavram üzerinden şu şekilde bağdaştırmaktadır:

*"İslami yönetim için, İngilizcede 'teokrasi' olarak tanımlanan 'Tanrı'nın krallığı' daha uygun bir isim olurdu. Fakat İslam teokrasisi, Avrupa'nın acı deneyimi olan teokrasiden tamamen farklı olan bir şeydir... İslam tarafından kurulan teokrasi, herhangi bir dinî sınıf tarafından yönetilmemekle birlikte, her tabaka ve sınıftan tüm Müslümanların oluşturduğu bir topluluk tarafından yönetilmektedir. Bütün Müslüman topluluğu, Tanrı'nın Kitabı ve O'nun Peygamberinin uygulamaları doğrultusunda devleti yönetir. Yeni bir terim kazandırmama izin verilirse, bu hükümet sistemini 'teo-demokrasi', yani ilahî bir demokratik hükümet olarak tanımlardım çünkü onun altında Müslümanlara Tanrı'nın hâkimiyeti altında sınırlı bir halk egemenliği tanınmıştır. Bu hükümet sistemi altındaki yürütme erki; yürütme erkini azletme yetkisine de sahip Müslümanların genel iradesi tarafından oluşturulur. Hakkında İslam hukukunda kesin hüküm bulunmayan tüm idarî meseleler ve sorular Müslümanlar arasında fikir birliği ile çözülür. Yorum yapmanın zorunlu olduğu hallerde İslam hukuku konusunda yetkin ve donanımlı olan her Müslüman İslam hukukunu yorumlama hakkına sahiptir."*¹⁷⁸

Mevdudî'nin teo-demokrasi olarak isimlendirdiği sistemde Allah'ın hâkimiyetinin ölçütü, Kur'an ve Peygamber'in sünnetinin esas kaynakları olduğu

¹⁷⁵ Ahmad (Ed.), "Political Theory of Islam", s.159-160

¹⁷⁶ Farûkî, **Tevhid**, s.9

¹⁷⁷ Ahmad (Ed.), "Political Theory of Islam", s.160

¹⁷⁸ Ahmad (Ed.), "Political Theory of Islam", s.160-161

İslam hukuku kurallarının uygulanmasıdır. Yani ölçü olarak Şeriat önerilmiştir. Şeriatın sınırları, halkın egemenliğinin de ölçüsünü belirlemektedir. Halkın arzusu, şeriatın hükmüne aykırı düştüğü takdirde, egemenliğin asıl sahibi olan Allah'ın hükmü üstün kabul edilecektir. Bu anlamda Mevdudî'nin önerdiği demokrasi, klasik Batı felsefesinin ürünü olan demokrasi kavramından ciddi anlamda ayrılmaktadır. Çoğunluğun arzusu her zaman galip gelememekte, ilahî iktidarın sınırları aşıldığı takdirde yönetim meşruluğunu yitirmektedir. Fakat Mevdudî'nin öngördüğü teodemokrasinin ilkeleri ile bağdaşmayan bir sistem ile yönetilen Pakistan'da, Cemaat-i İslami siyasi parti olarak seçimlere katılmış, aynı zamanda dinî topluluk vasfını da sürdürmüştür.¹⁷⁹

Raşid Gannuşi'nin Müslüman demokrasi teorisi, hâkimiyet ilkesine getirdiği yorum bakımından hem Seyyid Kutub'tan hem de Mevdudî'den ayrışır. Gannuşi'ye göre hâkimiyet, Tanrı'nın insanların dünyadaki işlerini yönetmelerine sürekli olarak müdahale etmesi olarak anlaşılmamalıdır.¹⁸⁰ Gannuşi'ye göre Tanrı, insanlara sadece doğru kararlar vermelerine yardımcı olmak için genel ilkeler sunmuştur ki bu bakımdan hâkimiyet, ilahî prensipleri esas almayı ve gerekli olan her an yeni bir içtihatla bulunmayı gerektiren insani bir çabadır.¹⁸¹ Hâkimiyetin insanî bir çaba olması yönüyle yaşanacak fikir ayrılıklarının doğal karşılanması gerektiğini belirten Gannuşi'ye göre; hâkimiyet her sorunun yalnız ve yalnız bir cevabı olmasını gerektirmez, bir sorunun gayet meşru ve kabul edilebilir birden fazla cevabı olabilir.¹⁸² Hâkimiyet kavramına getirdiği yenilikçi yaklaşım, Gannuşi'nin Müslüman demokrasi teorisinin çoğulcu karakterine temel teşkil etmiştir.

Demokrasiye olan düşmanlığın kökeninde İslam'ın özünü ve Müslümanların yönetim sorununa yaklaşımlarındaki tarihsel gelişimi kavrayamamanın yattığını düşünen Gannuşi; 'ferağ' olarak tanımladığı zamanın ve mekânın getirdiği zorunluluklar ve ihtiyaçlar uyarınca insanlar tarafından doldurulması İslam tarafından öngörülmüş alanların var olduğunu, Peygamber'in Sahabe ile arasındaki

¹⁷⁹ "Jama'at-i İslami", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/topic/Jamaat-i-Islami> (Erişim Tarihi: 02.02.2019)

¹⁸⁰ Azzam S. Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, Oxford University Press, New York, 2001, s.187

¹⁸¹ Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, s.187

¹⁸² Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, s.187

ilişkilerin dinî ve siyasî işler bakımından farklılık gösterdiğini, dinî işler bakımından ilk dönem Müslümanları açısından herhangi bir uyuşmazlık söz konusu olmamışken siyasi ilişkilerin nasıl yönetileceği, yöneticinin nasıl seçileceği, niteliklerinin ne olacağı, yetkilerinin sınırlarının nasıl belirleneceği gibi siyasî ilişkilerde kan dökmeye varan anlaşmazlıkların yaşandığını söyler.¹⁸³ Peygamber'in vefatının ardından boş kalan 'devlet başkanlığı' koltuğunun nasıl doldurulacağı konusunda gerek Kur'an'da açık bir hüküm bulunmaması gerekse de Peygamber'in kimseyi bu görev için tayin etmemiş olmasının Sahabeyi içtihat yapmaya yönlendirmesinin bir ferağ örneği olduğunu belirten Gannuşi, bu durumun bir güçsüzlük örneği olarak görülmesini eleştirerek tüm zamanlara ve mekânlara hitap eden İslam'ın değişken yapıdaki problemlere sabit çözümler önermemesini İslam'ın mucizelerinden biri olarak algılar.¹⁸⁴ Peygamber'in vefatının ardından ilk dört halifenin yönetici olarak seçilmelerindeki seçim usulün o zamana kadar dünyada rastlanmamış olduğunun altını çizen Gannuşi, İslam devletinin bir şehir devletinden koca bir imparatorluk büyüklüğüne eriştiği kısa sürede Hz. Ömer'in karşılaştığı yeni idari meseleleri çözebilmek için içtihat ederek Pers İmparatorluğunun idari kurumlarını örnek almaktan çekinmediğini, Müslümanların ihtiyaç duymaları halinde faydalı olanı alabileceklerini ve hatta almaları gerektiğini ifade eder.¹⁸⁵ Gannuşi; Yunan, İslam ve Batı medeniyetlerini insanlığın uygarlık döngüsünün evreleri olarak görür, her bir aşamada elde edilen maddi ve entelektüel birikimin sonraki evrenin mirası olduğu düşüncesinden hareketle İslam ile demokrasinin bağdaştığını, Müslümanların şurayı kurumsallaştırmak için demokrasiyi benimsemeleri gerektiğini savunur.¹⁸⁶

Gannuşi'nin, Müslüman demokrasi teorisi uyarınca Arap Baharı sonrasında Tunus siyasetinde büyük etkisi olan ve liderliğini yaptığı Nahda Hareketi'nin (Ennahda Partisi) sadece bir siyasi parti olarak faaliyette bulunacağını, hiçbir şekilde camilerde siyasi propaganda yapmayacaklarını söyleyerek İslamcı söylemli bir siyasi parti ile dinî kurumlar arasına adeta duvar örerek onları birbirinden ayırması İslamcı

¹⁸³ Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, s.187

¹⁸⁴ Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, s.187

¹⁸⁵ Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, s.190-191

¹⁸⁶ Tamimi, **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, s.200

ideoloji açısından bir ilktir.¹⁸⁷ Camilerin fonksiyonunun Müslüman topluluğu bölme değil birleştirme fonksiyonu olduğunu düşünen Gannuşi; camide siyasi propaganda yaparak camileri siyasi partilerin çarpışma sahası haline getirmenin camilerin aslı fonksiyonuna zarar vereceğini, bu bakımdan imamların da umumî ve ulusal çıkarlar gerekli kılmadıkça siyasi konular hakkında konuşmaması gerektiğini belirtir.¹⁸⁸ Tunus'ta artık dinî inançlar bakımından özgürlüğün anayasal garanti altında olmasından hareketle, dinî inançların baskı altında olduğu dönemlerde olduğu gibi dinî tebliğ çalışmaları ile politik faaliyetleri bir arada yürütemeyeceklerini, Nahda Hareketi'nin dinî tebliğ çalışmalarını bıraktığını, politik arenada yalnız insanların ihtiyaçlarını ne şekilde karşılayacakları sorusu üzerinden var olacaklarını, bunun dışında insanların dinî duygularını kullanmanın yanlış olduğunu söyler.¹⁸⁹ Gannuşi'nin bu söylemlerini, onun ferağ anlayışı bağlamında yapmış olduğu içtihatlar olarak değerlendirmek mümkündür. Gerek hâkimiyet kavramına getirdiği yenilikçi yaklaşım gerekse de ferağ anlayışı bağlamında yapmış olduğu içtihatlarla Gannuşi'nin Müslüman demokrasi teorisi İslamcılık tartışmaları içinde özgün bir konum elde etmiştir.

2.2. İSLAMCI İDEOLOJİ BAĞLAMINDA İSLAM VE SİYASİ PARTİLER ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bir önceki kısımda yaptığımız inceleme sonucunda İslam politik düşüncesinin üç ana kaynağından olan tevhid kavramını yorumlanmış farklılıklarına göre çeşitli İslamcı düşünürlerin İslam ve demokrasinin uzlaşabilirliği konusunda farklı fikirlerde olduklarını belirttik. Seyyid Kutub'un demokrasiye tamamen karşı olduğu, Mevdudî'nin demokrasiye felsefesi bakımından karşıyken organizasyon şekli olarak karşı olmadığı, Gannuşi'nin ise bu şekilde bir ayrıma gitmeyerek demokrasiyi benimsediği sonucuna varmıştık. İster Mevdudî'nin ister Gannuşi'nin

¹⁸⁷ David Hearst, "Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam", **Middle East Eye**, 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> (Erişim Tarihi: 01.02.2019)

¹⁸⁸ David Hearst, "Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam", **Middle East Eye**, 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> (Erişim Tarihi: 01.02.2019)

¹⁸⁹ David Hearst, "Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam", **Middle East Eye**, 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> (Erişim Tarihi: 01.02.2019)

bakış açısı ile kendi var oluşlarını temellendirsinler, İslamcı ideolojiyi benimsemiş siyasi partiler bu kısmın konusunu oluşturmaktadır. İslamcı ideolojiyi benimsemiş siyasi partiler sıklıkla İslamî/İslamcı siyasi parti şeklinde de isimlendirilmektedir.¹⁹⁰ İslamî siyasi partiler; dinin toplumsal hükümlerini kabul ederek siyasî alan ile dinî alanın ayrılabilceği düşüncesinden hareketle bulunmuş çözüm araçlarıdır ki bu partileri savunan ideologlar İslam ile demokrasinin bağdaşabileceğine dair söylemleri bakımından katı Selefi düşüncedeki İslamcı ideologlarla ters düşmektedirler.¹⁹¹

Siyasi partiler devletin maddi kaynaklarını ve insan gücünü bir ideolojiyi veya politik bir programı uygulamak için kontrol etme amacıyla oluşturulan toplumsal hareket araçları olarak kabul edilirse, çok partili bir siyasi sistem içinde tıpkı diğer partiler gibi güç mücadelesine giren İslamî siyasi partilerin diğer partilerden bir farkının olmadığı iddia edilebilir.¹⁹² Ne var ki İslamî siyasi partiler, İslam hukuku kaynaklarından türetilen İslamî öğretilere ve değerlere uyan ya da en azından bu kaynaklardan ilham alan bir toplum yaratmayı benimsemeleri yönünden diğer siyasi partilerden ayrılırlar.¹⁹³ Tüm İslamî siyasi partiler dinî hukuk ve yaşantının uygulanmasında devletin müdahil bir rolü olması gerektiği konusunda ortaklaşır.¹⁹⁴ Kendilerini İslamî olarak nitelendiren siyasi partiler arasındaki ortak payda, İslamî bir yaşam biçimini ilerletmek ve ümmetin menfaatlerine hizmet etmek için şuurlu ve planlı bir yol haritası olan İslamî bir kimliğe bağlılık iddialarıdır.¹⁹⁵ Bu partiler İslam hukuku kurallarının uygulandığı bir devlet düzeni talep etmekte; bu bağlamda demokrasiyi arzu ettikleri İslam devletini kurma yolunda güç kazanmanın en iyi yolu olarak görmektedirler.¹⁹⁶ Bu tanımdan hareketle kendilerini İslamî kimliğe bağlılık üzerinden tanımlamayan siyasi partiler İslamî siyasi parti olarak nitelenemeyecektir. Müslüman toplumların laik yasalar ve bu yasalara dayanan yargı yetkisi tarafından idare edilip edilmeyeceğine veya sıkı bir biçimde Kuran'a ve

¹⁹⁰ M. A. Mohamed Salih (Ed.), **Interpreting Islamic Political Parties**, Palgrave Macmillan, New York, 2009, s.1

¹⁹¹ Ali Mamouri, "İslamcı Partilerin Demokrasi Krizi", **Al-Monitor**, 2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/11/mideast-islamic-parties-democracy-conflicting-views.html> (Erişim Tarihi:19.06.2017)

¹⁹² Salih (Ed.), **Interpreting Islamic Political Parties**, s.1

¹⁹³ Salih (Ed.), **Interpreting Islamic Political Parties**, s.1

¹⁹⁴ Haroon K. Ullah, **Vying for Allah's Vote: Understanding Islamic Parties, Political Violence, and Extremism in Pakistan**, Georgetown University Press, Washington, DC, 2014, s.75

¹⁹⁵ Salih (Ed.), **Interpreting Islamic Political Parties**, s.1

¹⁹⁶ Salih (Ed.), **Interpreting Islamic Political Parties**, s.11

Peygamber'in sünnetine bağlı kalınıp kalınmayacağına dair cevaplarındaki farklılıklara göre İslamî siyasi partilerin ılımlı ve radikal İslamî siyasi partiler şeklinde sınıflandırılabilmesi öne sürülmüştür.¹⁹⁷ Bu ayrım söz konusu partilerin seküler bir sistem içinde faaliyette bulunmaya yönelik bakış açıları temelinde ortaya konulmuş bir ayrımdır. İslamî siyasi partilerin çok farklı kültürlere sahip olan ülkelerde ve farklı zamanlarda faaliyet göstermiş olduğu, Pakistan örneğinde olduğu gibi aynı ülkenin içinde bile farklı İslamî siyasi partilerin mevcudiyeti göz önüne alındığında bu sınıflandırmanın çok kapsamlı olmadığını söylemek mümkündür.¹⁹⁸

İslamî siyasi partilerin tarihi gelişiminin sömürge dönemi, bağımsızlık dönemi ve Soğuk Savaş'ın sonu olmak üzere üç aşamada incelenebileceği belirtilmiştir.¹⁹⁹ Nüfuslarının çoğunu Müslümanların oluşturduğu Endonezya, Mısır, Hindistan gibi pek çok sömürge ülkenin Sömürge yönetimlerinden kurtularak bağımsızlıklarını kazanmaları süreci, İslam'ı hem ulusal birliği hem de bağımsızlığı sağlayıcı bir ideoloji olarak gören İslamî siyasi partilerin ortaya çıkış sürecinin de başlangıcıdır.²⁰⁰ Ne var ki sömürge sonrası dönemde bağımsızlıklarını kazanan ve çoğunlukla demokrasiyi benimseyen bu ülkelerde kısa süre içinde askerî yönetimler, sosyalist rejimler, tek parti yönetimleri, güdümlü demokrasiler, başında sultanların veya şeyhlerin olduğu monarşiler görülmeye başlandı.²⁰¹ Bağımsızlıklarından 1960'lara kadar nispeten liberal bir dönem yaşayan bu ülkelerdeki İslamcı hareketler, İran İslam Devrimi'nin başarıya ulaşmasıyla yeniden politik söylemlerini yüksek sesle dillendirmeye başladıkları 1980'lerin başına kadar otoriter yönetimlerin kontrolü altında kaldılar.²⁰² 1980'lerden Soğuk Savaş'ın sonuna dek siyasi arenada politik deneyim kazanan İslamî siyasi partiler, Soğuk Savaş'ın ardından başlayan yeni demokratikleşme dalgasının etkisiyle Arap dünyası dışındaki Müslüman ülkelerde de benimsenmeye başladılar.²⁰³ 2010'da başlayan ve Arap Baharı olarak adlandırılan Arap ülkelerindeki demokratikleşme taleplerinin yüksek sesle dile getirildiği dönem, İslamî siyasi partilerin yeniden yükselişe geçmesine neden

¹⁹⁷ Salih (Ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, s.1-2

¹⁹⁸ Mudasar Nazar, "Islamic Political Parties and The Nature of Politics In Pakistan", *Asian Journal of Political Science*, C.24/2, s.237-238

¹⁹⁹ Salih (Ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, s.3

²⁰⁰ Salih (Ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, s.3-5

²⁰¹ Salih (Ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, s.8

²⁰² Salih (Ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, s.8-9

²⁰³ Salih (Ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, s.10-11

olmuştur. Bu yükseliş sadece tarih boyunca İslam'ın hâkim din olduğu ülkelerle de sınırlı kalmamış; Müslüman göçmenlerin yoğun olarak bulunduğu İsveç, Belçika, Hollanda, Avusturya, Fransa gibi Avrupa ülkelerinde İslamî siyasi partiler kurulmuş hatta bu partilerden bazıları seçimlere katılmıştır.²⁰⁴

İslamcı/İslamî siyasi partiler, demokrasinin gereği olarak sahip olmaları gereken nitelikler ile İslam hukukunun emrettiği değerleri bağdaştırma noktasında bir açmaz yaşamaktadırlar. İslamcı siyasi partilerin İslam ile demokrasiyi bağdaştırma bağlamında yüzleştikleri en büyük sorun, teorik açıdan ilahî otoriteye ait olduğunu kabul ettikleri egemenliğin pratikte kim tarafından ve hangi sınırlar içinde kullanılacağını belirlemekte yaşadıkları zorluktur. Halkın oyu ile seçilen yönetimin temsil ettiği halkın egemenliği ile dinin emrettiği Tanrı'nın hâkimiyetini tek bir yönetimde birleştirmeye çalışmak, İslamcı siyasi partileri çözmek zorunda oldukları bir ikili durumla yüz yüze getirmektedir.²⁰⁵ Demokratik sistem içinde ve demokrasinin araçlarını kullanarak iktidara gelen İslamcı siyasi partilerin demokrasinin gereği olarak görülen değer yargılarına, İslamî değer yargılarına uymadıkları için karşı çıkması, genelde söz konusu İslamcı siyasi partilerin hükûmette olduğu ülkelerde demokrasiye ve özgürlüklere kısıtlamalar getirilmesi ile neticelenir.²⁰⁶ Çünkü İslamî hüküm ile demokrasinin öngördüğü değerler arasında meydana gelen uzlaşmazlığı aşmak için, bu partiler, ya açıkça İslamî hükmü benimsemekte ya da demokratik değerleri kısıtlamaktadır.

İslamcı siyasi partilerin demokrasiyi, dinî hassasiyetlerle kısıtlamaya başlamaları, temel hak ve özgürlükler alanında istisnalar getirmeleri bir süre sonra bu partilerin iktidar olduğu ülkelerde toplumsal hareketleri ve krizleri tetiklemektedir. Çünkü demokraside iktidarın meşruiyetinin ölçütü özgür ve serbest seçimler sonucu iktidara gelmek iken Şeriatın meşruiyeti kendiliğindendir. Bu nedenle bir 'çifte meşruluk' krizi doğmaktadır. İslamcı siyasi partiler bu krizden, şeriat hükümlerine bağlılık yolu ile çıkmaya çalıştıklarında ise bu partilerin demokratik meşruiyetleri

²⁰⁴ Judith Bergman, "Europe: What do Islamic Parties Want?", **Gatestone Institute**, 2017, <https://www.gatestoneinstitute.org/11017/europe-islamic-parties> (Erişim Tarihi:02.02.2019)

²⁰⁵ Ali Mamouri, "İslamcı Partilerin Demokrasi Krizi", **Al-Monitor**, 2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/11/mideast-islamic-parties-democracy-conflicting-views.html> (Erişim Tarihi:19.06.2017)

²⁰⁶ Ali Mamouri, "İslamcı Partilerin Demokrasi Krizi", **Al-Monitor**, 2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/11/mideast-islamic-parties-democracy-conflicting-views.html> (Erişim Tarihi:19.06.2017)

sorgulanmaya başlanmaktadır. Anılan bu çifte meşruluk krizinin aşılması için, başını İran Devrimi'nin ideologlarının çektiği İslamcı düşünürler, 'meşruiyet' ve 'kabul' kavramlarını birbirinden ayırarak, meşruiyetin İslam hukukuna bağlılıktan geldiğini, demokratik seçim süreçleriyle halk egemenliğinin yönetime yansıdığı 'kabul'un ise sadece bu meşruiyete işlerlik kazandırma amaçlı olduğunu belirtmiş; demokrasinin Batı'da anlaşıldığı gibi bir değerler sistemi olarak değil sadece iktidarı elde etme ve onu devam ettirme aracı olarak algılanması gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁰⁷

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, İslamcı siyasi partilerin demokrasiyi bir amaç olarak değil, şeriatın tatbiki noktasında bir araç olarak gördükleri söylenebilir. Bu partilerin demokrasiyi egemenliğin mutlak olarak halka ait olduğu bir yönetim şekli olarak değil şeriat sınırları içerisinde şeriat kurallarına riayet etmek şartıyla bir yönetim şekli olarak gördükleri değerlendirmesi yapılabilir. Zaten demokrasiyi egemenliğin mutlak olarak halka ait olduğu şeklinde algılayan bir siyasi partinin İslamcı olduğu değerlendirmesi, İslamcı siyasi partilerin İslam hukuku (Şeriat) kaynaklarına, bu kaynakların ortaya koyduğu değerlere sıkı sıkıya bağlı veya en azından bu kaynaklardan ilham alan bir toplum yaratmayı savunan partiler olduklarına ilişkin tanımları dikkate alındığında varoluşsal açıdan anlamsızdır.²⁰⁸

Özetlemek gerekirse, İslam ve demokrasi kavramları dinî-ideolojik karakterde bir tartışma süreci sonucunda teo-demokrasi, İslamî demokrasi, Müslüman demokrasi kavramları içerisinde birleştirilebiliyorsa, İslamcı siyasi partiler kurulmakta ve faaliyet gösterebilmektedirler. Anılan bu kavramların demokrasi kavramının arka planındaki felsefe nedeniyle İslam ile bağdaşamayacağı düşüncesiyle reddi durumunda ise, İslamcı siyasi partiler varoluş sebeplerini yitirmekte ve bu tarz siyasi partiler politik arenada faaliyet göstermemektedir.

²⁰⁷ Ali Mamouri, "İslamcı Partilerin Demokrasi Krizi", **Al-Monitor**, 2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/11/mideast-islamic-parties-democracy-conflicting-views.html> (Erişim Tarihi:19.06.2017)

²⁰⁸ Salih, **Interpreting Islamic Political Parties**, s.1

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI İDEOLOJİYİ BENİMSEMİŞ ÜLKELERDE SİYASİ PARTİLERE İLİŞKİN DÜZENLEME ÖRNEKLERİ

Birinci bölümde İslamcılığın fikri kökleri İslam'a yayılmış ve bozuk olan mevcut düzenlerin ancak İslamî prensiplere göre şekillendirilmesiyle ideal düzenin sağlanacağı iddiasındaki bir modern dönem ideolojisi olduğu sonucuna varmış; ikinci bölümde de İslamcı ideoloji bağlamında İslam ve demokrasi kavramlarının bağdaştırılabilmesinin İslamcı siyasi partilerin kurulması ve faaliyette bulunmasının ön şartı olduğunu, bu şart sağlanmadığı takdirde İslamcı siyasi partilerin varlık sebeplerini yitirdiğini belirtmiştik. Bu bölümde İslamcı ideolojiyi devletin ana ideolojisi olarak benimsemiş devletlerde siyasi partilerin yönetime katılım aracı olarak kabul edilip edilmediği, kabul ediliyorlarsa sistem içinde nasıl konumlandırıldıklarını söz konusu devletlerin hukuki düzenlemeleri üzerinden yorumlayacağız. Belirtelim ki bir önceki bölümde genel özelliklerini incelediğimiz İslamcı siyasi partilerin ortak özellikleri seküler sistem içinde siyasi katılımı amaçlayan muhalif karakterli partiler olmalarıyken, bu bölümde inceleyeceğimiz konu İslamcı ideolojinin iktidarda olduğu ülkelerde siyasi partilerin hukuki konumlarının belirlenmesidir.

Bu bölümde inceleyeceğimiz ülkeler olan İran, Malezya ve Suudi Arabistan'ın İslamcı ideolojiyi benimseyen ülkeler olduğu iddiası bu ülkelerin anayasaları veya anayasa niteliğindeki temel kanunları çerçevesinde ortaya konulmuştur. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 1. maddesinde İran'ın 'İslam Cumhuriyeti' olarak tanımlanması; İslam Cumhuriyeti'nin dayandığı temel ilkelerin İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 2. maddesinin 1. fıkrasında tevhid ilkesi, 2. maddenin 2. fıkrasında hukuk kurallarının belirlenmesinde vahyin esas olması ilkesi olarak belirtilmesi İran'ın devlet sisteminin İslamî prensiplere göre şekillenmesini

savunan İslamcı ideolojiyi kurucu felsefe olarak benimsediğini göstermektedir.²⁰⁹ Malezya Federal Anayasası'nın 3.maddesinin 1. fıkrasında diğer dinlere de özgürlük tanınması hüküm altına alınarak İslam'ın devlet dini olarak kabul edilmesi, Malezya Federal Anayasası'nın 3.maddesinin 2. fıkrasında sonraki fıkralarda haklarında özel hükümler düzenlenmiş federasyonlar dışında federasyonun başındaki ismin aynı zamanda İslam dininin de lideri konumunda kabul edilmesi Malezya'da kurucu felsefenin İslamcı ideoloji olduğu iddiasına delil olarak gösterilebilir.²¹⁰ Suudi Arabistan'da en üst düzey yasal norm olan Yönetimin Temel Yasası'nın 1.maddesinde Suudi Arabistan Krallığı'nın dininin İslam, Suudi Arabistan Krallığı'nın anayasasının da Kur'an ve Peygamber'in sünneti olarak tanımlanması, Yönetimin Temel Yasası'nın 7.maddesinde yönetimin otoritesini devletin tüm kanunlarının kaynağı olan Kur'an ve Peygamber'in sünnetinden aldığını hüküm altına alması Suudi Arabistan'ın İslamcı ideolojiyi benimsemiş olduğunu göstermektedir.²¹¹ Ne var ki bu ülkelerin İslamcı ideolojiyi benimsemiş olmaları, birinci bölümde varmış olduğumuz tek bir İslamcılık düşüncesinden değil ancak İslamcılıklardan bahsedilebileceği sonucu dikkate alındığında İran, Malezya ve Suudi Arabistan'ın aynı İslamcı felsefeye dayandıkları anlamına gelmemektedir. Bu ülkelerin anayasaları veya anayasa niteliğindeki temel kanunları dinî kaynaklara dayandırmaları, aralarındaki felsefe farklılıkları bir kenara bırakılırsa, İslamcı olarak nitelendirilmeleri için yeterli olarak görülmektedir.

3.1.İRAN İSLAM CUMHURİYETİ

İran İslam Devrimi'nin başarıya ulaşmasının ardından ülkenin nasıl ve kim tarafından yönetileceğine karar vermek yapılacak ilk işti. Bu ihtiyaçları karşılamının en iyi yolu da bir anayasa yapmaktan geçiyordu. Aslında anayasa kavramı İran'ın yabancı olduğu bir kavram değildi. Kaçar Hanedanlığı'nın ülkeyi mutlakiyetle yönettiği dönemde kabul edilen ve ülkeyi meşrutiyet rejimine geçiren 1906

²⁰⁹ The Constitution of Islamic Republic of Iran, http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution_ch01.php (Erişim Tarihi:03.02.2019)

²¹⁰ Federal Constitution, [http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20\(BI%20text\).pdf](http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20(BI%20text).pdf) (Erişim tarihi: 14.05.2017)

²¹¹ The Basic Law Of Governance, https://web.archive.org/web/20140323165604/http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx (Erişim tarihi: 14.05.2017)

Anayasası ülkenin ilk anayasasıydı.²¹² 1906 Anayasası hem Şah'ın hem de geleneksel ulema sınıfının güçlerini karşılıklı olarak sınırlamayı sağlamıştı.²¹³ İslam Devrimi sonucu Pehlevi hanedanı da sona erince, anayasanın hangi model çerçevesinde şekilleneceği sorunu üzerine farklı görüşler dile getirildi. Başını Ayetullah Humeyni'nin çektiği ulema sınıfı Velâyet-i Fakih doktrini temelinde bir anayasa talebinde bulunurken; Geçici Başbakan Mehdi Bezirgan, adı İslam devleti özü ise demokrasi olan bir devletin ve Fransa'daki Beşinci Cumhuriyet'i model alan bir anayasanın destekçisiydi.²¹⁴ Neticede 1979 İran İslam Cumhuriyeti Anayasası büyük ölçüde Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih doktrini ile şekillense de, Velâyet-i Fakih doktrini ile Mehdi Bezirgan'ın Beşinci Cumhuriyet modelinin bir birleşimiydi ki bu yönüyle teokrasi ile demokrasinin arasında bir sistemi ortaya koyuyordu.²¹⁵ Bu bağlamda İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın ideolojik temelini İslamcılık ve Cumhuriyetçilik olduğu yorumu yapılmıştır.²¹⁶

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nı şekillendiren temel doktrin olan Velâyet-i Fakih doktrini, fakihlerin yönetim alanında da tasarruf hakkı olduğunu ifade etmek için ortaya konulmuş bir doktrindir.²¹⁷ Belirtelim ki fakih kelimesi sözlükte “fıkıh/İslam hukuku alimi” olarak tanımlansa²¹⁸ da kelime İran bağlamında İran'ın geleneksel din adamı sınıfını işaret etmek için kullanılmaktadır. Velâyet-i Fakih doktrinine göre, Allah insanları doğru yola yönlendirmek için Peygamberleri ve İsmet sıfatına sahip²¹⁹ İmamları göndermiş, İmam zinciri On ikinci İmam'ın kayboluşuyla kesilince de inananların doğru yolda kalmasını sağlamak için geride Şeriat ve İmamların vekilleri olan fakihler bırakılmıştı ki müçtehit olan bu fakihlerin

²¹² Erdal Fanid, “İran İslam Cumhuriyetinin Hükümet Sistemi”, **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.7, Sayı: 12, 2015, s.285-286

²¹³ Ahmet Kılınç, “İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.XII, Sayı: 1-2, 2008, s.909

²¹⁴ Abrahamian, **A History of Modern Iran**, s.162

²¹⁵ Abrahamian, **A History of Modern Iran**, s.163

²¹⁶ Pınar Arıkan, “İran İslam Cumhuriyetinde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler”, **ORSAM Rapor No: 112**, Ankara, Mart 2012, s.6

²¹⁷ İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2013, C.43, s.19

²¹⁸ Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, “Fakih”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c572589972f46.15735993 (Erişim Tarihi: 03.02.2019)

²¹⁹ M. Serkan Taflıoğlu, “İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşrûiyet Kaynağı ‘Velâyet-i Fakih’”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.68-3, 2013, s.97

en kıdemlileri Şeriatın Koruyucuları olma görevini taşıyorlardı.²²⁰ Humeyni, Velâyet-i Fakih kavramının fakihlerin yetimler, dullar ve akıl hastaları üzerindeki velayeti olarak anlaşılan geleneksel kapsamını tüm toplumu içerecek şekilde genişletmiş²²¹, devlet başkanlığını yürütme görevinin de Velâyet-i Fakih'in bir parçası olduğunu iddia etmiştir.²²² Humeyni'nin bu görüşü klasik Şii inancındaki On İkinci İmam'ın geri dönüşüne kadar Velâyet-i Fakih'in Müslümanlar üzerinde siyasi hâkimiyeti kapsamadığına ilişkin görüşe tersti.²²³ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 5. maddesinde On İkinci İmam'ın gaybı sürecince ümmetin velayeti ve liderliğinin adil ve takva sahibi bir fakihe yüklenmiş olması Humeyni'nin özgün Velâyet-i Fakih görüşünün İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nı şekillendiren ana felsefe olduğunu ortaya koymaktadır.

İran'ın siyasi parti sistemini anlamak için öncelikle İran'ın alışılmadık siyasi sisteminin anlaşılması gerekir. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 57.maddesiyle Dinî Lider'in gözetiminde devletin yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılması öngörülmüştür. Resmi olarak ülkede yasama organının tek kanatlı olduğu söylene²²⁴ de fiilen iki kanatlı bir yasama organı mevcuttur. Yasama organı, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 58. maddesi uyarınca yasama yetkisi tanınmış olan İslamî Şura Meclisi (Meclis) ile İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 91. maddesi uyarınca İslamî Şura Meclisi'nin çıkardığı yasaların Şeriata ve anayasaya uygunluğunu denetleyen Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden oluşur. Bu iki organ arasında uyumsuzluk meydana geldiğinde İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 112. maddesi uyarınca Ulusun Yararının Tespiti Konseyi toplanır.

Yürütme yetkisi, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 60. maddesi uyarınca anayasada açıkça Dinî Lider'e bırakılmamış konularda Cumhurbaşkanı ve Bakanlara bırakılmıştır. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 113. maddesi uyarınca Cumhurbaşkanı, Dinî Lider'den sonra yürütme organındaki en önemli ikinci kişidir. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 133. maddesi uyarınca Meclis'in onayına tabi

²²⁰ Abrahamian, **A History of Modern Iran**, s.146

²²¹ Abrahamian, **A History of Modern Iran**, s. xxi

²²² Üstün, "Velâyet-i Fakih", s.20

²²³ Taflıoğlu, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve ...", s.109

²²⁴ Inter-Parliamentary Union, Electoral System, http://archive.ipu.org/parline/reports/2149_B.htm (Erişim Tarihi:05.02.2019)

olmak şartıyla Bakanları atama yetkisine sahiptir. Cumhurbaşkanı, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 134. maddesi uyarınca da Bakanlar Kurulu'nun başıdır. Yürütmenin başı olan Dinî Lider'in görev ve yetkileri İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 110. maddesinin 1. fıkrasında ulusal politikaları belirleme, 2. fıkrasında ulusal politikaların uygulanmasını denetleme, 3. fıkrasında ulusal referandum kararları yayınlama, 4. fıkrasında başkomutanlık yetkisine sahip olma, 5. fıkrasında savaş ve barış ilanına karar verebilme; 6. fıkrasında aralarında Anayasayı Koruyucular Konseyi, Yüksek Yargı Organı, İran Radyo ve Televizyon Kurumu ve Silahlı Kuvvetlerin üç ayrı biriminin başının olduğu devlet görevlilerini atamak, görevden almak, istifalarını kabule yetkili merci olmak; 9. fıkrasında Cumhurbaşkanı'nın seçimi kazandığını ilan eden kararı imzalamak, 10. fıkrasında koşulları gerçekleştiğinde Cumhurbaşkanı'nı görevden almak, 11. fıkrasında suçluları af yetkisini sahip olmak şeklinde belirlenmiştir. Dinî Lider'in yukarıda sayılan yürütme yetkilerinin genişliği, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 60. maddesi ile beraber düşünüldüğünde aslında Cumhurbaşkanı'nın yürütme erkindeki fonksiyonunun oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 107. maddesi uyarınca Dinî Lider'in ölümü halinde veya Anayasa'nın 111. maddesinde belirtilen Dinî Lider'in istifası, görevini yerine getirememesi, görevi için gerekli olan şartlardan birini taşımadığının ortaya çıkması gibi hallerde yeni Dinî Lider'i seçme görevi sadece din adamlarından oluşan Uzmanlar Meclisi'ne aittir.

Yargı organı, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 156. maddesi uyarınca bireylerin ve toplumun haklarını korumak, adaletin yerine getirilmesini sağlamak ana amaçları ile yasama ve yürütme organlarından bağımsız bir organ olarak görülmüştür. Yargı yetkisi, Anayasa'nın 157. maddesi uyarınca Dinî Lider'in atadığı ve en yüksek yargı makamı olarak kabul edilen Yargı Organı Başkanı'na bırakılmış, Anayasa m. 158/1'e göre adli teşkilatın kurulması en üst yargı makamı olan Yargı Organı Başkanı'nın sorumluluğu olarak sayılmıştır. Anayasa'nın 161. maddesinde de hukukun mahkemeler tarafından doğru uygulanıp uygulanmadığı, yargısal süreçlerde hukuki birlik bulunup bulunmadığı konularını incelemek için Yüksek Mahkeme'nin yetkili olduğu hüküm altına alınmıştır. Fakat belirtelim ki İslamî Şura Meclisi'nin çıkardığı yasalar klasik kuvvetler ayrılığının uygulandığı ülkelerde olduğu gibi yargı

organlarının denetimi altında değil, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası m.91 uyarınca Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin denetimindedir.

Şekil 1'de²²⁵ yukarıda genel çerçevesini çizdiğimiz İran'daki siyasi kurumlar, siyaset üzerinde etkisi olan yapılar ve bunların birbirleri ile olan ilişkileri özetlenmektedir. Görüldüğü gibi Dinî Lider; devletin tüm kuvvetlerinin üstünde konumlandırılmıştır.²²⁶ Dinî Lider ülkede siyasi gücün asıl sahibidir. Bunun yanında Anayasa'nın 6.maddesi uyarınca halka Cumhurbaşkanı'nı, İslamî Şura Meclisi ve Uzmanlar Meclisi üyelerini seçim hakkı tanınmıştır. Fakat anılan tüm bu seçimler Anayasa'nın 99.maddesi gereği Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin denetimi altında yapılmaktadır. Anayasa m.110/9 uyarınca Anayasa Koruyucular Konseyi'nin izni olmadan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde yarışmak mümkün değildir. Keza Anayasa m.100'e göre yerel yönetim seçimlerinde yarışabilmek için ulusal birliği, yerel yönetimlerin ülkesel bütünlüğünü, İslam Cumhuriyeti'nin sistemini, merkezi hükûmetin egemenliğini korumak amacıyla Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından çeşitli sınırlamalar konulabilecektir. Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin Anayasa m.91'e göre 12 üyesinin altısını doğrudan Dinî Lider tarafından atanan din adamları, diğer altısını da İslamî Şura Meclisi'nin Yargı Organı Başkanı tarafından önerilen fakihler arasından atadığı hukukçular oluşturur. Anayasa m. 110/6 uyarınca İslamî Şura Meclisi'nin atadığı Anayasayı Koruyucular Konseyi üyelerinin de Dinî Lider tarafından onaylanması gerektiği dikkate alındığında, Dinî Lider'in düşüncelerini benimsemeyen veya Dinî Lider'e muhalif fikirler taşıyan bir adayın Cumhurbaşkanı olması bir kenara seçimlerde aday olması bile oldukça zordur. Nitekim 2000 ve 2004 seçimlerinde geleceği parlak görülen pek çok adayın İslam'a saygıyı göstermeyen tavırlar sergiledikleri gerekçesiyle adaylıklarının engellenmesi Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin ülkenin seçim sistemindeki kritik konumunu göstermesi bakımından önemlidir.²²⁷ Keza 2017 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde

²²⁵ İlgili şeklin hazırlanılmasında Ayşe Karabat, "İran'da Çifte Seçim", **Aljazeera Turk**, 2016, <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/iranda-cifte-secim> (Erişim Tarihi:13.05.2017) makalesinden faydalanılmıştır.

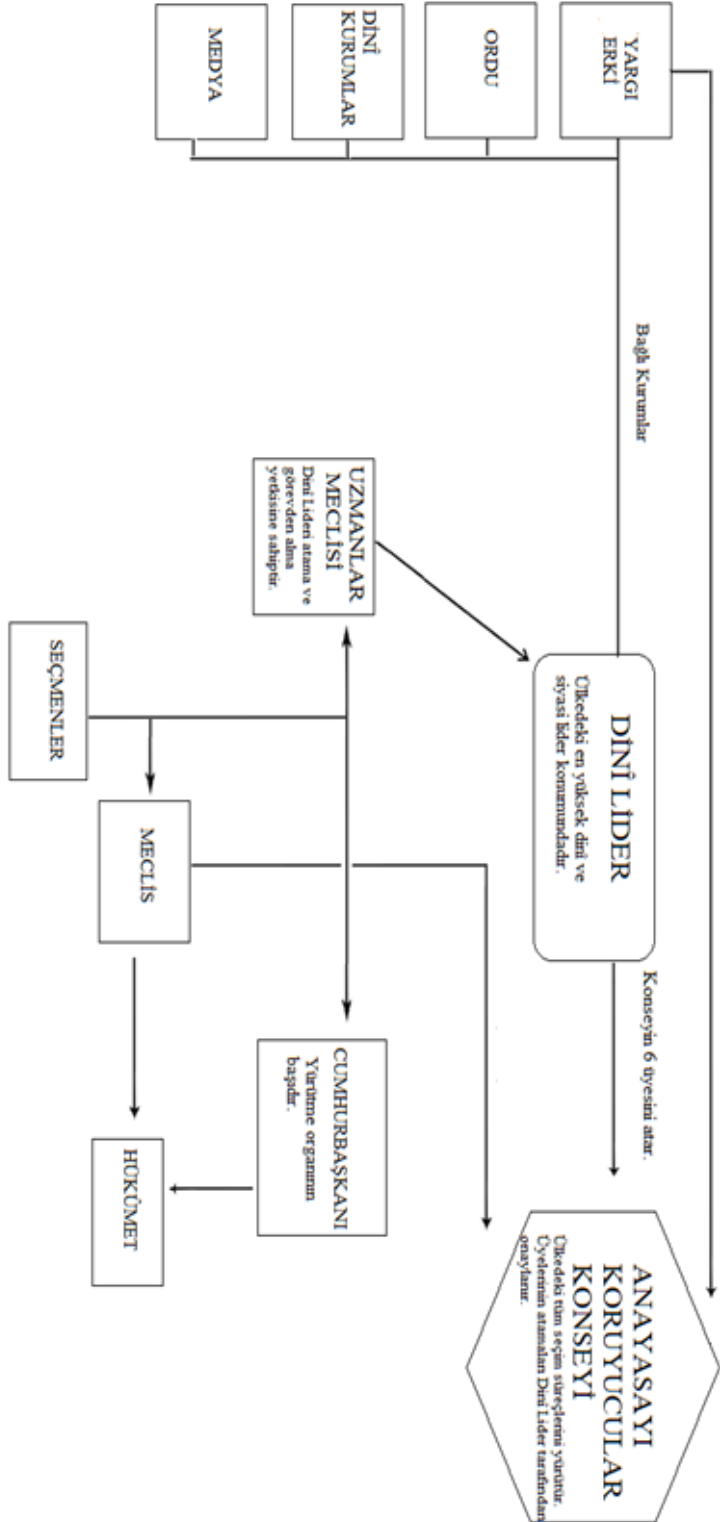
²²⁶ Taflıoğlu, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve ...", s.106

²²⁷ Neil Schlager ve Jayne Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, Facts On File, New York, 2006, s.622

adaylık başvurusunda bulunan 1600 adaydan yalnız altı tanesinin adaylığı Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından kabul edilmiştir.²²⁸



²²⁸ Saeed Kamali Dehghan, “Iran Presidential Elections: Everything You Need To Know”, **The Guardian**, 2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/may/16/iran-presidential-elections-everything-you-need-to-know> (Erişim Tarihi:06.02.2019)



Şekil 1. İran İslam Cumhuriyeti'nin Siyasi Sistemi

İran’da siyasi parti kurma ve siyasi partilere üye olma hakkının düzenlendiği temel madde, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası İnsan Hakları bölümü başlığı altındaki m.26’dır. Bu maddeye göre siyasi partiler kamu düzeni endişesiyle getirilmiş sınırlamaları ihlal etmemek şartıyla özgürce kurulabilir. Kamu düzeninin bozulması endişesi ile siyasi parti kurma özgürlüğüne getirilmiş olan sınırlamalar Anayasa m.26 uyarınca şu şekilde sıralanabilir:

- a. Devletin bağımsızlığı ilkesini ihlal etmemek
- b. Özgürlükleri ihlal etmemek
- c. Ulusal birliği ihlal etmemek
- d. İslami ölçülere aykırılık taşımamak
- e. İslam Cumhuriyeti’nin temel ilkelerini ihlal etmemek

Anayasa’nın 26. maddesi hiç kimsenin bir siyasi partiye katılmasının engellenemeyeceğini ve yine hiç kimsenin bir siyasi partiye katılmaya zorlanamayacağını hüküm altına alan bir düzenlemeyi de içermektedir. Anayasa m.26 uyarınca siyasi partilerin kurulması için öngörülen şartlar dernekler, siyasi birlikler, meslek birlikleri, devlet tarafından tanınmış azınlıkların dinî birlikleri, İslamî birlikler için de geçerlidir.

İran’da siyasi partilerle ilgili temel kanun 1981’de İslamî Şura Meclisi tarafından kabul edilen ve Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından onaylanan İran Siyasi Partiler Kanunu’dur.²²⁹ İran Siyasi Partiler Kanunu, yalnız siyasi partiler ile ilgili değil dernekler, ticaret birlikleri, topluluklar, İslamî birlikler, dinî azınlık birlikleri hakkında da hükümler içermektedir. Bu bakımdan kanun klasik anlamdaki siyasi partiler kanunlarından ayrılmaktadır.

İran Siyasi Partiler Kanunu²³⁰ m.1’e göre “siyasi parti... bildirisi ile tüzüğü olan, bir şekilde devlet yönetimi ve İran İslam Cumhuriyeti’nin genel politikası ile ilişkili belirli bir ideolojiye veya siyasi düşünceye bağlı bireyler topluluğu tarafından kurulmuş organizasyon” olarak tanımlanmıştır. Fakat Siyasi

²²⁹ Mohammad Hassan Khani, “Political Parties in the Islamic Republic of Iran: A Short Review”, **Iran Spectrum**, http://www.iranreview.org/content/Iran_Spectrum/Political-Parties-in-the-Islamic-Republic-of-Iran-A-Short-Review.htm (Erişim Tarihi:19.06.2017)

²³⁰ Parties Law and Its Relevant Executive Regulations, http://www.parstimes.com/law/parties_law.html (Erişim Tarihi:05.02.2019)

Partiler Kanunu m.1, bildirisi ile tüzüğü olan ve belirli bir ideolojiye veya siyasi düşünceye bağlılığı olan bireyler topluluğu tarafından kurulmuş olma şartını sağlayan dernekleri, birlikleri, toplulukları ‘ve benzerlerini’ de siyasi parti olarak kabul etmiştir. Bu kanunun ayırt edici vasfı, yalnız siyasi partileri değil siyasi amaç taşıyan sivil toplum örgütlerini, siyasi dernek ve siyasi organizasyonları aynı hükümde toplamış olmasıdır. Sayılan tüm bu yapılar Siyasi Partiler Kanunu’nda grup olarak tanımlanmış ve aynı hükümlere tabi kılınmıştır. Bu bakımdan İran’da siyasi partiler ile dernekler arasında herhangi bir statü farkı olmadığı söylenebilir. Bu aslında siyasi parti kavramının İran’ın siyasi sisteminde çok fazla bir değerinin olmadığını göstermektedir. Demokratik yönetimlerde halkın siyasal yönetime katılımının en önemli aracı olan siyasi parti kavramının tanımı yapılırken kullanılan ‘ve benzerleri’ ifadesi İran siyasi sisteminin kurucularının demokrasi kavramına bakış açıları konusunda bir ipucu vermektedir. İran Siyasi Partiler Kanunu m.1 uyarınca bir organizasyonun siyasi parti vasfını kazanması için gerekli olan üç şartı şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a. Organizasyon bildirisinin ve tüzüğünün olması
- b. Kurucuların belirli bir ideolojiye veya siyasi düşünceye bağlılığı
- c. Bu ideolojilerin veya siyasi düşüncelerin bir şekilde devlet yönetimi ve İran İslam Cumhuriyeti’nin genel politikası ile ilişkili olması

Organizasyon bildirisinin 1982 tarihinde Bakanlar Kurulu tarafından onaylanan Siyasi Partiler Kanunu’na ilişkin Yürütme Tüzüğü’nün²³¹ 3. maddesine ait 2. not gereği şu unsurları içermesi gerekmektedir:

- A. İdealler; resmi dinlere, kültürel, ekonomik, siyasi, sosyal, askeri, idari, adli sorunlara karşı tutum ve yasama sistemine yaklaşım şekli
- B. Grubun oluşum amacı
- C. Amaçlara erişmek için seçilmiş politikalar

Organizasyon tüzüğünün Siyasi Partiler Kanunu’na ilişkin Yürütme Tüzüğü’nün 3. maddesine ait 3. not gereği şu unsurları içermesi gerekmektedir:

²³¹ Parties Law and Its Relevant Executive Regulations, http://www.parstimes.com/law/parties_law.html (Erişim Tarihi:05.02.2019)

- A. Organizasyon türü
- B. Organizasyonun ana kısımları veya organları, bu organların görevlerine dair açıklamalar, yerine getirdikleri faaliyetlerin türü, her organın yetki sınırı ve sorumluluğu
- C. Bildirinin ve tüzüğün onay, değişiklik ve düzeltme usulü
- D. Yönetim düzenleme ve talimatlarının onay usulü
- E. Yönetim kurulu ve yöneticiyi belirleme yöntemi
- F. Finansal kaynaklar
- G. Üyelik koşulları
- H. Fesih usulü

Yukarıda belirtilen şartları sağlayan başında siyasi partilerin olduğu organizasyonların kuruluşu için Siyasi Partiler Kanunu m.8 uyarınca İçişleri Bakanlığı'nın bu partilere ruhsat vermesi ve yine Siyasi Partiler Kanunu hükümlerine göre siyasi partileri kayıt altına alması gerekmektedir. Siyasi Partiler Kanunu m.9 gereği İçişleri Bakanlığı siyasi partilerin ruhsat alma gerekliliklerini taşıyıp taşımadıklarını belirlemek için, Siyasi Partiler Kanunu m.10'da kuruluş yapısı açıklandığından ötürü, Onuncu Madde Komisyonu olarak anılan komisyonu görevlendirilir. Komisyonun olumlu görüşü üzerine İçişleri Bakanı siyasi partiye verilecek ruhsatı imzalar. Ruhsatı alan siyasi parti faaliyette bulunmaya başlayabilir.

Aralarında siyasi partilerin de olduğu grupların faaliyetlerine devam edebilmeleri için Siyasi Partiler Kanunu m.6'nın atfı ile m.16'da sayma yolu ile belirtilmiş olan hükümleri ihlal etmemeleri gerekmektedir. İran Siyasi Partiler Kanunu m.16, siyasi parti kanunu kapsamındaki grupların yayınlarında, toplantılarında ve etkinliklerinde kaçınmaları gereken faaliyetleri sıralamıştır:

A. Ülkenin bağımsızlığını tehlikeye atacak eylemler.

B. Yabancı devletlerin elçilikleri, temsilcileri, devlet kurumları ve siyasi partileri ile herhangi bir düzeyde ve İran İslam Cumhuriyeti'nin özgürlüğüne, bağımsızlığına, ulusal birliğine ve çıkarlarına zarar verecek bir şekilde herhangi bir temas, bilgi alışverişi, gizli anlaşma ve komplo.

- C. Yabancılardan herhangi bir mali ve maddi yardım almak.
- D. Başkalarının yasal özgürlüklerini ihlal etmek.
- E. Suçlamalar, iftiralar ve söylentiler yaymak.
- F. Ulusal birliğe zarar vermek ve ülkenin parçalanmasına yol açacak eylemlerde bulunmak.
- G. İran toplumunda var olan kültürel, dinî ve ırkî farklılıkları manipüle etmek suretiyle ulusun farklı açılardan bölünmesini desteklemek.
- H. İslamî ilkelere ve İslam Cumhuriyeti'nin temellerine zarar vermek.
- I. İslam karşıtı propaganda yapmak, sapkın kitap ve yayınları yaymak.
- J. Yasadışı silah ve mühimmatın saklanması, tutulması ve taşınması.

İran Siyasi Partiler Kanunu m.16 H ve I fıkralarından görülebileceği üzere, İran'da İslamî ilkelere ve İslam dinine muhalif bir siyasi parti veya grubun varlık gösterebilmesi yasal olarak engellenmiştir. Bu ilkelere aykırılık halinde ilgili siyasi partiye İran Siyasi Partiler Kanunu m.17 uyarınca dört aşamalı bir yaptırım uygulanır:

1. Yazılı ikaz
2. Uyarı
3. Faaliyet izninin askıya alınması
4. Mahkemelerden fesih talebinde bulunma

İran Siyasi Partiler Kanunu İçişleri Bakanı'nın kanunun uygulanması için Meclis baskısına maruz kaldığı 1988 yılına kadar fiilen uygulanmamıştır.²³² Uygulamada yasal gereklilikleri karşılamayan siyasi partilerin siyasi faaliyette bulunmalarına izin verilmesi, bazı hükümet yetkililerinin ruhsatın siyasi partinin varlığı için kurucu şart olmadığına dair yorumları siyasi partilerin ne zaman kurulduğuna dair tartışmalarda belirsizliği arttırmıştır.²³³

İran'da İslamî Şura Meclisi Seçimleri Kanunu²³⁴ m.2 gereği seçimler sonucu 285 milletvekili seçilirken, Meclis'in beş üyesi azınlıklara tanınmış ayrıcalık gereği seçime tabi değildir. İslamî Şura Meclisi Seçimleri Kanunu m.7 seçimlerin genel oy, doğrudan oy ve gizli oy ilkeleri çerçevesinde gerçekleştirileceğini ortaya koyar. Seçilme hakkı ise seçme hakkından farklı olarak aralarında adayın Velâyet-i Fakih doktrinine bağlılığını belirtmesi gibi şartların da olduğu İslamî Şura Meclisi Seçimleri Kanunu m.7'de belirtilen birtakım şarta bağlanmıştır. Siyasi partiler açısından İslamî Şura Meclisi Seçimleri Kanunu'nun önemi, İslamî Şura Meclisi Seçimleri Kanunu'nun seçimlere katılımı yalnızca bireysel adaylarla sınırlaması ve bu yönde hükümler ortaya koyması nedeniyle adayların bir siyasi parti teşkilatı içinde seçimlere katılımının mümkün olmamasıdır. Adaylar bağımsız olarak seçimlere katılmak zorundadır. Aynı mantık doğrultusunda İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Seçimleri Kanunu²³⁵ m.58 uyarınca Cumhurbaşkanlığı seçimleri adaylarının adaylıkları Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından birey bazlı değerlendirilir ve kanunda siyasi partilerin Cumhurbaşkanlığı'na aday göstermeleri gibi bir usul öngörülmez.

İran'da siyasi partilerin seçimlere doğrudan katılamamaları, partilerin kendilerini ifade eden bloklar oluşturmalarını ve seçimlerde bu blokların adaylarına destek vermelerine neden olmuştur. Seçimlere siyasi parti olarak katılamayan siyasi partiler, aynı adayı destekledikleri diğer siyasi partiler, dernekler, meslek birlikleri

²³² D.J. Sagar (Ed.), **Political Parties Of The World**, John Harper Publishing, London, 2009, s.286

²³³ Sagar (Ed.), **Political Parties Of The World**, s.286

²³⁴ The Electoral Law For Parliamentary Elections, <http://irandataportal.syr.edu/the-electoral-law-for-parliamentary-elections> (Erişim Tarihi:06.02.2019)

²³⁵ Presidential Electoral Law of the Islamic Republic of Iran, http://irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/presidential_electoral_law.pdf (Erişim Tarihi:06.02.2019)

gibi gruplar ile güç birliği yaparak siyasi bloklar oluşturmaktadır.²³⁶ İran’da siyasi gruplaşmalar muhafazakârlar, reformistler, bağımsızlar ve ılımlılar (itidal yanlıları) olmak üzere başlıca dört blok etrafında meydana gelir.²³⁷ Bu blokları oluşturan partilerin muhafazakar karakterli, gelenekçi sağ partiler ile siyasi özgürlüklerin arttırılması ve modernizm yanlısı sol partiler şeklinde sınıflandırılabilceği öne sürülmüştür.²³⁸ Bu ayrım temelinde muhafazakâr bloğun daha çok gelenekçi sağ partilerden, reformist bloğun genelde sosyal ve siyasi alanda özgürlüklerin arttırılmasını hedefleyen sol partilerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Devleti güç duruma düşürmeden ölçülü bir özgürlük talebinde bulunma ise ılımlıların ayırıcı vasfıdır.²³⁹ İran’ın mevcut Cumhurbaşkanı Hasan Ruhani’nin bu bloklar içinden reformist kanada yakın bir ılımlı olduğu ifade edilmiştir.²⁴⁰

İran’da siyasi parti sisteminin gelişmemesinin sebepleri arasında seçim kanunlarının siyasi partilerin seçimlere örgütlü olarak katılmasını yasaklamasının yanında; İranlılarda yaygın olarak var olan bireysel davranışın toplulukla hareket etmeye nazaran daha verimli sonuçlar verdiği inancı, siyasi partilerin geçmişte başarısız olduğu ve dış güçlerle ilişkili olduğu iddiaları, İran zihniyetinde parti yanlısı politikaların ulusal birliğe zarar verecek ve ulusal gücü azaltacak unsurlar olarak kodlanması, siyasi partilerin organize olmuş taban örgütlenmelerinden yoksun oluşları, finansal açıdan partilerin yaşadığı sıkıntılar da sayılmıştır.²⁴¹

²³⁶ Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, “İran’ın Siyasi Görünümü”, <http://www.mfa.gov.tr/iran-siyasi-gorunumu.tr.mfa> (Erişim tarihi: 13.05.2017)

²³⁷ “İran’da Partiler Birliği Merkezi Açıldı”, <https://www.haberler.com/iran-da-partiler-birligi-merkezi-acildi-8738517-haberi/> (Erişim Tarihi:19.06.2017)

²³⁸ Hossein Asayesh, Adlina Ab. Halim vd., “Political Party in Islamic Republic of Iran: A Review”, **Journal of Politics and Law**, C.4(1), Mart 2011, s.229

²³⁹ Ayşe Karabat, “İran’da Çifte Seçim”, **Aljazeera Türk**, 2016, <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/iranda-cifte-secim> (Erişim Tarihi:13.05.2017)

²⁴⁰ Serhan Afacan, “İran’da Seçim Hesapları”, **İran Araştırmaları Merkezi (İRAM)**, 2017, <https://www.iramcenter.org/iranda-secim-hesapları/> (Erişim Tarihi:06.02.2019)

²⁴¹ Mohammad Hassan Khani, “Political Parties in the Islamic Republic of Iran: A Short Review”, **Iran Spectrum**, http://www.iranreview.org/content/Iran_Spectrum/Political-Parties-in-the-Islamic-Republic-of-Iran-A-Short-Review.htm (Erişim Tarihi:19.06.2017)

3.2. MALEZYA FEDERASYONU

Güneydoğu Asya’da bulunan ve topraklarının büyük bölümü Malay yarımadası veya çeşitli adalar üzerinde yer alan Malezya on üç federe devlet ve üç federal bölgeden oluşan bir federasyondur.²⁴² Malezya, İslam dini ile 13. yüzyılda bölgeye gelen Hint ve Arap tüccarlar vasıtasıyla tanışmış, yerel hükümdarların İslam’ı benimsemesi ile Müslüman tüccarların bölgeye olan ilgisi artmış ve 17. yüzyıla kadar bölge hem İslam dininin yayılması açısından hem de ekonomik açıdan oldukça canlı bir dönem yaşamıştır.²⁴³ İslam’ın yayılması ile beraber önceleri bölgesel aidiyeti belirtmek için kullanılan Malay tanımı, İslam’ı benimseyen ve hangi ırktan olursa olsun Malayca konuşan herkesi içeren bir kavrama dönüşmüştür ki bu durum Malay kelimesinin bir üst kimlik olarak kullanımının da kökenini oluşturmaktadır.²⁴⁴

Portekizlilerin 16. yüzyılın başlarında bugün Malezya olarak bilinen topraklar içinde o dönem en değerli ticaret şehri olan Malakka’yı işgali ile başlayan sömürge dönemi sırasıyla Hollandalılar ve İngilizlerin bölgeyi sömürüsü ile devam etti.²⁴⁵ İngiliz idaresi sırasında ülkeye çeşitli sektörlerde çalıştırılmak için çok sayıda Hint ve Çinli işçi getirilerek Malezya’nın bugünkü çok uluslu demografik yapısının temeli atıldı.²⁴⁶ İkinci Dünya Savaşı sırasında Japonya’nın işgali altında kalan Malezya topraklarındaki yerel sultanlar ve yerli halk, savaş sonrasında İngilizlerin Malay Birliği Planı kapsamında Malay bölgelerinin özerkliğini azaltacak ve Malaylar ile Malay olmayanları eşitleyecek güçlü bir merkezî devlet önerisine şiddetle karşı çıktı, neticede 1946’da Birleşik Malay Millî Organizasyonu (UMNO) kuruldu.²⁴⁷ Birleşik Malay Millî Organizasyonu, İngilizler ile yaptıkları görüşmeler sonucu yerel sultanların konumunun ve Malayların ayrıcalıklarının korunması şartlarıyla

²⁴² Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.842

²⁴³ Zakaria Bin Ahmad, Ooi Jin Bee vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-advent-of-Islam> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

²⁴⁴ Zakaria Bin Ahmad, Ooi Jin Bee vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-advent-of-Islam> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

²⁴⁵ Zakaria Bin Ahmad, Ooi Jin Bee vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-advent-of-Islam> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

²⁴⁶ Craig A. Lockard, Thomas R. Leinbach vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-impact-of-British-rule> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

²⁴⁷ Craig A. Lockard, Thomas R. Leinbach vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-impact-of-British-rule> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

bölgelerin tek bir devlet çatısı altında birleştirilmesini kabul ettiler, böylece Malaya Federasyonu 1948’de kuruldu.²⁴⁸ Malaya Federasyonu’nda 1955’te yapılacak seçimler için Birleşik Malay Millî Organizasyonu (UMNO), Malay Çinli Cemiyeti (MCA) ve Malay Hintli Kongresi’nin (MIC) bir araya gelerek oluşturduğu İttifak Partisi seçimi ezici bir çoğunlukla kazanınca, İngilizlerden bağımsızlığını talep etti.²⁴⁹ Bağımsızlık konusunda anlaşma sağlanınca 1957’de Malezya Federasyonu bağımsızlığına kavuştu ve kısa sürede yeni bölgelerin de Federasyon’a katılımıyla sınırları genişledi.²⁵⁰ İttifak Partisi, Malezya Federasyonu’nun bağımsızlığından sonra Ulusal Cephe (Barisan Nasional, BN) adını aldı.²⁵¹

Tarihini kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız Malezya Federasyonu, bağımsızlığını kazandığı 1957 yılında ilk anayasası olan Malezya Federal Anayasası’nı²⁵² kabul etti. Malezya Federal Anayasası m.32 uyarınca Federasyon’un devlet başkanı Malaycada Yang di-Pertuan Agong olarak adlandırılan Kral’dır. Kral, alışılmış monarşilerden farklı olarak Anayasa m.32/3 gereği Yöneticiler Konseyi (Majlis Raja-Raja) tarafından beş seneliğine seçilir. Yöneticiler Konseyi Anayasa m.38’de görev ve yetkileri düzenlenmiş, Malezya Federasyonu’nu oluşturan on üç federe devletten dokuz federe devletin başındaki monarklardan teşekkül eden konseydir. Malezya Federal Anayasası m.3/3’te sayılan dört federe devlet ise bağımsızlık döneminden önce başlarında yerel bir hükümdar bulunmayan devletler oldukları için²⁵³ Yöneticiler Konseyi’nde temsil edilmezler. Gerek anayasa yapımı sırasında gerek hukuk sistemini düzenlerken İngiltere’nin yasal sisteminden esinlenen Malezya’da her ne kadar Anayasa m.39’da yürütme erkinin başının Kral (Yang di-Pertuan Agong) olduğu öngörülmüşse de Kral’ın konumu İngiltere’de Kraliçe’nin konumuna benzer şekilde semboliktir. Anayasa m.43 gereği Kral, Temsilciler Meclisi’ndeki çoğunluğu temsil eden Başbakan’ı (Perdana Menteri) ve

²⁴⁸ Craig A. Lockard, Thomas R. Leinbach vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-impact-of-British-rule> (Erişim tarihi: 07.02.2019)

²⁴⁹ Craig A. Lockard, Thomas R. Leinbach vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-impact-of-British-rule> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

²⁵⁰ Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.842

²⁵¹ Craig A. Lockard, Thomas R. Leinbach vd., “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-impact-of-British-rule> (Erişim tarihi: 06.02.2019)

²⁵² Federal Constitution, [http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20\(BI%20text\).pdf](http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20(BI%20text).pdf) (Erişim tarihi: 14.05.2017)

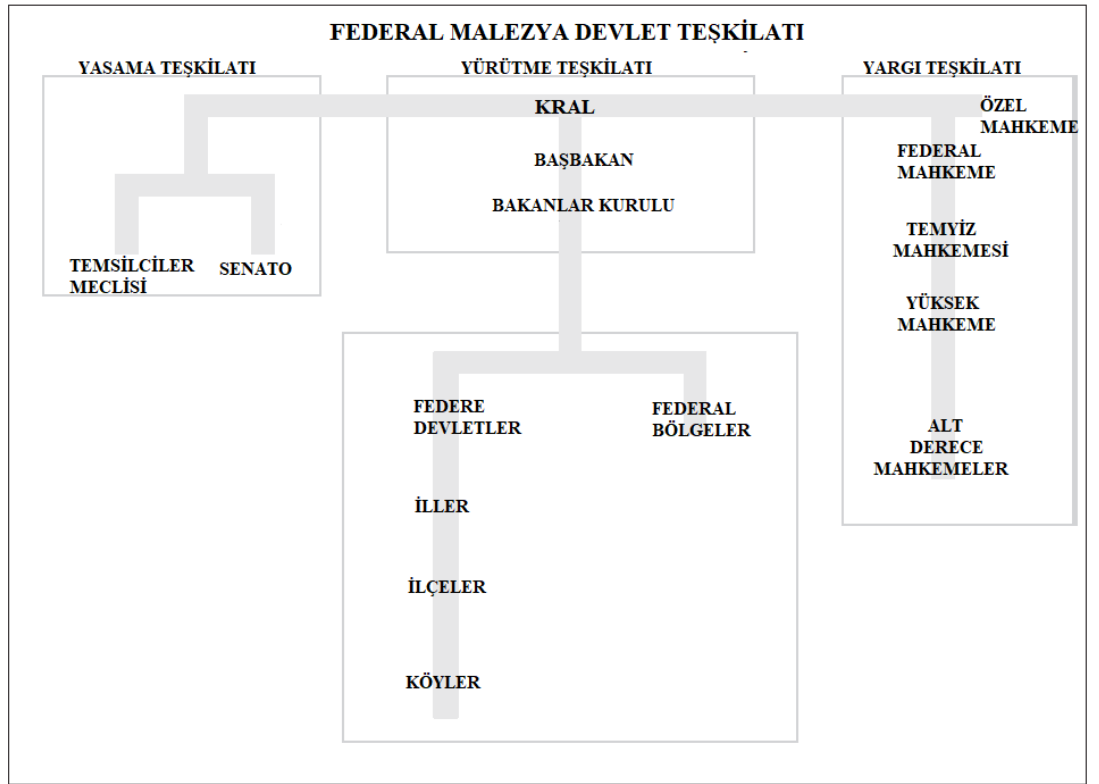
²⁵³ T.C. Kuala Lumpur Büyükelçiliği Ticaret Müşavirliği, **Malezya Yıllık Raporu**, Nisan 2018, s.6

Bakanlar Kurulu'nu (Jemaah Menteri) yürütme fonksiyonunu yerine getirmede yardımcıları olarak atamak zorundadır. Bu bakımdan yürütme gücünün asıl sahibi halkın seçimi ile belirlenen Temsilciler Meclisi'ndeki çoğunluğun temsilcisi olan Başbakan ve Başbakan'ın seçtiği bakanlardan oluşan Bakanlar Kurulu'dur. Malezya Federal Anayasası m.80 ve m.81 yürütmenin federal ve federe devletler arasında nasıl paylaşılacağı düzenlemektedir.

Malezya Federal Anayasası m.44 uyarınca yasama organı iki kanatlı Parlamento'dur. Parlamentonun bileşenleri Dewan Rakyat olarak adlandırılan Temsilciler Meclisi ve Dewan Negara olarak adlandırılan Senato'dur. Anayasa m.46 uyarınca 222 sandalyeli Temsilciler Meclisi üyeleri halk tarafından özgür seçimler ile belirlenir. Senato üyelerinin belirlenmesinde ise Anayasa m.45/1 gereği her federe devletten iki üye olmak üzere toplamda 26 üye halk tarafından seçimle belirlenirken, geriye kalan 44 üye Kral tarafından atanmaktadır. Parlamento'nun yasa yapabilmesi için Malezya Federal Anayasası m.66 gereği yasanın hem Temsilciler Meclisi hem de Senato tarafından kabul edilmesi ve Kral tarafından onaylanması gerekmektedir. Federal devlet ile federe devletlerin yasama organları arasında yetki paylaşımının nasıl yapılacağı ise Malezya Federal Anayasası m.73 ila m.79 arasında düzenlenmiştir.

Federal düzeyde yargı organı Malezya Federal Anayasası m.121/1 uyarınca iki Yüksek Mahkeme, m.121/1B uyarınca Temyiz Mahkemesi, m.121/2 uyarınca Federal Mahkeme ve m.182 uyarınca Özel Mahkeme'den oluşmaktadır. Malezya Federal Anayasası m.121/1A uyarınca Şeriat Mahkemeleri'nin kararları Yüksek Mahkemelerin denetimine tabi değildir. Ayrıca yargı organının federe devletlerde ilk derece mahkemeleri ve Şeriat Mahkemeleri şeklinde teşkilatlanmaları mevcuttur. Şekil 2,²⁵⁴ Malezya'nın Federal Anayasal Monarşi olarak adlandırabileceğimiz yönetim sistemini özetlemektedir.

²⁵⁴ İlgili şeklin hazırlanılmasında Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.843'teki grafikten yararlanılmıştır.



Şekil 2. Federal Malezya Devlet Teşkilatı

Malezya’da siyasi partiler hukuku bakımından en üst düzey düzenleme tüm vatandaşlara dernek kurma özgürlüğü tanıyan Malezya Federal Anayasası m.10/1.c bendidir. Anayasanın sistematığı bakımından temel özgürlükler arasında sayılan dernek kurma özgürlüğünün, ancak Malezya Federal Anayasası m.10/2.c bendinde sayılan Federasyon’un veya bir parçasının güvenliği, kamu düzeni ve genel ahlak gerekçesiyle sınırlanabileceği belirtilmiştir. Malezya Federal Anayasası’nda doğrudan siyasi partilere ilişkin bir düzenleme yapılmadığından, siyasi parti kurma özgürlüğü, dernek kurma özgürlüğü kapsamında değerlendirilmiştir.

Malezya Federal Anayasası m.10/1.c bendinden sonra ülkede siyasi partiler açısından en önemli düzenleme 1966 tarihli Topluluklar Kanunu’dur.²⁵⁵ Bu Kanunun Tanımlar başlıklı 2. maddesinde siyasi partinin tanımı yapılmıştır. Uzun ve karışık olan bu maddeye göre siyasi parti, “Amacı veya kuralı topluluk açısından temel amaç veya kural olarak görülsün ya da görülmesin Temsilciler Meclisi, Senato

²⁵⁵ Societies Act 1966, <https://www.mercy.org.my/wp-content/uploads/2015/05/Societies-Act-1966.pdf> (Erişim Tarihi: 20.06.2017)

veya federe devlet seçimlerine gösterdiği adaylarla katılmayı, Senato seçimlerinde aday olarak önerdiği veya desteklediği kişinin seçilmesini amaçlayan ve bu konuda düzenlemeler yapmış topluluk; hiçbir şekilde amaç ve kural olarak belirlemese de Temsilciler Meclisi, Senato veya federe devlet seçimlerine gösterdiği adaylarla katılmak, Senato seçimlerinde aday olarak önerdiği veya desteklediği kişinin seçilmesini sağlamak için faaliyetlerde bulunan topluluk” olarak tanımlanmıştır. Topluluklar Kanunu m.2’de topluluk, “Yedi veya daha fazla kişiden oluşan geçici veya kalıcı, amacı ve yapısı ne olursa olsun belirtilmiş istisnalar dışındaki her türlü kulüp, ortaklık, dernek” olarak tanımlanmıştır. Bu iki tanıma beraber değerlendirecek olursak Topluluklar Kanunu uyarınca bir siyasi partinin unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. En az yedi kişiden oluşmak
- b. Amaçları arasında asli veya tali unsur olarak aday çıkararak katılımın mümkün olduğu seçimlerde aday çıkararak katılmak, Senato’nun atama ile gelen üyelerinin seçimi gibi aday çıkararak katılımın mümkün olmadığı seçimlerde ise desteklediği adayın seçilmesini sağlamak olan bir organizasyonun kurucu metinlerinde bu hedefleri hüküm altına alması
- c. Amaçları arasında aday çıkararak katılımın mümkün olduğu seçimlerde aday çıkararak katılmak, Senato’nun atama ile gelen üyelerinin seçimi gibi aday çıkararak katılımın mümkün olmadığı seçimlerde ise desteklediği adayın seçilmesini sağlamak herhangi bir şekilde belirtilmemesine rağmen organizasyonun bu amaçları gerçekleştirmek için çalışması
- d. Organizasyonun yasalar çerçevesinde kurulmuş şirket, dernek, ticaret birliği, kooperatif, okul, okul-aile birliği gibi yapılardan olmaması

Topluluklar Kanunu’nun siyasi partileri kısaca siyasi amaç taşıyan dernekler olarak tanımlaması ve Topluluklar Kanunu’nun genel sistematığı göz önüne alındığında siyasi partilerin, derneklerle aynı statüde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Topluluklar Kanunu m.6 gereği siyasi partilerin de dernekler gibi sicil kaydı yaptırmaları gerekmektedir. Topluluklar Kanunu m.18A yalnızca siyasi partilere uygulanacak hükümleri belirttiğinden bu hükümler dışındaki tüm Topluluklar Kanunu hükümleri hem dernekler hem de siyasi partiler bakımından

geçerlidir. Bu hükümler içerisinde siyasi parti kapatma sebepleri ile ilgili ayrıca bir hüküm ve usul öngörülmemiş olması, Malezya’da siyasi partilerin feshi ve kapatılmaları konusunda da derneklerin tabi olduğu hukukun uygulanacağını göstermektedir. Hangi toplulukların yasadışı olacağı ve bu durumda ne tür yaptırımlara tabi olacakları da Topluluklar Kanunu m.41 ilâ 54 arasında düzenlenmiştir. Bu hükümlerde de siyasi partilere özgü bir düzenleme mevcut değildir.

Malezya’da çok partili demokratik partili demokratik sistemin gelişiminin önünde herhangi bir engel yoktur. Buna rağmen partiler seçimlere tek başlarına katılmak yerine farklı partiler ile güç birliğine giderek partiler koalisyonu olarak adlandırabileceğimiz ittifaklar meydana getirmeyi tercih etmektedirler. Bu bağlamda Malezya’da başlıca iki büyük siyasi organizasyon bulunmaktadır: Ulusal Cephe (Barisan Nasional, BN) ve Umut İttifakı (Pakatan Harapan).²⁵⁶ Her iki organizasyon da birçok partinin bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Bu açıdan ülkede ikili bir partiler koalisyonu söz konusudur. Bu durum Malezya demokrasisinin ayırt edici vasıfları arasında değerlendirilmiştir.²⁵⁷

Malezya Federasyonu’nun kurulmasında önemli katkısı olan ve başlıca bileşenlerini Birleşik Malay Millî Organizasyonu (UMNO), Malay Çinli Cemiyeti (MCA) ve Malay Hintli Kongresi’nin (MIC) oluşturduğu İttifak Partisi 1973’te Ulusal Cephe’ye dönüşmüş ve bileşen parti sayısını on üçe çıkarmış, kurulduğu günden 2008 seçimlerine kadar girdiği her seçimde Temsilciler Meclisi’nde üçte ikilik çoğunluğu elinde tutmuştur.²⁵⁸ Ayrıca ülke açısından büyük bir değişimin habercisi olan 2008 seçimlerinde Ulusal Cephe, ilk kez 13 federe devlet yönetiminin beşinin kontrolünü muhalefete devretmek zorunda kalmıştır.²⁵⁹ 2008 seçimleriyle başlayan değişim rüzgârı 2018 seçimlerinde hedefine ulaşmış, Umut

²⁵⁶ Nadia Chevroulet, “Malaysia’s Political Parties”, **Asia News Network**, 2018, <https://asianews.network/2018/02/27/malaysias-political-parties/> (Erişim Tarihi: 08.02.2019)

²⁵⁷ Ali Fuat Gökçe, “Federal Parliamentary Democracy With A Constitutional Monarchy: Malaysia”, **The Journal Of Academic Social Science Studies**, C.6, Sayı:5, 2013, s.344

²⁵⁸ Sagar (Ed.), **Political Parties Of The World**, s.375

²⁵⁹ Sagar (Ed.), **Political Parties Of The World**, s.375

İttifakı, Temsilciler Meclisi'nde çoğunluğu elde ederek Ulusal Cephe'nin ülkenin kurulduğu günden beri süregelen egemenliğini sona erdirmiştir.²⁶⁰

Ulusal Cephe koalisyonunun nasıl olup da altmış yıl kadar yönetimi elinde tuttuğunu anlamanın ön şartı bumiputra kelimesini anlamaktır. “Ülkenin asıl sahipleri”, “toprağın çocuğu”²⁶¹ anlamlarına gelen bumiputra, başını Malay Müslümanlarının çektiği ve Malezya'nın yerli topluluklarının haklarını koruma iddiasındaki Birleşik Malay Millî Organizasyonu'nun varlığını temellendirdiği kavramdır.²⁶² Kavram Malezya'da oldukça iç içe geçmiş olan din ve etnik kökenin bir bileşimi olan Malay-Müslümanlığını yansıtmaktadır.²⁶³ Malezya'da Müslümanlık ve Malaylık arasındaki ilişki öylesine kuvvetlidir ki Müslümanlığı seçerek din değiştiren insanlar ‘Malay oldum.’ demektedirler.²⁶⁴ Fakat bu durum son yıllarda değişmeye başlamış, ülkede bireyler önceleri kendilerini etnik kökenleri üzerinden tanımlarken artık dinleri üzerinden tanımlaya başlamıştır.²⁶⁵ Ayrıca ülkenin asıl sahipleri olarak anılmanın doğal sonucu olarak ülkenin asıl sahipleri olmayan vatandaşlara göre daha ayrıcalıklı bir konumda olan ve onlardan daha fazla hakka sahip olan bumiputralara karşı muhalefet güç kazanmıştır. Anayasası gereği İslam Devleti olan Malezya'da ülkeyi uzun süreden beri bir arada tutan Malay milliyetçiliği güç kaybedince aralarında İslamcı ideolojiye sahip Malezya İslam Partisi'nin (The Partai Islam Se Malaysia, PAS) de olduğu Umut İttifakı gücünü arttırmıştır.²⁶⁶ Neticede de 2018 seçimlerinde ülkede iktidar el değiştirmiştir.

İslamcı bir siyasi parti olan Malezya İslam Partisi'nin, devlet dininin İslam olarak belirtildiği, Müslümanlara aile hukukuna dair meselelerde Şeriat mahkemeleri

²⁶⁰ Sebastian Dettman, “The Malaysian election results were a surprise. Here are 4 things to know”, **The Washington Post**, 15 Mayıs 2018, https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2018/05/15/the-malaysian-election-results-were-a-surprise-here-are-4-things-to-know/?noredirect=on&utm_term=.38404ead6f24 (Erişim Tarihi: 08.02.2019)

²⁶¹ Ahmet Davutoğlu, “Malezya Modeli Üzerine-2”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 27 Ağustos 1996

²⁶² Mehmet Özay, “Malezya'da genel seçimler öncesinde İktidar-Muhalefet ve İslamcı Parti”, **Dünya Bülteni**, 30 Nisan 2017, <http://www.dunyabulteni.net/haber-analiz/399237/malezyada-genel-secimler-onesinde-iktidar-muhalefet-ve-islamci-parti>, (Erişim Tarihi: 20.06.2017)

²⁶³ Joseph Chinyong Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, Oxford University Press, New York, 2009, s.xi

²⁶⁴ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.xi

²⁶⁵ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.xi

²⁶⁶ Mehmet Özay, “Malezya'da genel seçimler öncesinde İktidar-Muhalefet ve İslamcı Parti”, **Dünya Bülteni**, 30 Nisan 2017, <http://www.dunyabulteni.net/haber-analiz/399237/malezyada-genel-secimler-onesinde-iktidar-muhalefet-ve-islamci-parti>, (Erişim Tarihi: 20.06.2017)

hükümlerinin uygulandığı bir ülkede muhalefet kanadında yer alması eşine az rastlanır bir durum oluşturmaktadır. Bu bağlamda eski Malezya Başbakanı Tunku Abdul Rahman'ın ülkenin bağımsızlığının ertesinde yapmış olduğu ülkenin anlaşıldığı gibi bir İslam Devleti olmadığı sadece devletin dininin İslam olarak belirtildiği açıklaması örnek gösterilerek ülkede seküler bir düzeninin olduğu iddia edilmektedir.²⁶⁷ Bu iddianın güç verdiği Malezya'daki İslamcı partilerin fikri altyapısını ise yirminci yüzyılın başlarında Orta Doğu ve Kuzey Afrika'ya giden ve burada Muhammed Abduh ve Reşîd Rıza'nın reformist görüşlerini özümseydikten sonra Malezya'ya dönen din adamları, öğretmenler ve öğrenciler oluşturmaktadır.²⁶⁸ Malezya'daki İslamcı ideologlar, İslam'ı, Batılı değerlerin erozyona uğrattığı Malay-Müslümanlığı sentezini yenilemek için sosyo-politik bir güç olarak gördüler.²⁶⁹

Başlangıçta Birleşik Malay Millî Organizasyonu (UMNO) çatısında faaliyette bulunan bu İslamcı ideologlar, İslam'ın sadece görünüşte devlet dini olduğu, Kur'an ve Sünnet'in sadece özel hukukun değil kamu hukukunun da temeli olarak uygulanması gerektiği yönündeki eleştirilerinin dozunu arttırarak UMNO'dan ayrıldılar ve Malezya İslam Partisi'ni (PAS) kurdular.²⁷⁰ Malezya İslam Partisi kamusal alanın İslamî prensiplere göre düzenlemesi hedefi bakımından İslamcı ideolojiyi vurgularken, resmi dilin İngilizce olarak değiştirilmesi teklifi gibi kültürel meseleler karşısında Malay kültürüne bağlılığını öne çıkarması bakımından milliyetçi bir tavır sergilemektedir.²⁷¹ 1979'da Şii ulemanın öncülüğünde İran Devrimi gerçekleşince neredeyse tamamı Sünni olan Malezya İslam Partisi yöneticileri mezhep farklılıklarını bir kenara koyarak İran Devrimi'ni ilham kaynağı olarak gördüler.²⁷² Öyle ki Malezya İslam Partisi'nin içinde partinin Merkez Yürütme Kurulu'nun kararlarını denetleme yetkisine sahip ve başında bir Ruhani Lider'in olduğu on beş ulemadan oluşan bir Ulema Şura Meclisi kurdular.²⁷³

²⁶⁷ Joseph M. Fernando, "The Position of Islam in the Constitution of Malaysia", **Journal of Southeast Asian Studies**, C.37, No: 2, 2006, s.266

²⁶⁸ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.19

²⁶⁹ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.19

²⁷⁰ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.23-24

²⁷¹ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.25-26

²⁷² Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.34

²⁷³ Liow, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, s.36

İran Devrimi'nden sonra kısa süre içinde söylemlerini sertleştiren Malezya İslam Partisi yöneticileri; çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu UMNO liderliğindeki Ulusal Cephe'de çok sayıda gayrimüslim olduğunu, bu durumun gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurması anlamına geldiğini ifade ederek UMNO'yu ve üyelerini kâfir ilan etmeye başlamışlardır.²⁷⁴ Ne var ki bu küçük kelimenin yıkıcı etkileri devasa olmuştur. Camiler UMNO üyelerinin gittikleri ve PAS üyelerinin gittikleri diye ikiye ayrılmış, nikâhı kimin kıyacağı konusundaki anlaşmazlıklar nedeniyle bir nikâhı hem UMNO üyesi alim hem de PAS üyesi alim ayrı ayrı kıymış, mezarlıklar ayrılmış, aileler parti aidiyetlerine göre bölünmüştür.²⁷⁵ Gelgelelim Malezya İslam Partisi, ilerleyen yıllarda UMNO'yu kâfir ilan etmesine neden olan gayrimüslimlerle siyasi birliktelik küfürdür söylemini bir kenara bırakarak kendisi de gayrimüslimleri temsil eden partilerle ittifak yapmış ve bu sayede yerel düzeyde güç kazanmıştır.²⁷⁶ Bu durum UMNO'yu da İslamcı söylemi ön plana çıkaramaya itmiştir ki bu durum modern ve çoğulcu bir ülke olan Malezya'da İslamcılaşıma yarışı yaşandığı şeklinde tespit edilmiştir.²⁷⁷ Malezya İslam Partisi, İslam'ın devlet dini olarak benimsendiği bir ülkede faaliyette bulunan muhalif bir İslamcı bir parti olarak dikkate değerdir.

3.3. SUUDİ ARABİSTAN KRALLIĞI

Suudi Arabistan Krallığı'nın köklerinin Vahhabilik akımının kurucusu Muhammed bin Abdulvahhab ile Suud Hanedanı'ndan Muhammed bin Suud arasında 1744'te yapılan dinî-politik nitelikteki anlaşmaya kadar dayandığı söylenebilir.²⁷⁸ Bu anlaşma gereği Muhammed bin Abdulvahhab, Vahhabi İslam anlayışının yayılmasını desteklemesi şartıyla Muhammed bin Suud'un hükümlerine omuz verecekti. 1818'e kadar uzun sayılabilecek bir süre boyunca devam eden ve bu süreç boyunca Mekke, Medine'yi ele geçiren, Şiilerce kutsal kabul edilen Kerbela şehrine yağma akınları düzenleyen ilk Suudi devleti, Osmanlı Devleti'nin askeri müdahalesi sonucu sona erdi.²⁷⁹ Osmanlı Devleti'nin Vahhabilik

²⁷⁴ Liow, *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, s.37

²⁷⁵ Liow, *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, s.38

²⁷⁶ Liow, *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, s.79-80

²⁷⁷ Liow, *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, s.193

²⁷⁸ Campo, "Wahhabism", s.705

²⁷⁹ Campo, "Wahhabism", s.705

akımına ve bu akımın siyasi temsilcisi Muhammed bin Suud'a karşı harekete geçmekte gecikmesinin sebebi olarak devletin dışta savaşlarla, içte isyanlarla uğraşması nedeniyle merkezi otoritesinin zayıflamış olması ile konum olarak Arabistan'ın devlet merkezine uzak oluşu gösterilmiştir.²⁸⁰ İlk Suudi devletinin yıkılmasının ardından kabile konfederasyonu şeklinde ikinci bir devlet kurulmuşsa da bu devlet uzun ömürlü olmamış; sürgünde olduğu Kuveyt'ten dönen Abdülaziz bin Suud'un 1902'de Riyad'ı oldukça sınırlı bir askeri güçle ele geçirmesi, onun lider olarak benimsenmesini sağlamış ve Suudi genişleme savaşlarını yürüten Üçüncü Suudi Krallığı kurulmuştur.²⁸¹ Suudi genişleme savaşları 1932'de Suudi Arabistan Krallığı'nın resmen kurulmasıyla sona ermiştir.²⁸²

Suudi Arabistan Krallığı 1932'de resmen kurulduğunda Kral, ülkedeki güçlü geleneksel kabile yapısının karşısında merkezi otoritenin gücünü arttırmanın yollarını aradı. Suudi petrollerinin çıkarılmasıyla ülke ekonomisinin patlama yaşadığı ve bu petrol geliri sayesinde uygulanan refah politikaları ile kabilelerin merkezi yönetime olan bağlılığın arttırıldığı yıllardan önce, Abdülaziz bin Suud politik rakiplerinin ve yenilgiye uğrattığı düşmanlarının dul kadınları ve kızları ile evlenerek o kabilelerin desteğini almaya çalışıyordu.²⁸³ Öyle ki Abdülaziz bin Suud'un İslam hukukunun aynı anda en fazla dört eşliliğe izin veren hükmüne uygun davranmak için sürekli olarak boşanıp evlenmek suretiyle toplamda yirmi iki eşi ve bu eşlerinden de kırk beş çocuğu olmuştu.²⁸⁴ Kral'ın bu çabası, ülkede Kral'ın gücünün sanıldığı gibi sınırsız olmadığı; yerel kabile liderleri, ulema ve Kraliyet ailesi içindeki güçlü üyelerin Kral'ın karşısında direnç hattı oluşturabilecekleri hatta Kral Faysal örneğinde olduğu gibi Kral'ın tahttan indirilmesinin bile mümkün olduğu yorumu çerçevesinde anlamlıdır.²⁸⁵

²⁸⁰ Kevser Değirmenci, "Vehhabi İsyanının Bastırılmasında Ve Sonrasında Mekke Muhafızı Hasan Paşa'nın Faaliyetleri", **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 49, 2016, s.149

²⁸¹ Harry St. John Bridger Philby, Joshua Teitelbaum vd., "Saudi Arabia", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Saudi-Arabia/Death-of-Faysal> (Erişim tarihi: 09.02.2019)

²⁸² Campo, "Wahhabism", s.706

²⁸³ Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.1167

²⁸⁴ Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.1167

²⁸⁵ Yıldızhan Yayla, "Çağdaş İslâm Ülkeleri Anayasaları", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1991, C.3, s 188

Suudi Arabistan Krallığı'nda 1992 yılında Kral Fahd bin Abdulaziz tarafından ilan edilen Yönetimin Temel Yasası'na²⁸⁶ dek anayasal düzeyde kabul edilebilecek hukuki bir metin söz konusu değildi. Klasik anlamda bir anayasa olarak kabul edilemezse de devletin genel ilkelerinin ortaya konulması (m.1 ilâ m.4), yürütme yetkisinin kim tarafından ve ne şekilde kullanılacağını belirlenmesi (m.5 ilâ m.8), devlet ve vatandaşların karşılıklı hak ve sorumluluklarının belirlenmesi (m.23 ilâ m.43), devlet erkleri arasında üçlü bir ayrıma gidilerek her erkin işleyişinin açıklanması (m.44 ilâ m.71) Yönetimin Temel Yasası'nı anayasal kuvvete sahip bir hukuki metin konumuna yükseltmektedir.

Yönetimin Temel Yasası m.1 uyarınca Suudi Arabistan Krallığı anayasası Kur'an ve Sünnet olan bağımsız bir Arap İslam Devleti olarak tanımlanmıştır. Yönetimin Temel Yasası m.5/1 uyarınca Suudi Arabistan Krallığı'nın yönetim şekli monarşidir. Bu monarşinin meşruiyet kaynağı olarak Yönetimin Temel Yasası m.7 uyarınca Kur'an ve Sünnet gösterilmiştir. Yönetimin Temel Yasası m.5/2 gereği Kral'ın varisleri Kral'ın oğulları ve oğullarının altsoylarıdır. Veliaht Prens, Yönetimin Temel Yasası m.5/5 gereği Kral'ın ölümü halinde kendisine biat edilinceye kadar yeni kral olma görevini üstlenir. Biat kavramı Yönetimin Temel Yasası m.6'da vatandaşların rahatlık ve sıkıntı vakitlerinde Kral'a bağlı kalacaklarına dair söz vermeleri şeklinde tanımlanmıştır. Yönetim temel esaslarını Yönetimin Temel Yasası m.8'de belirtilen İslam hukuku kaynaklı adalet, şura ve eşitlik ilkeleri oluşturmaktadır.

Suudi Arabistan Krallığı devlet organları Yönetimin Temel Yasası m.44 gereği hepsinin başında Kral'ın olduğu yürütme organı, yargı organı ve düzenleme otoritesi olmak üzere üç ana organa ayrılmıştır. Yürütme organının başı olan Kral Yönetimin Temel Yasası m.56 uyarınca aynı zamanda Başbakan'dır. Kral'a bu görevinde Bakanlar Kurulu yardımcılık eder. Yönetimin Temel Yasası m.57 gereği Bakanlar Kurulu üyeleri ve Başbakan Yardımcıları, Kral aynı zamanda Başbakan olduğundan Kral yardımcıları, Kral tarafından Kraliyet Kararnamesi ile belirlenir.

²⁸⁶

The Basic Law Of Governance,
https://web.archive.org/web/20140323165604/http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx (Erişim tarihi: 14.05.2017)

Kral, Yönetimin Temel Yasası m.65 uyarınca yürütme yetkilerinden bazılarını Veliaht Prens'e devredebilmektedir.

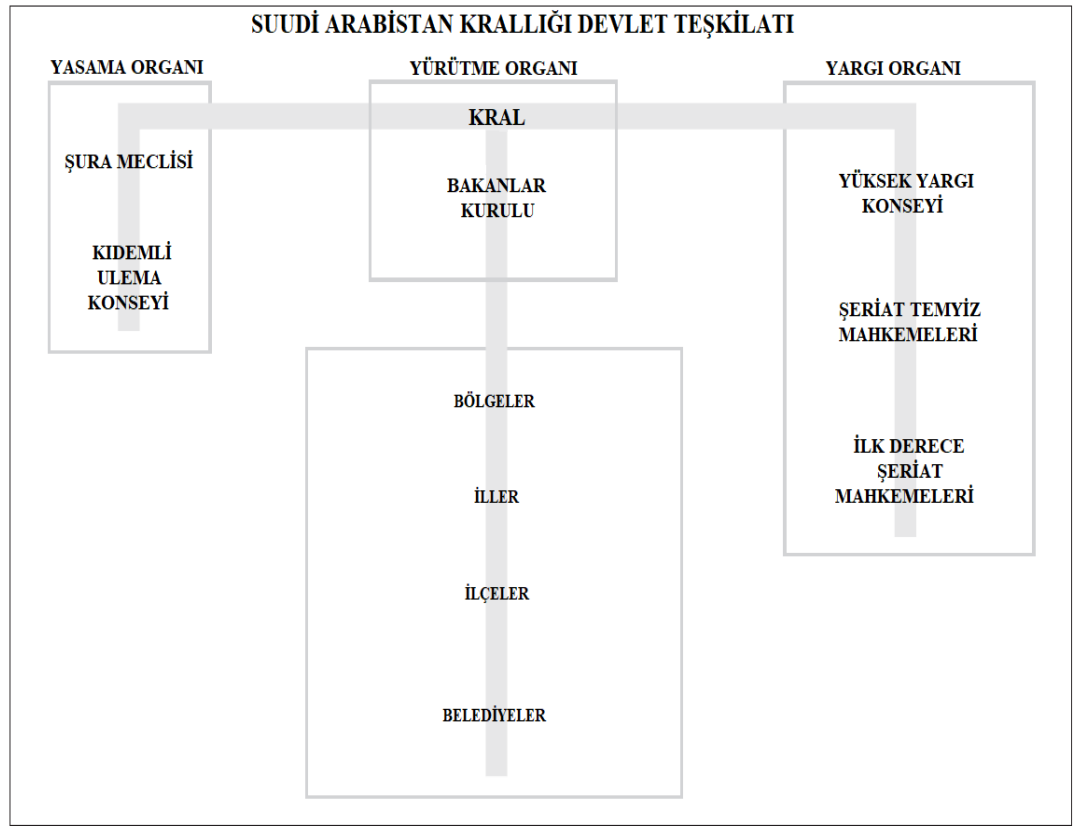
Suudi Arabistan Krallığı'nda yasama organı, Yönetimin Temel Yasası m.67 uyarınca "düzenleme otoritesi" olarak adlandırılmıştır. Bu maddeye göre Şeriat kanunlarına göre yasal düzenlemeler yapma yetkisi Yönetimin Temel Yasası m.68'de kurulması öngörülen Şura Meclisi ve Bakanlar Kurulu arasında bölüşülmüştür. Bu bakımdan hem Şura Meclisi hem de Bakanlar Kurulu yasama faaliyetlerinde bulunabilir. Ne var ki tüm yasaların Yönetimin Temel Yasası m.70 gereği Kraliyet Kararnamesi ile onaylanması gerekmektedir. Bu bakımdan yasama erkinin başındaki isim de hiç kuşkusuz Kral'dır. Yönetimin Temel Yasası m.45'te belirtilmiş Kıdemli Ulema Konseyi, aralarında Vahhabiliğin kurucusu Muhammed bin Abdulvahhab'ın torunlarının da olduğu kırka yakın Vahhabi din adamından oluşmakta ve Kral'a yasaların dine uygunluğu konusunda danışmanlık yapmaktadır.²⁸⁷ Bu durum Muhammed bin Abdulvahhab ile Muhammed bin Suud arasında 1744'te yapılan anlaşmanın Suudi Arabistan Krallığı'nda hâlâ canlı bir şekilde uygulandığını göstermektedir. Ülkenin içine düştüğü çalkantılı dönemlerde Kral vereceği kararlarda Kıdemli Ulema Konseyi'nin kendi kararıyla uyumlu fetvalarını almaya özel önem göstermektedir.²⁸⁸

Yargı organları Yönetimin Temel Yasası m.46 uyarınca İslam hukuku ile bağlılığı istisna tutularak bağımsız bir otorite olarak konumlandırılmıştır. En üst düzey yargı organı Yönetimin Temel Yasası m.52'de belirtilmiş Yüksek Yargı Konseyi'dir. Ayrıca Yönetimin Temel Yasası m.48 gereği mahkeme teşkilatlarının kurulması öngörülmüştür. Bütün bu hükümler çerçevesinde Suudi Arabistan Krallığı'nın siyasi sistemi Şekil 3'teki²⁸⁹ gibi özetlenebilir.

²⁸⁷ Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.1170

²⁸⁸ Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.1170

²⁸⁹ İlgili şeklin hazırlanılmasında Neil Schlager ve Weisblatt (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, s.1168'teki grafikten yararlanılmıştır.



Şekil 3. Suudi Arabistan Krallığı Devlet Teşkilatı

Suudi Arabistan Krallığı, meşruti bir monarşi olmadığı için halkın Kral'ın yanında yönetime katılmasına olanak sağlayan bir parlamento mevcut değildir. Şura Meclisi'nin atamalarının Kral tarafından yapılması²⁹⁰ bu meclisin bir parlamento niteliğine sahip olmadığını en açık göstergesidir. Halkın ulusal düzeyde yönetime katılması söz konusu olmadığı için, halkın yönetime katılmasının başlıca aracı olan siyasi partilerin mevcudiyeti de söz konusu değildir. Yerel düzeyde ise belediye meclisleri için ülke tarihinde 2005 ve 2011'de yalnızca erkeklerin seçme ve seçilme hakkına sahip olduğu seçimler yapılmış, 2015 belediye meclisi seçimlerinde ise kadınlara da seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır.²⁹¹ Ne var ki bu seçimlerde adaylar

²⁹⁰ Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, "Suudi Arabistan'ın Siyasi Görünümü", <http://www.mfa.gov.tr/suudi-arabistan-siyasi-gorunumu.tr.mfa> (Erişim tarihi: 14.05.2017)

²⁹¹ Md. Muddassir Quamar, "Municipal Elections in Saudi Arabia, 2015", **Contemporary Review of the Middle East**, C.3(4), 2016, s.433

herhangi bir şekilde siyasi parti içerisinde faaliyet gösterememekte, bireysel olarak aday olmakta ve seçilseler bile Kral tarafından atanmaları gerekmektedir.

Özetle, ülkede ulusal düzeyde yönetime siyasi katılım hakkı ve bu hakkı gerçekleştirmede en etkili araç olan siyasi partiler bulunmadığından siyasi parti düzenlemelerinin de söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Siyasi partilerin dernek olarak faaliyette bulunmaları veya bağımsız gösteri ve yürüyüş düzenlemeleri ihtimali de Suudi Arabistan’da dernek kurma, toplantı ve gösteri yapma özgürlüğü bulunmadığından söz konusu değildir.²⁹² 2005 yerel seçimlerinde Müslüman Kardeşler Hareketi’ne yakın İslamcı adaylar ile Şii adayların seçilmesi sonucu²⁹³ rejimin geleceği konusunda endişe yaşayan Suudi Arabistan’ın 2014’te Müslüman Kardeşler Hareketi’ni ve Hizbullah’ı terörist örgütler listesine alması²⁹⁴ İslamcı ideolojiyi benimsemiş bir devlette İslamcı siyasi partilerin varlığına yaklaşımı göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Bu bağlamda siyasi parti kurmanın mümkün olmaması, Suudi Arabistan’da muhalif düşünceli düşünürleri ülke dışında örgütlü politik faaliyetlerde bulunmaya yöneltmiştir.²⁹⁵

²⁹² Freedom House, “Saudi Arabia”, **Freedom in the World 2016**, <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/saudi-arabia> (Erişim Tarihi: 20.06.2017)

²⁹³ Quamar, “Municipal Elections in Saudi Arabia, 2015”, s.435

²⁹⁴ Freedom House, “Saudi Arabia”, **Freedom in the World 2016**, <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/saudi-arabia> (Erişim Tarihi: 20.06.2017)

²⁹⁵ Freedom House, “Saudi Arabia”, **Freedom in the World 2016**, <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/saudi-arabia> (Erişim Tarihi: 20.06.2017)

SONUÇ

İslamcılık, düşünsel malzemesini İslam'ın esas kaynaklarının ve İslam tarihinin oluşturduğu, bu düşünsel temelde giriştiği fikri sorgulamalar neticesinde ortaya mutlaka devlet düzenini ilgilendiren siyasi nitelikli fikirler koyan bir modern dönem ideolojisidir. Modern dönem ideolojisi olması, İslamcılığı ortaya çıkaran koşullarla yakından ilişkilidir. İslamcılık, İslam kültür ve medeniyetinde Altın Çağ olarak adlandırılan sekizinci ilâ on ikinci asır arasında ortaya çıkmış bir ideoloji değildir. Bu ideoloji, askerî açıdan sürekli galibiyetlerin yaşandığı bir çağda da ortaya çıkmış değildir. Mısır gibi Orta Doğu ve İslam dünyasının en önemli bölgelerinden birini Fransa'nın işgaliyle iliklere kadar hissedilen yenilgi hissi karşısında arayışa geçen düşünürlerin ortaya koymuş oldukları kurtuluş reçetelerinden biridir. Ama ortaya konulmuş tek kurtuluş çaresi değildir. Aynı minvalde Mısır'ın tarihi koşulları içerisinde Mısır için çare olarak belirlenmiş çözüm sözgelimi Pakistan'ın veya Tunus'un toplumsal koşulları gereği uygulanabilir olmayabilir. Bu nedenle ortada aynı yenilgi duygusunu yaşayan, aynı sorunu çözmeye çalışan fakat esas aldıkları kaynakları yorumlayış tarzları farklı olan oldukça geniş çaplı İslamcı ideolojiler veya İslamcılıklar söz konusudur. İslamcılık, tarihi süreçte Batı medeniyetinin üstünlüğü fikrine karşı ortaya çıktığından ötürü bir karşı ideoloji niteliğindedir. 11 Eylül Saldırısı ve Arap Baharı sonrası siyasi gelişmeler İslamcılığın yeniden tartışılmasına sebep olmuştur.

İslamcı ideolojilerin ne kadar geniş bir spektruma yayıldığını anlamak konusunda İslamcı ideologların hayatlarına veya İslamcı partilerin serüvenlerine bakmak bize yardımcı olacaktır. Muhammed bin Abdulvahhab, Osmanlı Devleti'nin Halifelik kurumunu elinde bulundurduğu ve Müslümanların birliğini büyük ölçüde temsil ettiği bir çağda İslamî prensiplere uygun bir devlet talebi ile siyasi ortaklıklar kurarak bu kuruma isyan ederken, Muhammed bin Abdulvahhab'ın kendisine karşı ayaklanarak zayıflamasına sebep olduğu kurum neredeyse tüm modern dönem

İslamcı ideologları tarafından erişilmeye çalışılan Müslüman Birliği idealinin kavramsal bir karşılığı olarak algılanmıştır. Keza İran'da Humeyni tarafından Şii geleneğin yeniden yorumlanması ile ortaya konulan Velâyet-i Fakih doktrini uyarınca devletin ana omurgası olarak konumlandırılan ruhban sınıfının Sünni gelenek içerisinde tarihsel olarak bir karşılığı yoktur. Şii geleneğin İslam dünyası içinde tarih boyunca azınlıkta kaldığı gerçeği ile beraber bu durumu yorumlayacak olursak İran'ın İslamcı ideolojisinin İslam dünyasının çoğunluğunda uygulanabilir olmadığını da söylemek mümkündür. İkisi de İslamcı söyleme sahip olmalarına rağmen Malezya'da UMNO ile PAS arasında birbirlerini kâfir ilan etmeye giden görüş ayrılıkları mevcuttur. Tüm bu örnekler ortada tek bir İslamcı ideoloji olmadığını göstermektedir. Fakat bu farklı görüşlerin tümünü İslamcılık başlığı altında toplamamızın sebebi, bu hareketlerin hepsinin siyasal alanda kendi anladıkları İslam'ı hâkim kılma çabasında olmalarıdır.

İslamcılığın İslam'dan beslenen, terminolojisini İslamî kaynaklardan alan bir ideoloji olması sıklıkla İslam'ı İslamcılardan farklı algılayan Müslümanlarla İslamcılar arasında bir gerilime sebep olmaktadır. Bu durum tartışmanın taraflarında İslam ile İslamcılık, Müslüman ile İslamcı arasında kavramsal bir denklem kurma arzusunu doğurmaktadır. Buradan hareketle İslamcı ideolojinin siyaset vurgusunun yüksek tonundan rahatsız olan ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayan düşünürler, Müslümanlığı İslamcılığı kapsayan üst küme olarak görmekte iken bazı İslamcı ideologlar kendi düşünce şekillerinin aynı zamanda dinin de anlaşılması gereken şeklini temsil ettiği iddiasını taşırlar ki bu durumda din ile ideoloji teorik düzeyde eşitlenmektedir. İslamcı ve Müslümanın kavramsal olarak eşitlenmesi ise İslamcı ideolojiyi benimsemeyenlere artık Müslümanlık dairesi içinde yer verilmemesi anlamına gelir ki dinî terminolojide bu durum tekfir kelimesi ile karşılanır. Bu durum Malezya'da yaşanmış, insanlar yakın hissettikleri partiler üzerinden tekfir edilmiş neticede toplumsal ayrışma o kadar derinleşmiştir ki karşıt gruplar mezarlıklarını bile diğer düşünceyi paylaşan insanlarınkinden ayırmaya başlamışlardır. Bu noktada, ortada üzerinde herkes tarafından uzlaşmış tek bir İslamcı ideoloji bile yokken İslamcılığın İslam ile kavramsal olarak eşitlenemeyeceği, İslamcılığın ancak İslam'ın politik bir yorum şekli olduğu bu

bağlamda İslamcı ideolojilerin çoğunluk itibarı ile geniş İslam kümesinin içinde bulunan unsurlardan ibaret olduğunu ifade edebiliriz.

İslamcı ideolojilerin, hepsinde ortak olan unsur siyasi düzlemde İslam'ın politik sisteminin temeli olan prensipleri etkin kılmaktır. Bu İslamî prensipler Mevdudî tarafından Tevhid (Allah'ın Birliği), Risalet (Peygamberlik) ve Hilafet olarak özetlenmiştir. Bu ilkeler her ne kadar farklı İslamcı ideologlar tarafından farklı şekillerde de yorumlansa tüm İslamcı ideologlar siyasi sisteme ilişkin fikirlerini bu üç ilke ile bağdaştırarak ortaya koymuşlardır. İslamcı ideologlar tevhid anlayışının Allah'ı her alanda Yaratıcı, Sahip ve Yönetici olarak tanımayı gerektiğini vurgulamışlardır. Kamusal alan ve devlet yönetimi de bu egemenliğin sınırları içerisinde kabul edilmiştir. Allah'ın egemenliğinin yeryüzünde sağlanması görevinin de Risalet yolu ile yeryüzünde bu görevinden haberdar olan ve Halife olarak yaratılmış insana düştüğü, bu nedenle Allah'ın hâkimiyetini sağlamanın özellikle Müslümanlar için bir görev olduğu sonucuna varmışlardır. Bu düşünce şekli İslamcı ideologların siyasi sistemleri değerlendirirken zihinlerinde var olan ön kayıtlardır.

Allah'ın hâkimiyetinin tam olarak ne anlama geldiği veya bu hâkimiyetin ne şekilde sağlanacağı konularında ise İslamcı ideologlar arasında fikir birliği mevcut değildir. Suudi Arabistan anayasa olarak Kur'an ve Sünnet'i esas aldığını en üst düzey hukuki metinlerinde belirten bir devlet olmasına karşın, yine İslamcı ideolojiyi temsil ettiği iddiasındaki Hizbullah'ı terörist olarak ilan etmiştir. Buradan hareketle Suudi Arabistan Kıdemli Ulema Konseyi'ndeki Vahhabi bir ulemanın Allah'ın hâkimiyeti olarak algıladığı şeyin İran Uzmanlar Meclisi'ndeki Şii bir ulemanın algıladığı hâkimiyetten oldukça farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan İslamcı ideologların Allah'ın hâkimiyeti kavramından kendilerinin anladıkları bir hâkimiyet şeklinin devlet yönetimine yansımaları arzuladıklarını söyleyebiliriz. Tıpkı hâkimiyet kavramında uzlaşma olmadığı gibi hâkimiyetin hangi araçlarla sağlanacağı konusunda da İslamcı ideologlar arasında bir birlik yoktur. Demokratik düzenin getirdiği siyasi partiler, genel seçimler, parlamento gibi siyasi katılım mekanizmalarının kullanılmasına sıcak bakan İslamcı düşünürler olduğu gibi, demokrasiyi şirk olarak niteleyen Seyyid Kutub gibi İslamcı ideologlar da mevcuttur. Bu bakımdan seçtikleri yöntemlere göre İslamcı hareketlerin silahlı şiddeti hedefine

ulaşmakta bir yöntem olarak gören ve genel İşlamî düşünce tarzından uzaklıklarını anlatmak için Radikal olarak ifade edebileceğimiz İşlamcı örgütlerden, demokrasi içinde ve demokrasinin araçları ile siyasi rekabete giren Parlamenter İşlamcılara kadar oldukça geniş bir spektrum oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İşlam politik düşüncesinin üç ana kaynağından olan tevhid kavramına yaklaşımlarından hareketle İşlamcı ideologların İşlam ve demokrasinin uzlaşabilirliği konusundaki fikirleri başlıca üç kategori oluşturmaktadır: Demokrasiye tamamen karşı olanlar, demokrasiye felsefesi nedeniyle karşı olanlar ve demokrasiye karşı olmayanlar. Seyyid Kutub'un Allah'ın hâkimiyetinin tevhid ilkesi gereğı bölünmez olduğı ve bu hâkimiyetin beşerî irade ile paylaşılamayacağı gerekçesiyle demokrasiye tamamen karşı olduğı, Mevdudî'nin demokrasiye felsefesi bakımından karşıyken demokrasiye organizasyon şekli olarak karşı olmadığı, Gannuşı'nin ise özellikle Arap Baharı'ndan sonra bu şekilde bir ayrıma gitmeyerek demokrasiyi benimsediğı sonucuna varmıştık. Gannuşı'nin tüm medeniyetleri tek bir insanlık medeniyetinin parçaları olarak görüp İşlam geleneğinde ortaya çıkmış olan Şura kurumunun Batı'da demokrasi olarak kurumsallaştığı, bu nedenle demokrasinin benimsenmesi gerektiğı görüşü İşlamcı ideoloji bağlamında oldukça yenilikçi bir tavidir. Herhangi bir İşlamcı hareketin, İşlam tarihinin birbirinden oldukça farklı okumalarına dayanan bu kategorilerden hangisine yakın olduğı bilgisi o İşlamcı hareketin siyasi partilere yaklaşımı hakkında da kuvvetli bir öngörü sağlayacaktır. İşlamcı ideolojinin devlet tarafından benimsenmesi durumunda da ilgili devletin siyasi parti hukukuna ilişkin düzenlemeler yine burada belirtmiş olduğumuz sınıflandırma çerçevesinde anlamlı bir hâl alacaktır.

Çalışmamızda siyasi partilerin konumunu anayasa ve kanunlar gibi hukuki düzenlemeler üzerinden değerlendirmeye çalıştığımız İran İşlam Cumhuriyeti, Malezya Federasyonu ve Suudi Arabistan Krallığı'nın anayasa ve anayasal düzeydeki metinlerinde kendilerini 'İşlam Cumhuriyeti', 'İşlam Devleti' olarak tanımlamaları ya da devletin dininin İşlam olduğunu belirtmeleri bu devletlerin İşlamcı ideolojiyi benimsediklerinin en açık göstergesidir. Çünkü İşlamcılık ideolojisinin en belirgin yanı olan devleti yani en üstün kamu otoritesini İşlamî prensiplere göre şekillendirme isteğı bu devletlerin en üst düzey hukuki metinlerinde

ifade edilmiştir. Nitekim İran İslam Cumhuriyeti ve Suudi Arabistan'da hem kamu hukuku alanında hem de özel hukuk alanında İslam hukuku uygulanmaktayken Malezya'da Müslüman vatandaşlara aile hukuku ve miras hukuku gibi özel hukuk alanlarında İslam hukuku uygulanmaktadır. Malezya'da kamu hukuku alanında İslam hukukunun uygulanmaması bu devletin fiili olarak İslamcı ideolojiyi benimsemediğini düşündürtse de devlet dini olarak İslam'ın belirlenmiş olması ve özel hukuk alanında da olsa İslam hukuku hükümlerinin uygulanıyor oluşu Malezya'nın da bir tür İslamcı ideolojiyi benimsediğini göstermektedir.

Suudi Arabistan Krallığı örneği, tevhid kavramına yaklaşım temelinde İslam ile demokrasinin bağdaştırılamayacağı düşüncesinin İslamcı bir devletin hukuki normlarında somutlaşmış halidir. Ülkede en üst düzey hukuki norm olan Yönetimin Temel Yasası'nın 1. maddesi uyarınca Suudi Arabistan mutlak monarşinin devlet rejimi, İslam'ın devlet dini ve Kur'an'ın anayasa olarak kabul edildiği bir ülkedir. Kral karar verirken Vahhabi ulemalarından oluşan Kıdemli Ulema Konseyi'nin görüşlerini almaktadır ki bu durum tarihi olarak Vahhabiliğin ülkeyi şekillendiren İslamcı ideoloji olduğu gerçeğiyle uyumludur. Bu çerçevede halkın seçim yolu ile merkezi yönetimde temsil edilmesi mümkün olmadığından, halkın merkezi yönetime katılım aracı olan siyasi partilerin varlığı da söz konusu değildir. Siyasi partilerin kurulması olanaksız olduğundan siyasi partilere ilişkin bir düzenleme de mevcut değildir. Siyasi partilerin dernekler veya sivil toplum örgütü adı altında faaliyette bulunmasının önü de ülkede vatandaşlara dernek kurma özgürlüğü, toplantı ve gösteri yapma özgürlüğü tanınmayarak kesilmiştir. Suudi Arabistan Krallığı dışında faaliyette bulunan Müslüman Kardeşler Hareketi ve Hizbullah gibi İslamcı partiler ülkede siyasi parti kurma özgürlüğü bulunmamasına rağmen terörist ilan edilmiştir. Bu durum ülkenin içinde siyasi partilerin varlığına ne kadar tolerans gösterilebileceğine dair ipucu vermektedir. Özetle Suudi Arabistan Krallığı'nın kurucularının zihnindeki tevhid anlayışı gereği Tanrısal hâkimiyetin yeryüzündeki temsilcisi olan Kral'ın devletteki egemenliğini halk ile paylaşmak mümkün olmadığından ülkede siyasi partilerin var olabilesinin önünü açacak herhangi bir hukuki düzenlemenin varlığı da söz konusu değildir.

İran İslam Cumhuriyeti, her ne kadar Şii geleneği yeniden yorumlayarak tevhid kavramını demokrasi kavramıyla İslam Cumhuriyeti sistemi altında birleştirse de İran siyasi sisteminin kendine özgü siyasi yapısı nedeniyle ülkede gerçek anlamda siyasi temsilin yaşandığını söylemek mümkün değildir. Ülkede doğrudan Dinî Lider'in etkisinde olan Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin seçimlerde aday olacak kişileri onaylama yetkisine haiz olması ve yürütmenin asıl sahibinin Dini Lider olması nedeniyle halkın seçtiği Cumhurbaşkanı'nın etkinliğinin düşük ve yetkilerinin sınırlı oluşu ülkeyi görünüşte bir demokrasi haline getirmektedir. Ülkede İran İslam Cumhuriyeti Anayasası m.26 gereği kamu düzeninin bozulması endişesi ile siyasi parti kurma özgürlüğüne getirilmiş olan sınırlamalar saklı tutularak halka siyasi parti kurma özgürlüğü tanınmıştır. Bu çerçevede siyasi partilerin oluşumunu düzenlemek maksadıyla 1981'de İran Siyasi Partiler Kanunu çıkarılmıştır. Ne var ki gerek İslamî Şura Meclisi Seçimleri Kanunu gerekse de Cumhurbaşkanlığı Seçimleri Kanunu gereği seçimlere ancak bireysel düzeyde ve bağımsız adaylar olarak katılımın mümkün olması, ülkedeki siyasi partilerin seçimlere parti olarak katılmalarını zımnen yasaklamakta, seçimlerde bağımsız adayların yarışması zorunluluğu etkili bir siyasi kampanya yapılmasının önünde büyük bir engel oluşturmaktadır. Bu durum siyasi partileri destekledikleri adayların seçilme şansını arttırabilmek için başka siyasi partiler veya sivil toplum örgütleri ile bir araya gelerek siyasi bloklar kurmaya itmektedir. Fakat bu blokların hukuki bir karşılığının olmaması, İslamî Şura Meclisi'nde parti temelli bir ayrımın yasak oluşu gibi nedenlerle siyasi sistem içinde güçlü bir aktör konumunda olmadıklarını söyleyebiliriz. Kısacası İran İslam Cumhuriyeti'nde kurucu İslamcı ideolojinin tevhid anlayışı gereği, Tanrısal hâkimiyetin asıl temsilcisi olarak Dinî Lider ve ruhban sınıfı (Şii uleması) kabul edildiğinden halka ancak Dinî Lider'in hâkimiyetini tanımak şartıyla yönetime sınırlı bir şekilde ve bireysel olarak katılma hakkı tanınmış, siyasi partilerin örgütlü olarak siyasi katılımında bulunmasının önü seçim kanunları ile kesilmiştir.

Malezya; çok kültürlü yapısı, uzun zaman İngiliz sömürge yönetiminin egemenliği altında kalması, şiddetli şekilde Batı kültürünün tesirini hissetmesi, üniter devlet şeklinde değil federasyon şeklinde teşkilatlanması bakımından İran ve Suudi Arabistan örneklerinden ayrılmaktadır. Malezya Federal Anayasası m.32 gereği Malezya bir monarşi olsa da Kral'ın yetkileri semboliktir. Kral, İngiltere'deki

Kraliçe gibi ülkenin birliğinin sembolize etmektedir. Malezya Federal Anayasası m.43 gereği ülkede yürütme gücünün asıl sahibi ise özgür seçimler ile oluşan Temsilciler Meclisi'nin çoğunluğunu temsil eden Başbakan ve Bakanlar Kurulu'dur. Ülkede Malezya Federal Anayasası m.10/1.c bendi gereği topluluk kurma hürriyetinin varlığı kabul edilmiş bu bağlamda çıkarılan 1966 tarihli Topluluklar Kanunu ile siyasi partiler tanımlanarak, tabi oldukları yükümlülükler açıklanmıştır. Siyasi partilerin anayasal düzeyde koruma altına alınmaması ve siyasi partilere ilişkin hükümlerin topluluklar kanunu çerçevesinde düzenlenmiş olması siyasi partilere yeterince önem verilmediği yorumuna neden olsa da siyasi partilerin ülke siyasetindeki güçlü konumu dikkate alındığında bu yorumun doğru olmadığı söylenebilir. Ülkede çok partili yaşam teorik olarak mevcuttur. Fakat pratikte, birçok parti bir araya gelerek partiler koalisyonu şeklinde seçimlere katılmakta ve ittifak yapmaktadırlar. Ülkede başlıca iki ittifakın bulunması ve ülkenin uzun süredir Ulusal Cephe ittifakı tarafından yönetilmesi Malezya'da iki koalisyonlu bir partiler sistemi görünümüne sebep olmuştur. Fakat bu ittifaklar donuk olmayıp ittifaklar arasında siyasi geçişkenlik mümkündür. 2018'de Umut İttifakı'nın Ulusal Cephe ittifakının altmış senelik iktidarını sonlandırmasında büyük payı olan Malezya İslam Partisi'nin (PAS) Ulusal Cephe'nin lokomotif partisi Birleşik Malay Millî Organizasyonu'ndan (UMNO) ayrılmış bir parti olması bu yorumumuzu destekler niteliktedir. Özetleyecek olursak Malezya Federasyonu tevhid anlayışı gereği İslam ile demokrasinin birleştirilebildiği, ilahî iktidarın hâkimiyetinin anayasal düzeyde devlet dininin İslam olduğu maddesi ile hüküm altına alındığı ama ilahî hâkimiyetin yanında halka da merkezi yönetime gerek bireysel gerek siyasi partiler düzeyinde katılım imkânı verilmesiyle halk egemenliğinin de söz konusu olduğu özgün bir örnektir. Belirtelim ki Malezya'nın çok partili siyasi yaşamında ortaya çıkmış olan İslamcı Malezya İslam Partisi'nin (PAS) İslamcı ideolojiyi benimsemiş bir devlette İslamcı ideoloji çerçevesinde muhalefette bulunması ortada tek bir İslamcılık olmadığına dair tespitimizi desteklemektedir.

İran İslam Cumhuriyeti, Malezya Federasyonu ve Suudi Arabistan Krallığı örnekleri beraberce ele alındığında tevhid anlayışı temelinde demokrasinin İslam'la çeliştiği iddiasının doğru olmadığı ortaya çıkar. İslam hayatın her alanını kapsayıcı bir din olarak monarşi, cumhuriyet gibi belirli bir yönetim şekli dikte etmemiş fakat

yönetim alanında Şura, adalet, eşitlik gibi bazı temel prensipler ortaya koymuştur. Bu prensiplerin hâkim olduğu ve kamu hukukunu ilgilendiren kısımlarının hukuk sistemi tarafından güvence altına alındığı bir düzende yöneticilerin serbest seçimlerle başa gelmesinin önünde teorik olarak herhangi bir engel bulunmamaktadır. Malezya bu duruma kısmi bir örnek olarak gösterilebilir. Demokrasinin tevhid anlayışı nedeniyle bütüncül bir sistem olarak dine bir alternatif olarak algılanması ve Suudi Arabistan örneğinde olduğu gibi topyekûn reddi ise, demokrasi geleneğinin ürettiği kurum ve teamüllerden faydalanmanın önünü tıkamaktadır. Bu durum tek kişi egemenliğine dayanan otoriter yönetimlerin güç kazanması ile kişi hak ve hürriyetlerinin kolayca göz ardı edilebilmesi sonucunu doğurmaktadır. Netice olarak tevhid anlayışı gereği demokrasi ile İslam'ı İslamcı ideoloji bağlamında birleştiren İran İslam Cumhuriyeti ve Malezya Federasyonu'nda siyasi partilere ilişkin doğrudan veya dolaylı düzenlemeler yapılarak siyasi partilerin siyasi bir aktör olarak tanındığı fakat tevhid anlayışı gereği demokrasi ile İslam'ı İslamcı ideoloji bağlamında birleştiremeyen Suudi Arabistan Krallığı'nda siyasi partilerin hiçbir şekilde hukuk düzeninde bir karşılığının olmadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda İslamcı ideolojiyi benimsemiş devletlerde siyasi partilere ilişkin düzenlemelerin doğrudan bu ülkelerdeki tevhid anlayışı tarafından şekillendirildiği sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

ABRAHAMIAN, Ervand, **A History of Modern Iran**, Cambridge University Press, New York, 2008.

ABRAHAMYAN, Ervand, "Ali Şeriatî: İran Devrimi'nin İdeologu", <https://istiraki.blogspot.com/2015/09/ali-seriati-iran-devriminin-ideologu.html> (Erişim Tarihi:18.06.2017).

AFACAN, Serhan, "İran'da Seçim Hesapları", **İran Araştırmaları Merkezi (İRAM)**, 2017, <https://www.iramcenter.org/iranda-secim-hesapları/> (Erişim Tarihi:06.02.2019).

AHMAD, Anis, "Mevdûdî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 29, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2004.

AHMAD, Khurshid (Ed.), "Political Theory of Islam", **Islam: Its Meaning and Message**, The Islamic Foundation, London, 1976, 147-171.

AHMAD, Zakaria Bin, Ooi Jin BEE, Craig A. LOCKARD, Thomas R. LEINBACH, "Malaysia", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-advent-of-Islam> (Erişim tarihi: 06.02.2019).

ALLCHIN, Frank Raymond, Muzaffar ALAM, Philip B. CALKINS vd., "India", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/India/The-transfer-of-power-and-the-birth-of-two-countries> (Erişim Tarihi:22.01.2019).

ARIKAN, Pınar, "İran İslam Cumhuriyetinde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler", **ORSAM Rapor No: 112**, Ankara, Mart 2012.

ARPAGUŞ, Hatice Kelpetin, "Kelime-i Tevhid", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 25, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2002.

ASAYESH, Hossein, Adlina Ab. HALIM, Jayum A. JAWAN ve Seyedeh Nosrat SHOJAEI, "Political Party in Islamic Republic of Iran: A Review", **Journal of Politics and Law**, Cilt No:4(1), Mart 2011, 221-230.

ASLAN, Reza, **No god but God**, Random House, New York, 2005.

- ATEŞ, Hamza, “İslam ve Demokrasi Üzerine”, **TESAM Akademi Dergisi**. C.4, Sayı:1 2017, 215-224.
- BERGMAN, Judith, “Europe: What do Islamic Parties Want?”, **Gatestone Institute**, 2017, <https://www.gatestoneinstitute.org/11017/europe-islamic-parties> (Erişim Tarihi:02.02.2019).
- BORA, Tanıl ve Murat GÜLTEKİNGİL (Ed.), “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 33-47.
- BULUT, Yücel, “İdeolojinin Tarihçesi”, **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, 23. Sayı, 2011, 183-206.
- BOWERING, Gerhard (Ed.), **İslâmic Political Thought**, Princeton University Press, New Jersey, 2015.
- CAMPO, Juan Eduardo, “Rashid Rida, Muhammad”, **Encyclopedia of Islam**, Infobase Publishing, New York, 2009, 581-582.
- CAMPO, Juan Eduardo, “Wahhabism”, **Encyclopedia of Islam**, Infobase Publishing, New York, 2009, 704-706.
- CHEVROULET, Nadia, “Malaysia’s Political Parties”, **Asia News Network**, 2018, <https://asianews.network/2018/02/27/malaysias-political-parties/> (Erişim Tarihi: 08.02.2019)
- COPPA, Frank J. (Ed.), “Napoleon, the Concordat of 1801, and Its Consequences”, **Controversial Concordats The Vatican’s Relations with Napoleon, Mussolini, and Hitler**, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1999, 34-81.
- ÇAĞLAR, Ahmet Faruk, “İsmail Kara ile İslamcılık Üzerine”, **Sabah Ülkesi**, Sayı 48, 2016, 54-59.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “İslam ve İslamcılık”, **Karar**, 28 Aralık 2016
- ÇELEBİ, İlyas, "Kelime-i Şehâdet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime-i-sehadet> (Erişim Tarihi:31.01.2019).
- DAVUTOĞLU, Ahmet, “Malezya Modeli Üzerine-2”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 27 Ağustos 1996.
- DEĞİRMENCİ, Kevser “Vehhabi İsyanının Bastırılmasında Ve Sonrasında Mekke Muhafızı Hasan Paşa’nın Faaliyetleri”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 49, 2016, 144-158
- DEHGHAN, Saeed Kamali, “Iran Presidential Elections: Everything You Need To

Know”, **The Guardian**, 16 Mayıs 2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/may/16/iran-presidential-elections-everything-you-need-to-know> (Erişim Tarihi:06.02.2019).

DEMANT, Peter R., **Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, Praeger Publishers, Connecticut, 2006.

DEMİRKENT, Işın, “Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri”, **Tarih Dergisi / Turkish Journal of History**, Sayı:35, 1994, 65-78.

DETTMAN, Sebastian, “The Malaysian election results were a surprise. Here are 4 things to know”, **The Washington Post**, 15 Mayıs 2018, https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2018/05/15/the-malaysian-election-results-were-a-surprise-here-are-4-things-to-know/?noredirect=on&utm_term=.38404ead6f24 (Erişim Tarihi: 08.02.2019).

DRUCKER, Henry Matthew, “Marx's Concept of Ideology”, **Philosophy**, 1972, C. 47, 180. Sayı, 152-161.

DURŞUN, Davut, “Cemal Abdünnâsır”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 7, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1993.

ESPOSITO, John L. ve Emad El-Din SHAHIN (Ed.), “Ali Shari`ati”, **Key Islamic Political Thinkers**, Oxford University Press, New York, 2018, 85-103.

ESPOSITO, John L. ve Emad El-Din SHAHIN (Ed.), “Hassan al-Banna”, **Key Islamic Political Thinkers**, Oxford University Press, New York, 2018, 17-43.

ESPOSITO, John L. ve Emad El-Din SHAHIN (Ed.), “Sayyid Qutb”, **Key Islamic Political Thinkers**, Oxford University Press, New York, 2018, 67-84.

ESPOSITO, John L. ve John O. VOLL, **Islam and Democracy**, Oxford University Press, New York, 1996.

FALAGAS Matthew E., Effie A. ZARKADOULIA ve George SAMONIS, "Arab Science in the Golden Age (750–1258 CE) and Today", **The FASEB Journal**, C. 20/10, 1581-1586.

FANİD, Erdal, “İran İslam Cumhuriyetinin Hükümet Sistemi”, **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.7, Sayı: 12, 2015, 283-296.

FARÛKÎ, İsmail R., **Tevhid**, (Çev.) Dilaver YILDIRIM ve Latif BOYACI, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.

Federal Constitution, [http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20\(BI%20text\).pdf](http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20(BI%20text).pdf) (Erişim tarihi: 14.05.2017).

FERNANDO, Joseph M., “The Position of Islam in the Constitution of Malaysia”, **Journal of Southeast Asian Studies**, C. 37, No: 2, 2006, 249-266.

Freedom House, “Saudi Arabia”, **Freedom in the World 2016**, <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/saudi-arabia> (Erişim Tarihi: 20.06.2017).

GÂNİM, İbrâhim el-Beyyûmî, “Hasan El-Bennâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 16, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1997.

GÂNİM, İbrâhim el-Beyyûmî, “İhvân-ı Müslimîn”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 21, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2000.

GHANNOUCHI, Rached, “From Political Islam to Muslim Democracy”, **Foreign Affairs**, 2016, <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> (Erişim Tarihi:31.01.2019).

GHANNOUCHI, Rashid, “How credible is the claim of the failure of political Islam?”, <https://web.archive.org/web/20160304104630/https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8087-how-credible-is-the-claim-of-the-failure-of-political-islam> (Erişim Tarihi: 30.01.2019).

GÖKÇE, Ali Fuat, “Federal Parliamentary Democracy With A Constitutional Monarchy: Malaysia”, **The Journal Of Academic Social Science Studies**, C.6, Sayı:5, 2013, 327-346.

GÖRGÜN, Hilal, “el-Urvetü’l-Vüskâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 42, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2012.

GÖRGÜN, Hilal, “İhvân-ı Müslimîn”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 21, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2000.

GÖRGÜN, Hilal, “Seyyid Kutub”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 37, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2009.

GÖRGÜN, Hilal, “Urâbî Paşa”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.42, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2012.

GÜNEY, Zehra Betül, “Hasan El-Benna ve Seyyid Kutup’ta Siyasi İslam Düşüncesi”, **Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi**, C.3, Sayı:6, 2018, 290-315.

HEARST, David, “Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam”, **Middle East Eye**, 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> (Erişim Tarihi: 01.02.2019).

HELD, David, **Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas**, Wiley Publishing, Tyne & Wear, 2013.

HEYWOOD, Andrew, **Siyaset**, (Çev.) Bekir Berat ÖZİPEK, Bican ŞAHİN, Mete YILDIZ, Zeynep KOPUZLU, Bahattin SEÇİLMİŞOĞLU ve Atilla YAYLA, Adres Yayınları, Ankara, 2012.

HEYWOOD, Andrew, **Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş**, (Çev.) Ahmet Kemal BAYRAM, Özgür TÜFEKÇİ, Hüsamettin İNAÇ, Şeyma AKIN, Buğra KALKAN, Adres Yayınları, Ankara, 2013.

Inter-Parliamentary Union, Electoral System, http://archive.ipu.org/parline/reports/2149_B.htm (Erişim Tarihi:05.02.2019).

- “İran'da Partiler Birliği Merkezi Açıldı”, <https://www.haberler.com/iran-da-partiler-birligi-merkezi-acildi-8738517-haberi/> (Erişim Tarihi:19.06.2017).
- ISLAM, Maidul, **Limits of Islāmism**, Cambridge University Press, Delhi, 2015.
- JERVIS, Robert, “Understanding the Bush Doctrine”, **Political Science Quarterly**, C.118, Sayı:3, 2003, 365-388.
- KARABAT, Ayşe, “İran'da Çifte Seçim”, **Aljazeera Turk**, 2016, <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/iranda-cifte-secim> (Erişim Tarihi:13.05.2017).
- KARAMAN, Hayreddin, “Efgānî, Cemâleddin”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 10, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1994.
- KEDDIE, Nikki R., **Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography**, University of California Press, Los Angeles, 1972.
- KHANI, Mohammad Hassan, “Political Parties in the Islamic Republic of Iran: A Short Review”, **Iran Spectrum** http://www.iranreview.org/content/Iran_Spectrum/Political-Parties-in-the-Islamic-Republic-of-Iran-A-Short-Review.htm (Erişim Tarihi:19.06.2017)
- KHATAB, Sayed ve Gary D. BOUMA, **Democracy In Islam**, Routledge, Oxon, 2007.
- KILINÇ, Ahmet, “İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. XII, Sayı: 1-2, 2008, 907-948.
- KIZILTOPRAK, Süleyman, “Balfour Deklarasyonu: İsrail'i Doğuran Belge”, **Beyaz Tarih**, 2018, <https://www.beyaztarih.com/ortadogu-tarihi/balfour-deklarasyonu-israili-doguran-belge> (Erişim Tarihi:22.01.2019).
- KOYUNCU, Ahmet Ayhan, “Müslüman Kardeşler ve Demokrasi”, **Mısır Bülteni**, 2015, <http://misirbulteni.com/musulman-kardesler-ve-demokrasi/> (Erişim Tarihi:31.01.2019).
- KUTUB, Seyyid, **Yoldaki İşaretler**, (Çev.) Salih UÇAN, Hicret Yayınları, İstanbul, 1980.
- LIOW, Joseph Chinyong, **Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia**, Oxford University Press, New York, 2009.
- LOCKARD, Craig A., Thomas R. LEINBACH, Zakaria Bin AHMAD, Ooi Jin BEE, “Malaysia”, **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Malaysia/The-impact-of-British-rule> (Erişim tarihi: 06.02.2019).
- MAMOURİ, Ali, “İslamcı Partilerin Demokrasi Krizi”, **Al-Monitor**, 2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/11/mideast-islamic-parties-democracy-conflicting-views.html> (Erişim Tarihi:19.06.2017).
- MANNHEIM, Karl, **Ideology and Utopia**, (Çev.), Louis WIRTH ve Edward SHILS, Routledge, Norfolk, 1998.
- MERİÇ, Cemil, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- NARDO, Don, **Genghis Khan and the Mongol Empire**, Lucent Books, Michigan, 2010.
- NAZAR, Mudasar, “Islamic Political Parties and The Nature of Politics In Pakistan”, **Asian Journal of Political Science**, C.24/2, 237-265.

- OCHSENWALD William L., Eliahu ELATH, Russell A. STONE ve Harvey SICHerman, "Israel", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Israel/Immigration-and-conflict> (Erişim Tarihi:22.01.2019).
- OKUTAN Çağatay, "Arap Milliyetçiliği", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.56, Sayı:2, 2001, 157-172.
- Online Etymology Dictionary, "Ideology", http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=%C4%B1deology (Erişim Tarihi: 12.3.2017).
- Online Etymology Dictionary, "Religion", <https://www.etymonline.com/word/religion> (Erişim Tarihi: 05.01.2019).
- OSKAY, Ünsal, "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 1980, C.35, Sayı:1, 197-253.
- ÖZAY, Mehmet, "Malezya'da genel seçimler öncesinde İktidar-Muhalefet ve İslamcı Parti", **Dünya Bülteni**, 30 Nisan 2017, <http://www.dunyabulteni.net/haber-analiz/399237/malezyada-genel-secimler-onesinde-iktidar-muhalefet-ve-islamci-parti> (Erişim Tarihi: 20.06.2017).
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Muhammed Abduh", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 30, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2005.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Reşîd Rızâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 35, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2008.
- ÖZKAN, Selim Hilmi, "II. Viyana Kuşatması: Son Jübile mi?", **Beyaz Tarih**, 2018, <https://www.beyaztarih.com/osmanli-tarihi/viyana-kusatmasi-son-jubile-mi> (Erişim Tarihi:21.01.2019)
- QUAMAR, Md. Muddassir, "Municipal Elections in Saudi Arabia, 2015", **Contemporary Review of the Middle East**, C.3(4), 2016, 433-444.
- Parties Law and Its Relevant Executive Regulations, http://www.parstimes.com/law/parties_law.html (Erişim Tarihi:05.02.2019).
- "Persian Gulf War", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/event/Persian-Gulf-War> (Erişim Tarihi:23.01.2019).
- PHILBY, Harry St. John Bridger, Joshua TEITELBAUM ve William L. OCHSENWALD, "Saudi Arabia", **Encyclopædia Britannica**, <https://www.britannica.com/place/Saudi-Arabia/Death-of-Faysal> (Erişim tarihi: 09.02.2019).
- Presidential Electoral Law of the Islamic Republic of Iran, http://irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/presidential_electoral_law.pdf (Erişim Tarihi:06.02.2019).
- SADIKI, Larbi (Ed.), **Routledge Handbook of the Arab Spring**, Routledge, Oxon, 2015.
- SAGAR, D.J. (Ed.), **Political Parties Of The World**, John Harper Publishing, London, 2009.
- SALIH, M. A. Mohamed (Ed.), **Interpreting Islamic Political Parties**, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- SCHLAGER, Neil ve Jayne WEISBLATT (Ed.), **World Encyclopedia of Political Systems and Parties**, Facts On File, New York, 2006.

- SHARİATİ, Ali, “Red Shi’ism (the religion of martyrdom) vs. Black Shi’ism (the religion of mourning)”, http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/red_black_shiism.php (Erişim Tarihi: 18.06.2017).
- Societies Act 1966, <https://www.mercy.org.my/wp-content/uploads/2015/05/Societies-Act-1966.pdf> (Erişim Tarihi: 20.06.2017).
- SÖNMEZ, Mustafa, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18, 2002, 147-172.
- SUBAŞI, Necdet, “Şerîatî, Ali”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 38, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2010.
- ŞAHİN, Damla, “Taliban’ın Ortaya Çıkışı ve Abd’nin Örgütün Gelişim Sürecindeki Etkisi”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, 2016, 226-245.
- ŞERİATİ, Ali, “Bir Kez Daha Ebu Zer”, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=140&Kat_id=11 (Erişim Tarihi:18.06.2017).
- TAFLIOĞLU, M. Serkan, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Egemenlik ve Meşrûiyet Kaynağı ‘Velâyet-i Fakih’”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.68-3, 2013, 95-112.
- TAMIMI, Azzam S., **Rachid Ghannouchi A Democrat Within Islamism**, Oxford University Press, New York, 2001.
- T.C. Kuala Lumpur Büyükelçiliği Ticaret Müşavirliği, **Malezya Yıllık Raporu**, Nisan 2018.
- The Basic Law Of Governance, https://web.archive.org/web/20140323165604/http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx (Erişim tarihi: 14.05.2017)
- The Constitution of Islamic Republic of Iran, http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution_ch01.php (Erişim Tarihi:03.02.2019)
- The Electoral Law For Parliamentary Elections, <http://irandataportal.syr.edu/the-electoral-law-for-parliamentary-elections> (Erişim Tarihi:06.02.2019).
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, “Din”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c5726a96c76e2.49131550, (Erişim Tarihi: 05.01.2019).
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, “Fakih”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c572589972f46.15735993 (Erişim Tarihi: 03.02.2019).
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, İran’ın Siyasi Görünümü, <http://www.mfa.gov.tr/iran-siyasi-gorunumu.tr.mfa> (Erişim tarihi: 13.05.2017).
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, Suudi Arabistan’ın Siyasi Görünümü, <http://www.mfa.gov.tr/suudi-arabistan-siyasi-gorunumu.tr.mfa> (Erişim tarihi: 14.05.2017).
- ULLAH, Haroon K., **Vying for Allah’s Vote: Understanding Islamic Parties, Political Violence, and Extremism in Pakistan**, Georgetown University

Press, Washington DC, 2014.

ULLAH, Rahmat, “Güney Asya’dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami’nin Karşılaştırmalı Analizi”, **Aksaray Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C. 10, Sayı: 3, 2018, 31-38.

ÜNSAR, Seda, “Jamal Ad-Din Al-Afghani ve 19. Yüzyıl İslam Düşüncesi”, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C. 13, Sayı:3, 2011, 79-96.

ÜSTÜN, İsmail Safa, “Velâyet-i Fakîh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.43, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2013.

VERSKIN, Alan, **Islamic Law and the Crisis of the Reconquista**, Brill Publishing, Leiden, 2015.

VINCENT, Andrew, **Modern Political Ideologies**, Blackwell Publishing, Singapur, 2010.

YARGICI, Atilla, “Kur’an’a Göre Şûrâ ve Demokrasi”, **Dini Araştırmalar**, C.9, Sayı 27, 2007, 171-184.

YAYLA, Yıldızhan, “Çağdaş İslâm Ülkeleri Anayasaları”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 3, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1991.

YILDIRIM, Onur, “İslamî Demokrasi Düşüncesinde Siyasal Hâkimiyet Mefhumu”, **Ekonomi, İşletme, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi**, C. 4, Sayı: 1-2, 33-45.

YİĞİT İsmail, "Mevâlî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 29, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2004.