

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

**ORTADOĞU'DA DİNİ KİMLİĞİN SİYASAL HAYATA ETKİLERİ:
İRAN ve PAKİSTAN ÖRNEKLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fulya AKGÜL

DANIŞMANI: Prof. Dr. Tanju TOSUN

İZMİR-2012

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü M¼d¼rl¼ğ¼ne sunduğum “Ortadoğ¼’da Dini Kimliğ¼n Siyasal Hayata Etkileri: İran ve Pakistan Örneklerinin Karşılaştırılması” adlı yüksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Fulya Akg¼l

TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 05/07/2012 tarih ve 19/3 sayılı kararı ile oluşturulan jüri Uluslararası İlişkiler anabilim dalı yüksek lisans öğrencisi Fulya AKGÜL'ün aşağıda (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve aday 26/07/2012 günü saat 15:00'da 60 dakika süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı/başarısız/düzeltilmesi gerekli olduğuna oybirliğiyle / oyçokluğuyla karar vermiştir.

BASKAN

Prof. Dr. Tanju Tolun

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (Üç ay süreli) ☐

ÜYE

Yrd. Doç. Dr. Nuran Üsk

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (Üç ay süreli) ☐

ÜYE

Yrd. Doç. Dr. Zerrin Ayşe Öztürk

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (Üç ay süreli) ☐

Tezin Türkçe Başlığı : Ortadoğu'da Dini Kimliğin Siyasal Hayata Etkileri: İran ve Pakistan Örneklerinin Karşılaştırılması

Tezin İngilizce Başlığı : The Effects of Religious Identity on the Political Life in the Middle East: Comparison of the Cases of Iran and Pakistan

* 1. Yüksek Lisans Tezi savunma süresi asgari 45 azami 90 dakikadır.

2. Tutanak (jürinin karar ve imzaları haricinde) bilgisayarda doldurulmalıdır.

3. Tez başlığı (İngilizce ve Türkçe) mutlaka belirtilmelidir.

4. Yüksek Lisans Tez savunmasında üyelerden en az birinin E.Ü.Lisansüstü eğitim öğretim yönetmeliğinin 17(2) maddesi gereğince anabilim dışından olması zorunludur.

ÖNSÖZ

“Ortadoğu’da Dini Kimliğin Siyasal Hayata Etkileri: İran ve Pakistan Örneklerinin Karşılaştırılması” başlıklı bu tezde, dinin önemli bir kimlik kaynağı olduğu Ortadoğu’da, İslam özelinde dinin siyasal hayata etkilerinin tarihsel bağlamda İslam’ın çoğul yorumlarına göre değişiklik gösterdiği savunulmaktadır. Böyle bir konunun seçilmesindeki amaç; diğer kimlik kaynaklarını etkileyen güçlü bir kimlik kaynağı ve toplumsal bir kurum olan dinin, siyasal ve toplumsal hayattaki kapsamına dair düşüncelerin araştırılması ve bu düşüncelerin uygulama, hareket ve yapılar ile ilişkilendirilmesidir. İran ve Pakistan’ın örnek olarak seçilmesindeki sebep; sırasıyla Şii ve Sünni çoğunluklu nüfuslara sahip bu ülkelerdeki iktidar seçkinleri başta olmak üzere analiz birimi olarak alınan aktörlerin farklı olmasının, çalışmanın konusu açısından tekil analizler yapılmasını mümkün kıldığı düşünülmesidir. Bu tez, Sosyal Bilimlerin birçok çalışma alanının konusu olan din ve kimlik kavramlarını Uluslararası İlişkiler disiplininin perspektifinden ele almakta ve toplumsal ve siyasi yapı, süreç ve değişimlere etkisi bağlamında analize dâhil etmektedir.

Tezin ortaya çıkışının tüm araştırma ve çalışma aşamalarında gösterdiği anlayış ve değerli katkıları için tez danışmanım Prof. Dr. Tanju Tosun’a en içten saygı ve teşekkürlerimi iletirim. Yüksek Lisans eğitimimi destekleyen Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu’na tüm katkıları için teşekkürü borç bilirim. Çalışmalarım esnasında desteğini esirgemeyen ve bana yardımcı olmak için elinden geleni yapan Aykan Durakçay başta olmak üzere, eğitim hayatıma katkıda bulunan ve üzerimde emeği olan tüm hocalarıma ve aileme sonsuz teşekkür ederim.

Fulya AKGÜL

İzmir, Temmuz 2012

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Cİ	: Cemaat-i İslami
CUI	: Cemaat-i Ulema-yı İslam
CUP	: Cemaat-i Ulema-yı Pakistan
ISI	: Pakistan İstihbarat Örgütü
İCP	: İslam Cumhuriyet Partisi
İDİ	: İslami Demokratik İttifak
MKÖ	: Müslüman Kardeşler Örgütü
MMA	: Müçtehit Meclis-i Amal
PHP	: Pakistan Halk Partisi
PMB	: Pakistan Milli Birliği
PMİ	: Pakistan Milli İttifakı
SEATO	: Güney Doğu Asya Örgütü

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
KISALTMALAR	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

KİMLİK KAVRAMININ GENEL ÇERÇEVESİ

1.1 Kimlik Kavramı	5
1.2 Dini Kimlik	11
1.3 İslami Kimlik	16
1.3.1 İslam'ın Köktendinci/Köktenci Yorumuna Dayalı Kimlikler	17
1.3.2 İslam Özelinde Dini Kimlik ve Terörün Yükselişi İddiası.....	21

İKİNCİ BÖLÜM:

MODERN ORTADOĞU'DA KİMLİK KAYNAKLARI ve SİYASAL HAYATA ETKİLERİ

2.1 Ortadoğu ve Milliyetçilik.....	26
2.1.1 Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıktığı Tarihsel Bağlam	26
2.1.2 Arap Milliyetçiliğinin Düşünsel Altyapısı	31
2.2 Ortadoğu'da Dini Kimliğin Yükselişi.....	35
2.2.1 Ortadoğu'da İslam Temelli Kimliğin Düşünsel Altyapısı	35
2.2.2 İslami Kimliğin Siyasi Yansımaları	38
2.3 Ortadoğu'da İslam, Siyaset ve Demokrasi.....	43
2.3.1 İslam'da Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Gelişimi	44
2.3.2 İslam, İslamcılık ve Demokrasi.....	48
2.3.3 Siyasal İslam'ın Demokrasi Algısı.....	52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

İRAN'DA DİNİ KİMLİĞİN SİYASAL HAYATA ETKİLERİ

3.1 İran İslam Devrimi Öncesi Modern İran Tarihi ve Kimlik Kaynakları	57
3.1.1 Erken Modern Dönem (1501-1921)	58
3.1.2 Geç Modern Dönem: Pehlevi Hanedanlığı'ndan İran İslam Devrimine (1921-1979).....	63
3.1.2.1 Rıza Şah Dönemi (1921-1941)	63
3.1.2.2 Muhammed Rıza Şah Pehlevi Dönemi (1941-1979).....	65
3.2 İran İslam Devrimi ve İran İslam Cumhuriyeti'nin Kuruluşu	69
3.2.1 İran İslam Devrimi'nin İslami Temelli İdeolojik Altyapısı	70
3.2.2 Ayetullah Ruhullah Humeyni Önderliğinde Devlet ve Toplumun İslamlaşma Süreci.....	82
3.2.2.1 İran Anayasal Sisteminde İslami Hususlar	84
3.2.2.2 İslamlaşma Süreci Uygulamaları ve Bu Uygulamaların Yansıdığı Alanlardan Örnekler	89
3.3 Humeyni Sonrası Dönemde Devrimci İdeolojinin Dönüşümü ve Siyasal Alana Yansımaları	92
3.4 İran İslam Cumhuriyeti'nde Dini Kimliğin Dış Politikaya Etkileri.....	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

PAKİSTAN'DA DİNİ KİMLİĞİN SİYASAL HAYATA ETKİLERİ

4.1 Pakistan İslam Cumhuriyeti Öncesi Modern Pakistan Tarihi ve Kimlik Kaynakları	112
4.1.1 Erken Modern Dönem (1526-1858)	113
4.1.2 Geç Modern Dönem: Sömürgecilik Döneminden Bağımsızlığa (1858-1947). 114	
4.2 Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin Kuruluşunda ve Ulusal Birliğin Sağlanmasında İslam'ın Rolü.....	119

4.3 Pakistan’da Devletin ve Toplumun İslamlaşma Süreci	124
4.3.1 Zülfikar Ali Butto Yönetimi ve İslamlaşma Sürecinin Başlangıcı.....	124
4.3.2 Muhammed Ziya ül Halk Önderliğinde İslamlaşma Süreci	127
4.3.3 1988 Sonrası Pakistan Siyasi Hayatındaki İslami Temelli Gelişmeler	134
4.4 Pakistan İslam Cumhuriyeti’nde Dini Kimliğin Dış Politikaya Etkileri.....	138
SONUÇ	146
EKLER	151
KAYNAKLAR	156
ÖZGEÇMİŞ	173
ÖZET	174
ABSTRACT	175

GİRİŞ

Dünya siyasi tarihi, toplumsal ve siyasal alanda birçok süreklilik ve kırılmaya tanıklık etmiştir. Bu süreklilik ve kırılmalardan en göze çarpanı; dinin bir kurum ve kimlik kaynağı olarak bireysel, toplumsal ve siyasal hayattaki konumu ve kapsamı olmuştur. Geleneksel toplum yapısının tarihin saptanabilir bir anında modernleştiği ve bu modernleşmenin dinin bir kurum olarak bireysel alana çekilmesi ile özdeşleştiği hususunda yaygın bir kanının olduğu düşünüldüğünde, 20.yüzyılın başladığı ve beklendiği gibi bitmediği görülmektedir. Bu bağlamda, tarih boyunca siyasal hayatı etkilemeyi başarmış dinin; bir kimlik kaynağı olarak Ortadoğu bölgesinde yaşadığı süreklilik ve kırılmalar incelenmeye değer bir örnek teşkil etmektedir.

İlk olarak Avrupa ve Kuzey Amerika’da yaşanan sosyo-ekonomik değişiklikler sonucunda ortaya çıkan entelektüel hareket ve modern düşünceler Batı’nın sömürgeciliği ve emperyalizmi ile yayılarak küresel hale gelmiştir. Ancak bu hareket ve düşüncelerin Batılı olmayan dünyada ortaya çıkışı, Batılı dünyadaki örnekleri ile aynı sırada ve bağlamda gerçekleşmemiştir. Örneğin, Batı’da ve Ortadoğu’da milliyetçiliğin ortaya çıkışı ile iki güçlü kimlik kaynağı olarak milliyetçilik ve din arasındaki ilişkinin düşünsel temelde ve uygulama alanında aynı seyrinde gelişmediği görülmektedir.

Ortadoğu’da Batılı ideoloji ve hareketlerin ortaya çıkışı geç 19.yüzyıl ve 20.yüzyılda gerçekleşmiş olmakla birlikte, bölgenin kimlik arayışı süreçsel olarak gerçekleşmeye ve değişmeye devam etmektedir. Ortadoğu’da kimlik arayış sürecinde çeşitli analiz düzeylerinde gerçekleşen kimlik oluşumunda dine başvurulması, özellikle 20.yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan çeşitli gelişmeler sonucunda meydana gelmiştir. Aynı dönemde dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan din ve kimlik temelli çeşitli gelişmeler, bu kavramların Uluslararası İlişkiler disiplininin çalışma alanına dâhil edilmesini gerektirmiştir.

Ortadoğu bölgesinin genel ve İran ile Pakistan ülkelerinin özel olarak analiz edildiği bu tez; bölgenin kimlik arayış sürecinde din faktörünün, toplumsal ve siyasal yapı, süreç ve değişimlere etkisi bağlamında bir kimlik kaynağı olarak ele alınması temelinde geliştirilmektedir. Din tarihsel, kültürel, psikolojik, sosyolojik, antropolojik, siyasal ve teolojik yaklaşımlar ile araştırma konusu yapıp analiz edilebilen bir olgu

olmakla birlikte; bu çalışmada Ortadoğu ve İslam özelinde müşterek toplumsal gerçekliği yansıtmaları ve bu gerçekliğe yansıması ölçüsünde ele alınmaktadır.

Çalışmanın temel amacı; Ortadoğu’da tarihsel süreç içerisinde kimliğin oluşumunda temel kimlik kaynağı olarak dinin siyasal hayata etkilerinin incelenmesidir. Bu incelemenin yapılabilmesi, dinin rakip ve tamamlayıcı kimliği konumunda olan milliyetçiliğin analize dâhil edilmesini gerektirmektedir. Din ve dini kimlik ile etkileşimi bağlamında milliyetçiliğin siyasal alana etkilerinin nasıl gerçekleştiği sorusunun sorulduğu bu tezde yanıt; düşünceler ve düşüncelerin uygulama ve yapılar ile ilişkisi temelinde aranmaktadır. Bu hususta yöntem, bölgede “organik entelektüeller” olarak öne çıkan düşünürlerin dini kimliğin siyasal alan ile ilişkisinin ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair düşüncelerinin seçici bir okuması sunularak geliştirilmektedir. Düşüncelerin sunulmasından sonra ise bu düşünceleri harekete dönüştürerek uygulamaya yansıtan aktörlerin kimler olduğu ve bu uygulamaların neler olduğu sorusuna yanıt aranmaktadır.

Ortadoğu’da kimliğin oluşumunda ve inşasında dinin rolünün incelendiği tezin örnek ülkeleri olarak İran ve Pakistan’ın seçilmesinde; birbirine sınırı olan bu iki ülkenin bölgenin genel dinamikleri ile benzerlikler göstermesinin yanı sıra, tekil örnekler sunduğunun düşünülmesidir. Bu tekilliğin en temel sebebi Şii çoğunluklu, İslam’ın Şiilik mezhebinin devlet dini olduğu ve köklü bir devlet geleneğine sahip İran’ın aksine; Pakistan’ın Sünni çoğunluklu, İslam’ın devlet dini olduğu ancak kayda değer bir Şii ve çok etnikli nüfusa sahip ve 20.yüzyılda sömürgecilik sonrası dönemin yapısal etkileri ile kurulmuş olmasında yatmaktadır. Tezin başlığından anlaşıldığı üzere, çalışmada Pakistan Ortadoğu bölgesinin sınırları içerisine dâhil edilmektedir. Bu kapsamın sebebi; Ortadoğu bölgesinin organik ve kendine özgü dinamiklerinin etkisinin, Ortadoğu kavramının ortaya çıkışında yatan Avrupa-merkezci tanımlamanın yansıdığı coğrafi alan ile sınırlı olmadığı düşünülmesi ile bu tanımlamadan kaçınılarak, Pakistan’ın Ortadoğu bölgesinin dinamiklerini paylaştığı düşüncesinden hareket edilmesidir.

Ortadoğu’da dinin bir kurum olarak ortaya çıkmasının ve siyasal hayatı etkilemesinin uzun bir tarihsel sürece dayanması, tezi dönemsel olarak sınırlamayı

zorlaştırmaktadır. Bu sebeple, kimlik kaynaklarının oluşumunda din ve dinin siyasal hayata etkileri tarihsel bağlamda ele alınırken, dönemselleştirmeler etkili olan düşünceler, düşüncelerin aktörler tarafından harekete geçirilmesi ve uygulama ve yapılara dönüştürülmesi hususunda gerçekleştirilmektedir. Tezin dönemsel olarak sınırlandırılması zorluğunun yanı sıra, çalışmanın araştırma ve geliştirme aşamalarının gerçekleştiği ülke olan Türkiye’de, başta Pakistan olmak üzere tezin konusu ile ilgili basılı ve elektronik kaynak sayısının yeterli olmaması bir başta zorluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Türkçe literatürün gelişmemiş olmasına ek olarak, literatüre hâkim dil olan İngilizce kaynakların da ülkede sınırlı sayıda olması tezin ortaya çıkışında zorluğa dönüşmektedir. Tezin literatür taraması ağırlıklı olarak İngilizce kaynaklardan yapılmış olmakla birlikte; Avrupa ve Kuzey Amerikalı Ortadoğu uzmanlarının çalışmaları ile sınırlandırılmayarak Ortadoğulu uzman ve araştırmacıların çalışmalarından yararlanılarak gerçekleştirilmektedir. Bu husus, Türkçe terminoloji eksikliği ile birleşmekte ve anlam bütünlüğü açısından gerekli görüldükçe Türkçe olmayan ya da Türkçeleştirilen sözcüklere yer verilmesini zorunlu kılmaktadır.

Çalışma dört ana bölüm etrafında gelişmektedir. Tezin birinci bölümünde ilk olarak kimlik kavramının genel çerçevesi kimlik, dini kimlik ve İslami kimlik alt bölümleri üzerinden çizilmeye çalışılmaktadır. Kimlik kavramı Uluslararası İlişkiler disiplinin sınırları içerisinde ele alınmakta ve Sosyal İnşacılık kuramının kavrama ait disiplindeki ve literatürdeki ağırlığı teze yansımaktadır. Dini kimlik kavramsallaştırılması yapılırken din toplumsal bir kurum olarak ele alınmakta; İslami kimlik temelinde özelleştirildiğinde ise İslam’ın çoğul yorumlarına ve bu yorumlara dayalı modern ideoloji ve hareketlerin düşünsel altyapılarına yer verilmektedir. Böylelikle, İslam ile bağdaştırılan şiddete başvurma eylemi arasındaki ilişkiye yer veren literatüre değinmek kaçınılmaz olmaktadır.

Kimliğin kavramsal çerçevesi verildikten sonra, tezin ikinci bölümünde Ortadoğu’nun modern tarihinde kimlik kaynakları ve bu kaynakların ortaya çıktığı tarihsel bağlam ele alınmaktadır. Bu kimlik kaynaklarından milliyetçilik olgusu, Ortadoğu bölgesinde Arap milliyetçiliği adı altında incelenmekte ve düşünsel altyapısı sunulmaktadır. Arap milliyetçiliğinin dini kimliğin rakip ve tamamlayıcı kimliği olması

ölçüsünde ele alınmasından sonra, tezin esas vurgusu olan dini kimliğin siyasal hayata etkileri; Siyasal İslami düşüncenin gelişimine katkısı olan başlıca entelektüellerin düşüncelerinin seçici bir okuması ile sunulmaktadır. Düşünsel altyapının siyasal alan ile ilişkilendirilmesi ile gelişen tez, özel olarak İslam, siyaset ve demokrasi ilişkisinin anahatlarına yer vermektedir.

Tezin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde İran ve Pakistan ülkeleri tekil olarak incelenmektedir. Her iki ülke için de dinin bir kimlik kaynağı olarak nasıl ortaya çıktığı sorusu sorulmakta ve bu sorunun yanıtı, tarihsel bağlamda dinin rakip ve tamamlayıcı kimlik kaynakları ile ilişkisi içerisinde ele alınmaktadır. Bu hususta, İran'ın köklü bir devlet geleneğine sahip olması ve Şii ulemanın toplumsal bir aktör olması bağlamında ele alınması, tezde İran'a belli bir ağırlığın verilmesini gerektirmektedir. İncelenen her iki ülke için dini kimliğe dair düşünsel arka planın oluşturulmasından sonra, kurulan siyasi ve toplumsal yapıların ideolojik ve İslami temelli altyapısı sunulmaktadır. Bu bağlamda, düşünceleri harekete dönüştüren aktörler iki ülkenin kendine özgü özelliklerine koşut olarak farklılaşmakta ve bu farklılık göz önünde bulundurularak analiz birimlerine dâhil edilmektedir.

İran ve Pakistan'da dini kimliğin siyasal hayata yansıdığı temel alanlardan biri olarak İslamlaşma süreçlerine vurgu yapılmaktadır. İslamlaşma ile çoğul yorumların varlığı göz önünde bulundurularak siyasal ve toplumsal aktörler tarafından İslam'ın kaynaklarına dayandırılan norm, değer, kural ve öğretilerin siyasal ve toplumsal alanda konumlandırılmasını ve uygulamasını içeren bütüncül bir süreç kastedilmektedir. İran'da devrim ve devrim sürecinde etkili olan aktörlerin düşünceleri temelinde gerçekleşen, Pakistan'da ise darbe ve darbeye etkili olan aktörlerin düşünceleri temelinde gerçekleşen İslamlaşma süreçleri; değişim ve süreklilik açısından ele alınmaktadır. Bu bağlamda, İslami yapıyı şekillendiren anayasalara ve dini kimliğin dış politikanın yürütülmesine yansıdığı genel ilke ve uygulamalara gerekli görüldüğü ölçüde ve tezin sınırları kapsamında değinilmektedir. İki ülkenin birbirleri ile ve bölgenin genel dinamikleri ile karşılaştırılması ise, bütünselliğin bozulmaması ve tekrardan kaçınılması amaçları ile sonuç bölümünde yapılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

KİMLİK KAVRAMININ GENEL ÇERÇEVESİ

Kimlik olgusu temel olarak psikoloji, sosyoloji ve antropoloji bilimleri tarafından ele alınan bir çalışma konusu olmakla birlikte; diğer disiplinlere nazaran özerkliğini geç bir dönemde kazanmış olan Uluslararası İlişkiler disiplinin de çalışma alanlarından biri haline gelmiştir. 1970’li yılların sonlarından itibaren Uluslararası İlişkiler disiplininin anaakım teorilerine karşı çıkan eleştirel yaklaşımların etkilerinin artması ile disiplinde topluma ve kimliğe vurgu yapan kuramların etkinliği artmaya başlamıştır. Başta Sosyal İnşacılık (Constructivism) kuramının çalışma alanı olmak üzere, Soğuk Savaş sonrası dönem olarak adlandırılan 1990 sonrası Uluslararası İlişkiler dünyasına bakıldığında, kimlik unsurunun öne çıktığı görülmektedir.

Çalışma, devletlerin iç ve dış politikalarına dair süreklilik ve kırılmaların, kimlik unsuru ve bu unsurdaki değişim ve dönüşümler ele alınmadan bütüncül olarak anlaşılamayacağı düşüncesinden hareket etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın konusu kapsamına giren kimlik, kimlik inşası, dini kimlik ve İslami kimlik kavramları ile ilgili yol gösterici olduğuna inanılan kavramsallaştırmalara yer verilmektedir.

1.1 Kimlik Kavramı

Kimlik kavramının, en temel haliyle “Ben kimim?” sorusuna verilen yanıt etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Kimliği, “bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlaması” olarak tanımlayan Nuri Bilgin; kimliğin “ötekiler” ya da “diğerleri” (others) ile etkileşim içerisinde oluştuğuna ve bu kimliğin kişi ya da grubun kime karşı, kime rakip ya da kime dost olduğunu yansıttığına dikkat çekmektedir.¹ Böylelikle, bireyler ve kolektif aktörlerin oluşturduğu toplumsal aktörlerin kendilerini nasıl tanımladıklarını gösteren olgu; çeşitli anlam ve tecrübe kaynaklarından edindikleri kimlikler olmaktadır. Manuel Castells’e göre tarih, coğrafya, kolektif hafıza, kişisel fanteziler, iktidar aygıtları, egemen kurumlar, din ve etnisite gibi kaynaklardan edinilen kimlikler; yalnızca

¹ Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşina Kitaplar, 2007, s. 11.

toplumsal aktörler tarafından “içselleştirildiğinde” ve söz konusu aktörler kendi anlamlarını bu içselleştirme etrafında örgütlediklerinde kimlik haline gelmektedir.²

Kimlikler toplumsal aktörlerin bir eylemi hangi amaçla ifa ettiklerini ve davranışlarının meşruiyetini hangi anlamlar etrafında tanımladıklarını belirtmesinin yanı sıra, söz konusu aktörlerin menfaatlerini ne ile ifade etmeye eğimli olduklarını da göstermektedir. Örneğin, kimliğini öncelikli olarak etnisite ya da din etrafında örgütleyen bir aktörün, menfaatlerini bu ifadeler ile tanımlaması ve bu kimlik ve menfaatler çerçevesinde bir siyasal tutum geliştirerek bu yönde taleplerde bulunmaya eğilimli olması oldukça muhtemeldir.³

Nitekim Fuat Keyman’a göre kimlik olgusu, bireysel ve toplumsal taleplerin siyasal alana taşınmasında ve devlet ile toplum arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Siyasal yaşamın kurucu bir olgusu olan kimliğe yüklenen farklı anlamlar ve bu anlamlandırmalar yoluyla üretilen siyasal söylemler ise, kimlik kavramı üzerinde kuramsal olarak bir uzlaşıya varılmasını zorlaştıran bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴

Birer Uluslararası İlişkiler kuramı olarak kendi içlerinde farklı varsayım ve argümanlara sahip olmalarına karşın; Sosyal İnşacılık, Postmodernizm, Feminizm ve Neo-Marksizm gibi teorileri Eleştirel Kuram ortak paydası altında birleştiren varsayım; dünya siyasetinin sosyal olarak inşa edildiğine dayanmaktadır. Bu varsayım, uluslararası siyasetin temel yapılarının materyal olmasından ziyade toplumsal olduğunu ve bu toplumsal yapıların aktörlerin kimliklerini ve çıkarlarını şekillendirdiğini savunmaktadır.⁵ Uluslararası İlişkiler kuramının kültürel bir sistem üzerine inşa edildiği varsayımı Eleştirel Uluslararası İlişkiler kuramlarının ortak varsayımlarından biri olmakla birlikte; bu kültürel sistem farklı kuramlarda farklı nitelendirilmektedir.

² Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür İkinci Cilt: Kimliğin Gücü*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2.Baskı, 2008, ss. 12-13.

³ Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach (Der.), *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 12.

⁴ E. Fuat Keyman, “Kimlik ve Demokrasi”, Atilla Eralp (Der.), *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3.Baskı, 2007, ss. 217-218.

⁵ Alexander Wendt, “Constructing International Politics”, *International Security*, Cilt 20, Sayı 1, Yaz 1995, ss. 71-72.

Örneğin Gramsci sistemi hegemonik olarak tanımlarken, Foucault sistemi disiplin toplumu, Said ise oryantalizm olarak nitelemektedir.⁶

Kimliklerin insan doğasından kaynaklanan ya da iç politikanın sisteme olan dışsal etkileri ile oluşan, doğal olarak “verili bir olgu” olduğunu varsayan Primordialistler’in aksine; Sosyal İnşacılar, kimliklerin toplumsal yapı ve diğer aktörler ile etkileşim içerisinde sosyal yapılar tarafından inşa edildiğini varsayarlar.⁷ Bu bağlamda sosyal yapılar, doğal yapıların aksine elemanlarına indirgenememekle birlikte elemanlarına bağımlıdırlar. Sosyal yapının elemanları yapanlar/edenler (agents), pratikler, teknolojiler ve alanlar gibi bir sosyal organizasyon içerisinde bulunabilecek herhangi bir şey olabilir. Bu hususta sosyal yapıların, doğal yapıların aksine elemanlarının davranışlarından ayrı bir varlığı olduğunu söylemek anlamlı değildir. Nitekim sosyal yapılar ancak yapanların pratikleri tarafından desteklendiği müddetçe bir boyuta sahip olabilmektedir. Örneğin, devlet sistemi ancak devletlerin bazı belirli pratiklerinin ve belirli kurallarının tanınması yoluyla var olmaktadır ve eğer devletler bu pratik ve kuralların tanınmasına son verirse, bu haliyle inşa edilmiş olan devlet sistemi otomatik olarak ortadan kalkacaktır.⁸

Sosyal İnşacılık kuramına göre kimlikler; aktörlerin sosyal obje olarak “diğerleri” (others) üzerinden “kendilerine” (self) atfettikleri anlamlar bütünü olarak tanımlanmaktadır. Materyal unsurlardan ziyade düşünsel unsurların önemine vurgu yapan Sosyal İnşacılık kuramının önde gelen kuramcılarında Alexander Wendt, düşünsel unsurların ve toplumsal yapıların değişim ve dönüşümlere tâbi olduğunu belirtmektedir. Bu değişim ve dönüşümlere paralel olarak kimliklerin ve kimlikler bağlamında belirlenen çıkarların; zaman ve mekâna göre farklılık gösterdiği savunulmaktadır. Wendt ayrıca kimliklerin toplumsal yapı ve diğer aktörlerle etkileşim içerisinde tamamlanarak sabit bir hal almasının aksine, *süreçsel* (in process) bir olgu olduğunun altını çizmektedir. Wendt tarafından bu şekilde anlamlandırılan kimlik kavramı, *sosyal kimlik* (social identity) olarak adlandırılmakta ve bu tip kimliklerin

⁶ Keyman, s. 222.

⁷ Mustafa Aydın ve Sinem Açıkmeşe, “İslam Örneğinde Küreselleşen Dünyada Kimliğe Dayalı Güvenlik Tehditleri”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 5, Sayı 18, Yaz 2008, s. 200.

⁸ Alexander Wendt, “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapan-Yapı Sorunu”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 6, Sayı 23, Güz 2009, ss. 26-28.

aktörlerin uluslararası düzeyde etkileşimi ile sosyal olarak inşa edildiği savunulmaktadır. Wendt bir aktörün diğer aktörlerle etkileşime girmeden önce kendisine verili olarak varsayılan ve aktöre kendine özgülüğünü veren *kurumsal kimliği* (corporate identity) ise sosyal kimlikten ayırtmaktadır.⁹

Sosyal İnşacılık kuramı; anaakım Uluslararası İlişkiler teorilerinden Realizm ve Liberazimin materyalist kavramlarına karşı düşünselliği ve bireyselci kavramlarına karşı bütünselliği vurgulamakla ve bu bütünsellik içerisinde düşünsel unsurların ve devletdışı aktörlerin analize dâhil edilmesi gerektiğini savunmakla birlikte; kültür, norm, kural ve kimliklerin paylaşılması gerektiği varsayımını temel almaktadır. Bu bağlamda, başta Wendt'in kimliğe yaklaşımı olmak üzere Sosyal İnşacılık kuramında devletler en temel aktör olarak ele alınmaktadır. Bu husus, devletlerin en meşru, kural koyucu ve uluslararası sistemde en güçlü kimliğe sahip kimlik kurucu ve taşıyıcı aktör olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰

Çalışmada kimlik kavramı böylelikle, Alexander Wendt ve Peter J. Katzenstein'in tanımlamalarına koşut olarak bir "devletin" ya da "ulusun" tarihsel ve siyasal bir süreç içerisinde inşa edilen tanımlayıcısı olarak ele alınmaktadır. Wendt ve Katzenstein'a göre devletlerin kimlikleri iç ve dış politikanın etkileri kapsamında öznelerarası etkileşim ile oluşmakta ve söz konusu devlet kimliği, o devletin çıkarlarını ve çıkarlar da üretilen politikaları etkilemektedir.¹¹ Üretilen politikalar hususunda özellikle kimliğin güvenlikleştirilmesinden bahseden Barry Buzan ve Ole Waever'ın güvenliğin beş sektöre ayrıldığı –askeri, siyasi, ekonomik, toplumsal ve çevresel güvenlik- kavramsallaştırmasına bakıldığında; kimliğin, toplumsal güvenlik sektörünün örgütleyici kavramı olduğu görülmektedir. Toplumsal güvenliğin bir topluluğun bekasının tehdit altında olması ile ortaya çıktığını savunan Buzan ve Waever, bu bağlamda Wendt ve Katzenstein'ın müşterek/bütünsel aktör olarak devletin/ulusun

⁹ Alexander Wendt, "Collective Identity Formation and the International State", *The American Political Science Review*, Cilt 88, Sayı 2, Haziran 1994, ss. 385-386.

¹⁰ Michael Barnett, "Social Constructivism", John Baylis ve Steve Smith (Der.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, New York: Oxford University Press, 3.Baskı, 2005, ss. 258-259.

¹¹ Ronald L. Jepperson, Alexander Wendt ve Peter J. Katzenstein, "Norms, Identity, and Culture in National Security", Peter J. Katzenstein (Der.), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, New York: Columbia University Press, 1996, ss. 42-45.

temelliğini benimsemektedir. Toplumsal güvenliğin müşterek ve müşterek kimlikler ile ilişkili bir kavramsallaştırma olduğunu belirten Buzan ve Waever; birey düzeyini değil, “biz” kimliklerini (we identities) ön plana çıkararak müşterek olanı vurgulamakta ve bu kimliklerin kültürel ve dilsel etkileşim başta olmak üzere çevresel normal ve değerler ile etkileşim sürecinde zaman ve mekâna ilişkin olarak değiştiğini savunmaktadır.¹²

Bireysel ya da kolektif kimliklerin toplumsal yapı ve örgütlenmeler, çevresel normlar ve değerler ile etkileşim sürecinde gelişmesi ve değişmesi; zaman ve mekâna ilişkin olarak kimliklerin çeşitlenmesini de beraberinde getirmektedir.¹³ Bu durumda, bireylerin ve kolektif aktörlerin –siyasi partiler, sendikalar ve toplumsal hareketler gibi- farklı anlam kaynaklarından edinilmiş farklı kimliklere sahip olmaları söz konusu olabilmektedir. Böyle bir “kimlik çoğulluğunun” (plurality of identities) var olması durumunda ise bireyler, toplumsal gruplar ve toplumlar içinde bulundukları toplumsal yapıya ve zaman-mekân çerçevesinden kaynaklanan toplumsal koşullara göre; belirli anlam kaynaklarına diğerlerine kıyasla bir öncelik vermektedirler. Bu durumda aktörler bazı kimliklerini ön plana çıkarmakta ve kimliklerinin anlamını değişen koşullara göre yeniden düzenlemektedirler.¹⁴

Bu hususta kimliğin tarihsel niteliği ön plana çıkmaktadır. Bilgin’e göre, kimliğin bu niteliği kolektif kimliğin inşasında ortak bir geçmişin vurgulanmasından ve kolektif bellekten kaynaklanmaktadır. Ulusal, etnik ya da dinsel toplulukların içinde bulundukları toplumsal ve uluslararası koşullara uygun bir kimlik arayışında oldukları kabul edildiğinde; bu arayışın kolektif belleğin “yeniden inşasını” beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Kolektif belleğin yeniden inşasında, pozitif kimlik duygusunu güçlendirmek amacı ile tarihsel olaylar, semboller, mitler gibi geçmişin birçok ögesi bu kimliğin inşasında yer alan aktörler tarafından olumlu referans ile korunabilmektedir. Ancak geçmişin bazı öğelerinin değiştirilerek yeniden işlevselleştirilmesi de muhtemeldir.¹⁵

¹² Barry Buzan, Ole Waever ve Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis*, Londra: Lynne Rienner Publishers, 1998, ss. 119-122.

¹³ Bilgin, s.14.

¹⁴ Castells, ss. 13-14.

¹⁵ Bilgin, ss. 218-236.

İki farklı kimliğin birbiriyle diyalektik ilişki içerisinde olduğunu savunan Hegel'e göre her bir kimlik kendi başına "eksiktir" (incomplete) ve diğer kimliğe tamamlayıcısı olarak ihtiyaç duymaktadır.¹⁶ Bu bağlamda, içinde bulunulan toplumsal ve uluslararası koşullara göre aktörlerin çoğul kimlikleri birbirlerine rakip kimlikler konumunda bulunabileceğinden hangi kimliğin öne çıkacağını belirlemede çeşitli unsurlar ortaya çıkmaktadır. Bu unsurlardan en göze çarpanı siyasi liderlerin oynadığı roldür. Siyasi liderlerin kendi kimlikleri, çıkarları ve gütmekte oldukları politikalar doğrultusunda bazı kimlikleri harekete geçirerek diğerlerini olabildiğince etkisiz hale getirmede önemli bir role sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁷ Bu bağlamda, iktidar ilişkilerinin, kimliğin toplumsal inşasını etkileyen en önemli faktörlerin başında geldiğini savunan Castells'in üçe ayırdığı kimlik inşasının biçim ve kökenine değinmenin yararlı olacağı düşünülmektedir:

Meşrulaştırıcı Kimlik (Legitimizing Identity): Meşrulaştırıcı kimlik inşasında temel aktör olan toplumun egemen kurumlarının, toplumsal aktörler üzerindeki egemenliklerini genişletmek ve bunu rasyonel/meşru bir zemine oturtmak için bir kimlik inşa etmeleri söz konusudur.

Direnış Kimliğı (Resistance Identity): Direniş kimliğinin inşasında ise egemen olana karşıt konumda yer alan ve toplumun kurumlarına nüfuz eden ilke ve değerlerden farklı ve/veya bu değerlere karşıt değerleri savunan aktörler tarafından bir kimlik geliştirilmektedir.

Proje Kimliğı (Project Identity): Proje kimliğinin inşasında görülen en belirgin özellik toplumsal yapının tamamen değiştirilmesi amacının güdülmesidir. Bu amaç doğrultusunda toplumsal aktörler, var olan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını ve koşulları yeniden tanımlamaya yönelik yeni bir kimlik inşa etmeye yönelmektedirler. Proje kimlikleri, toplumsal aktörler tarafından bir direniş kimliğı olarak ortaya çıkıp projelerin başlatılması ile oluşturulabileceğı gibi, zamanla toplumsal

¹⁶ Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 2.

¹⁷ Kopstein ve Lichbach, s. 13.

kurumlarda bu aktörlerin egemen hale gelmesi ile egemenliklerini pekiştirmeye yönelik meşrulaştırıcı kimliklere de dönüşebilmektedirler.¹⁸

1.2 Dini Kimlik

Bireylerin ve toplumsal aktörlerin birden fazla kimlikleri olabileceğine “kimlik çoğulluğu” kavramı altında değinilmişti. Bu noktada kimliklerin tümünün derinlik ve önem açısından eşit olmadığını belirtmek gerekir. Bazı kimlikler aktörlerin yaşamını etkilemede, düzenlemede, dünya görüşlerini ve değerlerini şekillendirmede diğerlerinden daha fazla yere sahiptir. İnsan yaşamında bu denli etkiye sahip kimlik kaynaklarından biri dindir.¹⁹ Nitekim Jeffrey R. Seul’e göre din; insanların temel ihtiyaçlarından biri olan psikolojik ihtiyaçlarını kimliğin etnik, dilsel ve diğer unsurlarından çok daha kapsamlı bir şekilde karşılayabilmektedir.²⁰

Bireylerin hem birbirleri ile hem de toplum ile olan ilişkilerini, tutumlarını, davranışlarını ve toplumsal yaşamı etkileyen ve belirleyen temel kurumlardan biri olan din; bir kurum olarak birçok sosyal bilim dalının çalışma alanlarından biridir. Morgan, Fraser ve Taylor gibi antropolog ve sosyologlar din kavramı ya da kurumu ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi deneysel temellere dayandırarak açıklamaya çalışmışlardır. Dinin ilahi bir buyruk olması yönünün dışında, toplumsal bir kurum olarak incelenmeye başlanması Aydınlanma Çağı’na dayanmaktadır. Rousseau, Kant ve Comte gibi düşünür ve toplum bilimciler din olgusuna bilimsel yaklaşımda bulunan toplum bilimci ve düşünürler arasında ilk akla gelen isimler arasında sayılmaktadır.²¹

Toplumu makro düzeyde açıklamaya çalışan önde gelen düşünür ve kuramcılardan Marx, Weber ve Durkheim’in sosyolojik din kavramı ile ilgili görüşlerine yer vermek konumuz açısından önem teşkil etmektedir. Marx’ın dine bakışında iki temel unsur bulunmaktadır. Marx ilk olarak dini, dinin yapısını ve doğasını sosyal ve ekonomik ilişkilere –burjuva ve proletaryanın üretim araçları karşısındaki konumuna- bağımlı bir değişken olarak tanımlamaktadır. Buna bağlı olarak

¹⁸ Castells, ss. 14-15.

¹⁹ Parekh, s. 130.

²⁰ Jeffrey R. Seul, “‘Ours is the Way of God’: Religion, Identity and Intergroup Conflict”, *Journal of Peace Research*, Cilt 36, Sayı 5, 1999, s. 553.

²¹ Gencay Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği*, Ankara: V Yayınları, 1987, ss. 1-4.

Marx’a göre din bir yabancılaşma (alienation) biçimidir, sömürücü kapitalist toplum yapısının üzerini örten toplumsal yapının kusurlu işleyişinin belirtisidir ve bireyleri bu yapının olağan ve kabul edilebilir olduğuna ikna etmektedir. Marx uzun vadede sınıfsız toplum yapısının oluşumu ile dinin ortadan kalkacağı görüşünü savunmuştur. Dini, hâkim sınıfların ve var olan düzenin temel ideolojisi olarak gören Marxist kuram için din; kurulu düzeni sürdürmeyi amaçlayan bir ideoloji olarak toplumsal değişimin önünde bir engel teşkil etmektedir.²²

Weber ise üç aşamalı olarak tanımladığı toplumsal yapının evrimi – karizma, din ve rasyonel toplum- içerisinde ikinci aşamada dini, toplumsal yapının temel belirleyicisi olarak tanımlamakta ve din-toplum ilişkisine işlevselci bir yaklaşım getirmektedir. Belli bir toplumdaki meşruiyet şeklini karizmatik ya da dini olarak tanımlamak, bu toplumda başka hiçbir meşruiyet şeklinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Weber’e göre her toplumda bu üç meşruiyet şekli de bulunur ve bu yapılar esas olarak içiçe geçmiş süreçlerdir. Ancak, önemli olan o aşamada o topluma ana yönünü veren meşruiyet şeklinin bahsedilen yapılardan biri olmasıdır.²³ Bu yaklaşımda, din ile toplum arasındaki ilişkinin modern toplumlarda istikrarlı bir şekilde giderek azalması ve dinin bir faktör olarak etkisini yitirmesi beklenmektedir. Böylelikle Weber din ile toplum ya da dünya arasındaki ilişkinin değişken olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayıma göre, belirli bir dinin, içinde bulunulan toplumsal yapı ile olan ilişkisi zaman ve mekâna göre değişiklik göstereceğinden bu ilişkinin yalnızca söz konusu tarihsel ve kültürel bağlamlarda incelenmesi gerekmektedir.²⁴

Durkheim, Marx tarafından ileri sürülen, dinin var olan toplumsal düzenin işlemlerini sağlayan bir işlevi olduğu görüşünü paylaşmakla birlikte; toplumsal bütünleşmeyi sağlayan en önemli mekanizmalardan biri olarak gördüğü din kurumuna olumlu bir anlam atfetmektedir.²⁵ İşlevselci okulun din alanında baş temsilcisi olan Durkheim’a göre toplumun içindeki yapılar toplum ihtiyaç duyduğu için oradadır ve

²² Grace Davie, “The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations”, Michele Dillon (Der.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 62-63.

²³ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji: Türkiye’de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Etkilendirmesine İlişkin Bir Kavramlaştırma Modeli*, İstanbul: İletişim Yayınları, 4.Baskı, 1990, s. 10.

²⁴ Davie, s. 63.

²⁵ Şaylan, ss. 6-8.

toplumun içinde bir yapısal unsur varsa, bu unsurlar bir işlev de görmektedir.²⁶ Durkheim, dinin gerekli bir işlev gördüğü için her zaman varlığını sürdüreceğini savunmaktadır. Ancak, dinin doğası; din ve mevcut toplumsal yapı arasında tam bir uyum sağlayabilmek için farklı toplumlara ve farklı zamanlara göre değişiklik gösterecektir.²⁷

Gencay Şaylan'a göre din, toplumsal yaşamın yanı sıra siyasal yaşamı da düzenlemektedir ve tarih boyunca din ile siyasal yaşam arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu görülmüştür. Siyasal yaşam açısından dinin en önemli işlevi, siyasal sistemin ya da devlet iktidarının meşruiyetini sağlamaktır. Din, kapitalizm öncesi tarımsal toplumların toplumun her alanını düzenleyen temel ideolojisi olmuş ve mevcut siyasal sistem, kendisine karşı çıkan yaklaşımlara karşı dine dayalı bir meşruiyet ile varlığını sürdürmeye çalışmıştır. 17.yüzyıldan itibaren din ile siyaset arasındaki ilişki geniş ölçüde sorgulanmaya başlanmış ve bu ilişki gittikçe laikleşmiştir. 20.yüzyılın ikinci yarısına gelinmesiyle birlikte ise birçok ülkede din ile siyaset arasındaki ilişkinin sosyo-ekonomik değişimlerden etkilenerek yeniden gündeme gelmeye başladığı görülmektedir.²⁸

20.yüzyılın büyük bir kısmında Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler ve Sosyoloji gibi sosyal bilimlerin “modern, bilimsel ve rasyonel toplumun dine dayalı toplum yapısının yerine geçeceği” varsayımı sorgulanmaya başlanmıştır. Bu durum modernleşme teorileri ile sekülerleşme teorilerinin dinin siyasi ve toplumsal bir güç olarak önem kaybedeceği beklentilerine ters düşmektedir. Modernleşme ve sekülerleşme teorileri; kentleşmenin, iktisadi gelişmenin, modern toplumsal kurumların, eğitim olanaklarının ve okuryazarlık oranının artmasının, çoğulculuk ile bilim ve teknoloji alanlarındaki gelişmelerin nihai olarak etnisite ve dinin siyasi ve toplumsal yaşam alanını ortadan kaldıracağını varsaymıştır.²⁹

Söz konusu disiplinler açısından bakıldığında; sekülerleşme ve modernleşme süreçleriyle birlikte modern toplumlarda dinin giderek etkisini kaybedip yok olacağını

²⁶ Mardin, s. 44.

²⁷ Davie, s. 65.

²⁸ Şaylan, ss. 14-16.

²⁹ Jonathan Fox, “The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001”, *Journal of Peace Research*, Cilt 41, Sayı 6, Kasım 2004, ss. 715-716.

öngören pozitivist, ilerlemeci, materyalist ve tarihselci görüşlerin beklentilerinin tam anlamıyla gerçekleşmediği bilinmektedir. Özellikle 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimler bu beklentinin aksini kanıtlar niteliktedir. Bu duruma paralel olarak dinin modern toplum yapısındaki yeri ve işlevleri, dinin diğer toplumsal kurumlarla olan ilişkileri, modern insanın dini tutum ve davranışlarının ve yeni dini hareketlerin incelenmesi gibi konulara olan akademik ilgi ve araştırmalar artış göstermiştir.³⁰ Örneğin önceki dönemlerin sekülerliğini anlatan önde gelen kuramcılardan Peter Ludwig Berger; 1990'lı yılların sonlarına gelindiğinde “dinin krizinden sekülerliğin krizine doğru” bir geçiş süreci yaşandığından, sekülerliğin gerilemesinden ve güncel olayların analizinde dini incelemeye dâhil etmenin öneminden bahsetmeye başlamıştır.³¹

Sosyal bir varlık olan insanın büyük değişimler ve krizler ile karşılaştığı dönemlerde dine yöneldiği tarih boyunca karşılaşılan bir durum olmuştur. Ancak dinin de bir kurum olarak yeni tarihsel bağlamlardan etkilendiği ve değişim ve kimlik krizi ile karşı karşıya kalarak mevcut toplumsal yapıya uyum sağladığı görülmektedir.³² Bu hususta Peter Beyer, günümüz küresel toplumunda dinin dört farklı toplumsal yapılanmasından ve sürecinden bahsetmektedir:

Dinin Örgütlenmesi (Organized Religion): Bu yapılanmalardan en göze çarpanı, dinin varlığını devam ettirmesi açısından önemli bir role sahip olan örgütlenmedir. Dinin örgütlenmesi yerel ya da ulusal olabileceği gibi, birçok ülkede kurulan merkezler aracılığıyla ülke sınırlarını aşarak uluslararası bir yapılanma şeklinde de görülebilmektedir.

Dinin Siyasileşmesi (Politicized Religion): Dinin siyasileşmesi olarak adlandırılabilir bir süreç ise söz konusu dinin ilke ve uygulamalarının devletin yasal, idari ve askeri yapılanmasının mekanizmaları haline gelmesidir. İran ve Afganistan bu yapılanmaya örnek verilebilecekken, daha esnek bir yapılanma olmakla birlikte belirli bir dini devlet ideolojisinde ve kimliğinde bulunduran ülkelere Pakistan,

³⁰ Ünver Günay, “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Sosyal Sorunları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 12, 2002, ss. 9-10.

³¹ Christian Smith ve Robert D. Woodberry, “Sociology of Religion”, Judith R. Blau (Der.), *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell Publishers, 2004, s. 110.

³² Parekh, ss. 1-2.

Hindistan, İsrail, Sri Lanka ve Bangladeş örnek verilebilir. Bu duruma karşıt olarak, Çin, Endonezya ve Rusya gibi bazı devletlerin dini ve din kapsamına nelerin girdiğini kontrol altında tutma çabalarına da rastlanmaktadır.

Toplumsal Hareket Olarak Din (Social Movement Religion): Bir diğer yapılanma biçimi olarak bireylerin, fikirlerin ve materyal kaynakların seferber edilmesi ile mevcut toplumsal yapıda değişiklikler yapılmasına ya da yeni yapılar oluşturulmasına dayanan toplumsal hareket olarak dini hareketlere rastlanmaktadır.

Topluluk ve Bireylere Özgü Din (Communitarian/Individualistic Religion): Büyük bir topluluğa ait olma hissi ile ilke, uygulama ve inançlar sisteminde temel bulan kurumlaşmış dinin dışında özellikle Hindistan, Çin ve Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yerel topluluklar ve bireylerce benimsenmiş dinler diğer bir yapılanma şekli olarak görülmektedir.³³

Müslümanların, Sihlerin, Hinduların ve diğer dinlere mensup vatandaşlarının demokrasi ortak şemsiyesi altında bir arada yaşamalarının bir modeli olan laik Hindistan devleti, yükselen Hindu ve İslami köktencilikleri ile siyasallaşmış dinler arasında “yeni Soğuk Savaş”ın da bir modeli olmaya başlamıştır.³⁴ Hindistan örneğinde görüldüğü gibi, akademik ilginin yanı sıra, gerçekleşmekte olan birtakım olayların da bahsedilen teorilerin varsayımlarını çürüttüğünü söylemek yerinde olacaktır. 11 Eylül terör saldırıları başta olmak üzere El-Kaide terör örgütünün eylemleri, dini köktencilüğün dünya çapında yükselişi, Mısır, Cezayir ve Afganistan gibi İslam coğrafyasında yer alan birçok ülkede yaşanan din temelli isyan ve hareketler, Latin Amerika'daki Özgürlük Teolojisi hareketi gibi dini ve siyasi hareketler, Tibet, Sudan, Sri Lanka, Doğu Timor ve Çeçenistan'da yaşanan etnik ve din temelli çatışmalar bu hususta örnek gösterilebilir.

Dinin modern toplumsal ve siyasal hayata önemli bir faktör olarak geri dönüşünün en genel ve temel sebeplerinden biri, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında bağımsızlıklarını elde eden birçok ülkenin modern seküler siyasi ideolojiyi

³³ Peter Beyer, “Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”, Michele Dillon (Der.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 54-57.

³⁴ Bassam Tibi, “İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslam ve Demokrasi - Uygarlıklar Arasındaki Köprüler”, Elisabeth Özdalga ve Sune Persson (Der.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 38.

denemeleri ve başarısız olmalarına dayandırılmaktadır. Söz konusu ülke hükümetlerinin seküler ideolojileri uygularken halklarına söz vermiş oldukları sosyal adalet ve refah düzeyini yerine getirmede başarısız olmaları meşruiyet sorununu beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda, Batı'dan ithal edilen sekülerlik ve milliyetçilik gibi ideolojilere karşı yerli ve kabul edilebilir bir ideoloji olarak dine dönüşün cazip hale geldiği görüşü yaygınlaşmıştır.³⁵

1.3 İslami Kimlik

İslami kimlik; İslam'ın bir din olarak yaklaşık 1400 yıl önce Arap Yarımadası'nda ortaya çıkması ile tarihsel süreç içerisinde şekillenmiştir. İslam dini birçok toplumu etkilemiş ve bu toplumların kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları ile bu din, diğer dini inançlardan ayrılarak bir kimlik haline gelmeye başlamıştır. Tarihsel süreç içerisinde bireysel ve toplumsal hayatın yanısıra siyasi hayatı da etkileyen İslami kimlik, bazı dönemlerde devletlerin kendilerini ifade etme biçimlerinde de yerini bulmuştur.

İslam dininin inananları ortak Tanrı, Peygamber, kutsal kitap ve kutsal mekân inanışları paydasında birleşerek İslami kimlik çerçevesinde bir araya gelebilmektedir. Ancak, bu olgular ile Kur'an'da belirtilen dini ilkeler ortak olsa da, İslami toplumların ve kurumların farklı yorumları temel aldığı ve homojen bir İslam coğrafyasının var olmadığı bir gerçektir.³⁶ Bu noktada, dinsel bir inanç olarak İslamiyet yorumu ile siyasal İslam olarak vuku bulmakta olan, modern dönemde ortaya çıkan İslami köktendinci/fundamentalist anlayış arasında ayırım olduğunu açıkça belirtmek gerekmektedir. Çalışmanın konusunun gerektirdiği ölçüde bu ayırım araştırmaya dâhil

³⁵ Fox, ss. 717-718.

³⁶ İslam dini; Sünnilik ve Şiiilik başta olmak üzere inanış çeşitliliklerine ve mezheplere göre çeşitlilik sergilemektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanma ilkesi temelinde bir araya gelen Sünnilik ve Şiiilik arasındaki esas bölünme; Hz.Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan halifelik konusunda yaşanan anlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Sünni inanış da kendi içerisinde Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik mezheplerine ayrılmakla birlikte; herhangi bir kimsenin soyunun halifeliği/imameti hak ettiği fikrine dayanmamaktadır ve bu fikir Şiiilik ile arasındaki temel farklılardan birini oluşturmaktadır. Şiiilik inanışı ise kendi içinde İsnâaşeriyye (İmamiyye-Caferilik-Oniki İmamcılık), Zeydiyye ve İsmaililik başta olmak üzere çeşitli mezheplere ayrılmaktadır. Şiiilikteki mezheplerin büyük bir kısmı Sünnilikten farklı olarak Dördüncü Halife Hz.Ali'nin soyundan gelenlerin halife olacağı inancındadırlar. Sünnilik ve Şiiilik arasındaki çalışmanın genelinde görülen Mehdi inanışı ve ulemanın siyasal ve toplumsal konumu gibi çalışmanın konusun için önem arz eden temel farklılıkların ayrıntılı bilgisi için ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1980.

edilecek ve sonrasında özellikle 11 Eylül 2001 terör saldırıları sonrasında ilgi odağı haline gelen İslam ve terörün yükselişi ilişkisine yer verilecektir.

1.3.1 İslam'ın Köktendinci/Köktenci Yorumuna Dayalı Kimlikler

Dilimize köktendincilik olarak çevrilebilecek olan İngilizce *fundamentalism/fundamentalizm* sözcüğünün anlamı temel düzeyde “herhangi bir alan ya da disiplinin temel prensiplerine katı ve değişmez bağlılık” olarak tanımlanabilirken; sözcüğün yaygın kullanımı “özellikle İslamiyet ya da Protestanlık’ta görülen, kutsal sayılan metinlerin katı ve değişmez yorumuna bir dini inanış türü”³⁷ olarak tanımlanmaktadır. Hristiyan kaynaklı bir terim olan köktendincilik (fundamentalism), İncil’in eleştirel-liberal yorumunu savunan din adamlarına karşı, Tanrısal kökenli olduğunu savunan din adamlarını ifade etmektedir. İslam dini açısından, Kur’an’ın Tanrısal kökenini tartışan bir “din adamı grubu/sınıfı” bulunmamaktadır. İslam hususunda köktendinciler; İslam toplumlarında sonradan yer edinmiş Batılı normların bertaraf edilmesi ve Kur’an, Sünnet ve Fıkıh normlarının toplumda yeniden tesis edilmesi ile ortodoks İslam’ın uygulanmasını istemektedirler.³⁸

Castells köktendinciliği; –orijinalinde fundamentalizm terimini kullanarak– “Kişisel davranışın ve toplumun kurumlarının, Tanrı’nın hukukundan kaynaklanan, Tanrı ile insanlık arasında aracılık eden belli bir otorite tarafından yorumlanan kurallarla tanımlanması çerçevesinde gerçekleşen kolektif kimlik inşası” olarak tanımlamaktadır. Köktendinciliğin bütün insanlık tarihi kadar eski bir olgu olduğunu vurgulayan Castells, bu olgunun günümüzde güçlü ve nüfuzlu bir kimlik kaynağı olarak karşımıza çıktığını belirtmektedir.³⁹

Köktendincilik, özünde modern bilime, sekülerleşmeye ve liberalizmin bireyseliği ile dinin özelleştirilmesine karşı durma ve modernleşme sürecinde dışlanmış olan özellikle dine ilişkin/teolojik mutlak değerleri yeniden hayata geçirerek hâkim kılma çabasıdır. Bu hususta önemli olan amaç, modernitenin yaşamın çeşitli alanlarından sildiği özellikle dinsel öğelere yeniden yer verilmesine çalışmak olmakla

³⁷ Fundamentalism sözcüğünün İngilizce karşılığı, Oxford Dictionaries, Oxford University Press 2012, <http://oxforddictionaries.com/definition/fundamentalism?q=fundamentalism> (14.03.2012).

³⁸ Bernard Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, İstanbul: Rey Yayıncılık, 1992, s. 11.

³⁹ Castells, s. 21.

birlikte; araç olarak modern iletişim teknolojisinin ve propaganda tekniklerinin kullanılması bu hareketi modern bir olgu yapmaktadır. Günümüzde güçlü bir kimlik kaynağı olarak ortaya çıkan köktendinciliğin odak noktasının kutsal kitap ve metinlerden toplumsal, siyasal hareketler ve ötekileştirmeye doğru kaydığı görülmektedir.⁴⁰

Bu noktada, yaygın olarak köktendincilik kavramı ile birbiriyle değiştirilebilir şekilde kullanılan, İngilizce ve Türkçe kaynaklarda sıkça karşılaşılan ve kökten ya da köktenci olarak çevrilebilecek olan *radical/radikal* kavramına değinmekte yarar vardır. Çalışmanın konusu açısından İslam bağlamında *İslami radikalizm/İslami köktencilik* olarak karşımıza çıkan bu terimin fundamentalizm/köktendincilik kavramından farklı olduğunu savunan görüşler bulunmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Mevlüt Uyanık, çalışmada yer verilen yaygın kullanım ve çevirinin aksine fundamentalizm kavramını köktencilik; radikalizm kavramını ise köktendincilik sözcüğü ile karşılamaktadır. Uyanık; fundamentalist okuma ile radikalist okuma arasındaki en temel farkın aslında radikal İslamcı öğretinin fundamentalizmi karşısına alarak siyasal bir ideoloji ile İslam devleti kurmayı hedeflemesi olduğunu belirtmektedir. Buna göre radikalizmde, din adına yönetime gelindiği vurgusu vardır ve İslam siyasal bir rejim olarak düşünülüp siyasal bir ideolojiye indirgenerek, Müslüman toplumlarının sorunlarının İslami bir devletin kurulması ile çözüme ulaşacağı savunulmaktadır. Fundamentalizm ise sosyo-politik anlamda hayatın bütün alanlarının İslam'ın temel ilkelerine, usullerine ve Peygamber dönemi düzenlemesine tâbi tutularak günün şartlarına göre yeniden yorumlanmasını ve çözüm önerileri getirilmeye çalışılmasını ifade etmektedir. Uyanık, bu kavramların sürekli birbiri ile karıştırıldığını vurgulayarak, Arapçada *el-Usuliyye el-İslamiyye* teriminin fundamentalizm ile karşılandığını; ancak Batı ile demokrasiyi özdeş kullanan ve demokrasi ve modernleşme karşıtı olan radikal terimine tekabül ettiğini belirtmektedir.⁴¹

⁴⁰ Judith Nagata, "Beyond Theology: Toward an Anthropology of 'Fundamentalism'", *American Anthropologist*, Cilt 103, Sayı 2, Haziran 2001, s. 483.

⁴¹ Mevlüt Uyanık, "İslam, Demokrasi ve Şiddet Bağlamında Kökten(Din)cilik Kavramının Tahlili", *Haber Lotus*, 21 Ocak 2012, <http://www.haberlotus.com/2012/01/21/islam-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-koktendincilik-kavraminin-tahlili/> (14.03.2012).

Daha önce belirtildiği üzere, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'da belirtilen ilkelerin ve İslami geleneğin getirdiği uygulamaların tek bir yorumu bulunmamaktadır. Örneğin, temel olarak İslam hukuku ya da Kur'an, sünnet ve hadislerin oluşturduğu ilahi kanun olarak tanımlanabilecek olan *şeriat* tüm Müslümanlarca aynı şekilde yorumlanmamaktadır. Arapça kökenli *şeri'a* fiili ile bağlantılı olan ve yol, metod, kaynağa doğru yürümek gibi anlamlara gelen *şeriat* Müslümanların çoğunluğu için değiştirilemez, katı kurallar bütünü olmasından ziyade; toplumsal ve tarihsel değişikliklere uyarlanılabilir rehber alınacak bir kaynak anlamına gelmektedir. Şeriat'ın bu esnek ve açık yorumuna karşın, İslami hukukun yaşamın tüm alanlarını düzenlemede temel alınması gerektiğini ve bu düzen doğrultusunda bir yapılanmaya gidilmesi gerektiğini savunan köktendinci görüşler bulunmaktadır. Ancak bu köktendinci anlam, şeriatın yorumlanarak sistematize edilmiş biçimini ifade eden *fıkıh* halini alması ile kimin yorumladığına ve yorumlama sürecine bağlı olarak – muhafazakâr/ılımlı fundamentalizm ya da radikal fundamentalizm gibi değişmektedir.⁴²

İslam'ın inançsal yorumunda Allah'ın tek olması anlamına gelen *tevhid* kelimesi, özellikle köktendinciliğin radikal ucu tarafından siyasi anlamlar yüklenerek kullanılmaktadır. Bu kullanımda tevhidin “tek egemenliğin Allah'a ait olduğu ve yalnızca O'nun hukuk kurallarının ahlaki ve geçerli olabileceği” anlamını taşıdığı savunulmaktadır. Bu anlayışı savunan ekollerin en bilindiklerinin Deobandiler ve Vahhabiler olması; Taliban ve El-Kaide terör örgütleri ile ilişkilerinin bulunması, ileride değinileceği üzere İslam'ın terör ile ilişkilendirilmesine de katkıda bulunmuştur. Bu anlayış çerçevesinde egemenliği insana veren demokrasi, liberalizm, insan hakları, uluslararası hukuk ve uluslararası kurumlar meşru görülmemekte ve günahkâr bulunmaktadır. Özellikle demokrasi, siyasi bir rejimin ötesinde bir kültür olması ve Allah vergisi yasal sistem yerine, insanların toplum için yasa yapmalarına izin vermesi gerekçesi ile bu görüş taraftarlarının odaklandığı bir kavram haline gelmiştir.⁴³

⁴² Castells, ss. 22-23.

⁴³ Mary Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven: Yale University Press, 2006, ss. 161-162.

Siyasi amaçlarına ulaşmak için şiddet kullanımına başvuran ve eylemlerini Kur'an'ın yorumlarına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışan ve radikal İslamcı olarak tabir edilen spektrumun aşırı ucunu (extremist) temsil eden görüşler mevcuttur. Bu görüş taraftarları temel olarak “gayret etmek, mücadele etmek ya da devamlılık” anlamına gelen *cihad* sözcüğünü “Kutsal Savaş” anlamı yükleyerek kullanmaktadırlar. Bu savaşı tüm Müslümanların zorunluluğu olarak görüp söylemlerini, retoriklerini ve motivasyonlarını Kur'an'a dayandırmaktadırlar. Bu görüş için İslam, tüm dünya “doğru inancı” görüp kabul edene kadar sürekli bir savaş halindedir.⁴⁴

Bu noktada, İslam'ın –özellikle radikal- köktendinci yorumunu temel alan aktörlerin kendilerini yalnızca İslam dinine inanmayan, *kâfir* diye tabir ettikleri diğer dini inançlara sahip kişilerden değil, kendi yorumlarının takipçisi olmayan Müslümanlardan da ayırttıklarını belirtmekte yarar vardır. Bu ayırttırma “biz ve onlar” söylemi ile ötekileştirme yoluyla kimliklerini inşa etmelerinde belirgindir. Dünyayı iyi ve kötü arasında keskin bir çizgiyle ayrılmış olarak algılayan bu görüş taraftarları, bu dünyada kötü ile sürekli bir savaş halinin olduğuna ve bu savaşta kendilerinin “doğru inananlar” (true believers) olarak Allah'ın yanında savaştıklarına inanmaktadırlar. Bu kutuplaşmada “onlar”, kötüyü yani şeytanı temsil etmekte ve inanç sistemlerine tehdit oluşturmakta iken; “biz” ise iyiyi ve özgürlük savaşçıları temsil etmektedir.⁴⁵

İyi ile kötü arasındaki savaşın İslamiyet'in zaferi ile sonuçlanacağına inanan bu aşırı uç görüşlerden biri Müslüman Apokaliptik görüştür (Muslim Apocalyptic thinking). Bu görüşe göre Müslümanlar İslamiyet için görkemli bir zaferin kıyısında bulunmaktadır ve bu zafer İsrail ile başlayarak Batı'nın yıkımıyla gerçekleşecek; böylece dünya barışçıl milenyum çağına girecektir. Milenyumlar Mesih çağının gelip dünyanın doğru İslamistler tarafından yönetilen doğru bir dünyaya dönüşümünü simgelemesi açısından oldukça önemlidir. Her yeni yüzyılın başlangıcı ile birlikte “yenileyen, yeni bir şekil veren” anlamına gelen bir *müceddid*'in gönderileceği ve dini yenileyeceği bekleyişi bu inanışta belirgindir. Hicri takvimde 1400 yılına tekabül eden 1979/80 yıllarında Humeyni'nin İran'da devrim ile iktidara gelmesi sonucu Apokaliptik

⁴⁴ Jerrold M. Post, *Leaders and Their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior*, New York: Cornell University Press, 2004, ss. 136-138.

⁴⁵ Post, ss. 126-128.

görüş oldukça destek bulmuştur. Böylece birçok kişi için Humeyni Mesih figürü olarak görülmüş, İran tüm eleştirilere karşın mümkün olan bir model olarak görülmeye başlanmış ve İslam'ın bir gün dünya hâkimiyetine erişmesinin ulaşılabilir bir amaç olduğu inancı güçlenmiştir.⁴⁶

1.3.2 İslam Özelinde Dini Kimlik ve Terörün Yükselişi İddiası

Bireylerin ve kolektif aktörlerin var oluşları, gereksinimleri ya da değerleri başka aktörler tarafından tehdit edildiğinde, kimliğe dayalı tehditler öne çıkmaktadır. İslam özelinde İslam'ın kimliğe dayalı tehdit olarak algılanmasının kökleri, İslam dininin etkili olduğu coğrafyanın 7.yüzyıl sonları itibari ile Avrupa'yı da içine alacak şekilde genişlemeye başlamasına kadar dayandırılabilir. Ancak, yukarıda kısaca bahsedilen radikal/köktendinci yorumların İslam'ın tehdit olarak algılanmasında önemli bir faktör olduğu açıktır.⁴⁷

Özellikle 11 Eylül ve sonrasında gerçekleştirilen büyük çaptaki uluslararası terör saldırılarını yürüten kişi ve örgütlerin İslam dinine mensup olmaları sebebiyle hem küresel medya İslam ve köktendincilik ilişkisine odaklanmaya başlamış, hem de bu tehdit algısının yansımaları daha geniş ölçekte vuku bulmaya başlamıştır. Ancak, tüm hareketleri aynı kefeye yerleştirme ve aynı kavram ile anlatma yanlışının önüne geçmeyi amaçlayan çabalar da ortaya çıkmıştır. Örneğin, 11 Eylül saldırıları sonrasında Fransız basını ve bilim adamları tarafından İslami hareketleri radikallik esasına dayalı bir şekilde derecelendirmeyi amaçlayan kavramlar ortaya atılmıştır: Islamique (İslami), Islamiste (İslamcı), Islam radicale (Radikal İslam), Islam modérée (Ilımlı İslam) gibi.⁴⁸

Söz konusu tehdit algısını yansıtan bir sözcük olan ve İslamofobi ya da İslam-fobisi olarak çevrilebilecek Islamophobia sözcüğü; 11 Eylül saldırıları sonrasında özellikle Avrupa'da gittikçe yaygın bir kullanım bulmaya başlamıştır. Genel olarak Avrupa'nın 11 Eylül terör saldırılarına ilk tepkisinin ABD'ye oranla daha toleranslı olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda, saldırının hedefinin ABD ve AB

⁴⁶ Richard Landes, "Jihad, Apocalypse, and Anti-Semitism", *Jerusalem Center for Public Affairs*, Sayı 24, Eylül 2004, <http://www.jcpa.org/phas/phas-24.htm> (07.12.2011).

⁴⁷ Aydın ve Açıkmeşe, ss. 201-206.

⁴⁸ Ayşen Uysal, "İslam ve Sokakta Politika", Ayşen Uysal (Der.), *Siyasal İslam ve Liberalizm*, İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları, 1.Basım, 2009, s. 214.

arasındaki ortak değerler ve kimlikler olduğunu göz önünde bulundurmakla birlikte; Avrupa'nın kendisinin olmamasının etkili olduğu söylenebilir.⁴⁹ Ancak, 2004 yılında Madrid'in ve 2005 yılında Londra'nın -İngiltere'de doğmuş Müslümanlar tarafından- hedef alındığı terör saldırıları; Avrupa ülkelerinin kimliğe dayalı tehdit algılarının dolayısıyla toplumsal güvenlik tehdidi algılarının artmasını oldukça etkilemiştir. Bu olaylar düşünüldüğünde terör eylemlerine başvuranların ideolojilerinin tüm İslam dünyasına genellendiği, İslam dini ile “tehdit olarak tanımlanan İslam” arasında bir bağ kurulduğu ve özellikle Batı Avrupa'da İslamofobi olarak adlandırılan, tüm Müslümanlar'ı ve İslam'ı kapsayan bir toplumsal korkunun var olduğu ve ciddiye alındığı görülmektedir.⁵⁰

Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi'nin Avrupa Birliği'ndeki Müslümanlar üzerine hazırladığı 2006 yılı raporunda, AB'de Müslümanlar'a karşı oluşturulan İslam-fobisinin gittikçe arttığının ve bunun da toplumda yabancılaşmayı artırdığının altı çizilmektedir.⁵¹ Nilüfer Göle, İslam'ın Batılılara “öteki” olarak görünmesinin nedeninin, Batı'nın sistematik olarak dinin bir kurum olmaktan çıkarılışına tanıklık etmesine dayandığı görüşündedir. Modern Batılının yaşamından dinin kendisinin değil; dini kurumların bireylerin davranışlarına hükmetme iddiasının çıkarılmış olması, dinin modern dünyada kişisel ve ruhani bir yaşantı haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Göle'ye göre dini yaşantının kurumsallıktan çıkarılması süreci İslam'da da gerçekleşmektedir. Günümüzde İslami metinlerin yalnızca ulema tarafından değil; Müslüman bireyler, aydınlar, kadınlar ve siyasi militanlar gibi aktörler tarafından yorumlanması bu süreci yaratmaktadır. Bu bağlamda, İslam'ın dini kurumlar yerine siyasi ajanlar ve kültürel akımlar aracılığıyla yorumlanması İslam'ı kurum olmaktan çıkararak (de-institutionalization) yerel ve ulusal bir bağ olmanın ötesine taşımaktadır. Ancak, bu durumun bir diğer sonucu Kur'an'ın

⁴⁹ Diane Wolff, “Encounter with Islam—European Union”, 13 Şubat 2005, <http://techrepublic.com.com/5208-6230-0.html?forumID=8&threadID=168323&start=0>, (07.06.2010).

⁵⁰ Aydın ve Açıkmeşe, s. 199.

⁵¹ European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, “Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia”, 2006, s. 3, http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf, (02.06.2010).

öğretisinin siyasi amaçlarla gerçek bağlamının dışına çıkarılarak kötüye kullanılmasıdır.⁵²

11 Eylül terör saldırılarını gerçekleştiren kişilerin kendilerini İslam dini çizgisinde tanımlayan militan nitelikli köktendinciler olması, saldırılan ülkelerin –ABD, İngiltere ve İspanya- ise Hristiyan ülkeler olması; Samuel Huntington’ın 1993 yılında Foreign Affairs dergisinde Francis Fukuyama’nın *Tarihin Sonu* tezine cevaben yayımlanan *Medeniyetler Çatışması* adlı çalışmasını yeniden gündeme getirmiştir. Huntington medeniyeti grup kimliklerinin temel belirleyicisi saydığı bu çalışmada, dünya siyasetinin yeni bir döneme girdiğini belirtmektedir. Soğuk Savaş sonrası dönemde ortaya çıkacak uluslararası çatışmaların kaynağının ideolojik ya da ekonomik olmaktan çok, medeniyetler arasındaki temel farklardan kaynaklanan kültürel sebepler olacağını iddia etmektedir. Huntington’a göre dünya siyasetinin girdiği bu yeni dönemde en önemli aktör ulus-devlet olarak kalmaya devam edecekken, çatışmalar uluslar ve farklı medeniyetler arasında ortaya çıkacaktır. Huntington Soğuk Savaş boyunca ideolojik kavramlarla tanımlanan kimliklerin, yeni dünyada kültürel ve dinsel olarak tanımlanacağını ve bu durumun kaçınılmaz olarak çatışmaların temelini oluşturacağını savunmaktadır.⁵³

Fukuyama’nın Tarihin Sonu tezine karşı çıkan tek isim Huntington olmamakla birlikte, birçok akademisyen karşı çıkış temelinde Huntington’dan farklılaşmaktadır. Ken Jowitt 1992 yılında yayımlanan *Yeni Dünya Düzensizliği* adlı çalışmada, Soğuk Savaş sonrası dünyaya düzenin değil, düzensizliğin hâkim olacağını dile getirmiştir. Jowitt bu düzensizlikte, liberal kapitalist dünya düzeninin uygulanmasından hoşnut olmayan kesimlerin var olacağını, bu kesimlerin liberal kapitalist sistemi yok etmek, değiştirmek ya da dönüştürmek isteyebileceğini ve böylece çatışmaların temelinde sosyo-ekonomik sebeplerin yatabileceğini savunmaktadır.⁵⁴

⁵² Nilüfer Göle, “İslami Kimlik”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 11, Sayı 3, 2005, ss. 56-57.

⁵³ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Yaz 1993, <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>, (03.12.2011).

⁵⁴ Ken Jowitt, *The New World Disorder: The Leninist Extinction*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1992, ss. 306-310.

Ken Jowitt ile benzer şekilde Eric Hobsbawm da *Kısa Yirminci Yüzyıl*'ında kendini terör şeklinde gösteren çatışmaları; Soğuk Savaş sonrası kurulan liberal/neoliberal düzenin söz verdiği ancak çözme başaramadığı ve bir yandan yol açtığı artan ekonomik eşitsizliklerin yarattığı bir direniş olarak görmektedir. Hobsbawm, terörü daha dağınık ve çok cepheli yeni savaş modeli ve devam eden savaş durumu olarak görmektedir. 11 Eylül saldırıları sonrasında terörün İslamiyet ile özdeşleşmeye başlaması hususunda, Hobsbawm'a göre İslam'a verilen destek ve İslam'ın yükselişi dini temellerde değil, ideolojik temellerde gerçekleşmektedir.⁵⁵

21.yüzyıla girerken dini bağların zayıfladığına dikkat çeken Hobsbawm'ın bu tespitinin en önemli sebeplerinden birinin siyasi ve iktisadi alanın dışında, kültürel alanda da kendini gösteren küreselleşme süreci olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda Huntington'ın medeniyetler için önerdiği tekil, yekpare ve homojen olma durumunun da küreselleşme süreci ile geçerli olmadığına belirginleşmeye başladığını gözlemlemek mümkündür. Özellikle iletişimde yaşanan devrim niteliğindeki ilerlemeler ile görsel ve yazılı medya, internet ve diğer iletişim araçları yolu ile 1 milyarın üzerindeki Müslüman birbirine daha erişebilir konuma gelmiştir. Bu durumun *ümme*t anlayışını besleyerek Müslüman bireylerin İslam toplumuna bağlılık hissini artırdığı söylenebilir de, İslam'ın homojen bir din olmadığının daha fazla farkına varılmasına katkıda bulunduğu da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir.⁵⁶

Hobsbawm gibi özellikle İslam dininin yükselişinin dinsel bir yükseliş değil, ideolojik bir yükseliş olduğunu savunan Immanuel Wallerstein; köktenci dinsel hareketlerin dünyanın her köşesinde ortaya çıkarak destek bulmasını, modern dünya sisteminin yerine gelmemiş amacına -makul bir hayat kalitesinin gerçekleştirilemeyip eşitliğe ulaşılamamış olmasına- bağlamaktadır.⁵⁷ Merkezdeki kapitalist aktörlerin emperyalizmi ve neo-emperyalizmi devam ettirme araçlarından biri olarak görülen küreselleşmenin, merkez ve çevre ülkeleri arasındaki ekonomik ve dolayısıyla siyasi

⁵⁵ Eric Hobsbawm, *Kısa 20.Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, İstanbul: Sarmal Yayımcılık, 2003, ss. 669-671.

⁵⁶ Riaz Hassan, "Globalization's Challenge to Islam", *Yale Global Online Magazine*, 17 Nisan 2003, <http://yaleglobal.yale.edu/content/globalizations-challenge-islam>, (23.05.2011).

⁵⁷ Immanuel Wallerstein ve Terence K. Hopkins, *Geçiş Çağı – Dünya Sisteminin Yörüngesi (1945-2025)*, İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2000, ss. 280-281.

adaletsizliği artırdığı bilinen bir gerçektir. 11 Eylül saldırılarının küreselleşmenin önderliğini yapan ABD'ye karşı gerçekleştirilmiş olması, küreselleşmenin ekonomik ayağını temsil eden Dünya Ticaret Merkezi ile küreselleşmenin siyasi ve askeri boyutunu temsil eden Pentagon'un hedef alınması küreselleşmenin terörizmin hedefleri arasında olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Kapitalizmin küresel yayılışının bireylerin ve kolektif aktörlerin dini kimliklerini ön plana çıkarmalarına olan katkısına ilaveten, kapitalizm tarafından "evrensel" Batı değerleri şeklinde vuku bulan kültürün homojenleşmesine verilen tepkinin⁵⁹ de dini kimliklerin ön plana çıkışına aynı şekilde katkıda bulunduğu tartışılabilir.

Sonuç olarak, günümüz Soğuk Savaş sonrası dünyasını belirleyen en belirgin yükseliş, dünyanın bütün bölgelerinde, başlıca dinlerinde ve dini köktenciliklerinde görülen artıştır. İslam coğrafyasında gerek dini temellere, gerekse dinin siyasallaşması ile ideolojik temellere dayandırılan ve 20.yüzyılın son çeyreğinden itibaren artan kültürel/dini bir dalganın yayıldığı gerçektir. İran'da iktidar konumuna yerleşebilen, Mısır'da çoğu zaman bastırılan, Sudan ve Bangladeş'te devlet kurumlarınca resmen tanınan, Cezayir'de iç savaşı tetikleyen ve birçok ülkede ulus-devlet ve iktidar aygıtına karşı muhalefet konumunda bulunan bir dalga bölgede mevcuttur. İzleyen bölümde görüleceği gibi, özellikle İslam coğrafyasının kültürel merkezi olarak görülen Ortadoğu'nun Arap topraklarında mevcut kimlik kaynaklarından biri olarak İslam gittikçe diğer kimlik kaynaklarının önüne geçmektedir. Çalışmanın konusu açısından İran ve Pakistan örnekleri tekil olarak inceleneceğinden; konuyla ilgili zorunlu atıflar haricinde Ortadoğu bölgesinin genel hatlarıyla ele alındığı bir sonraki analizin dışında tutulmaya çalışılacaktır.

⁵⁸ Nilüfer Karacasulu, "Security and Globalization in the Context of International Terrorism", *Ululararası Hukuk ve Politika*, Cilt 2, Sayı 5, 2006, s. 3.

⁵⁹ Aydın ve Açıkmeşe, ss. 204-205.

İKİNCİ BÖLÜM:

MODERN ORTADOĞU'DA KİMLİK KAYNAKLARI ve SİYASAL HAYATA ETKİLERİ

Ortadoğu'nun modern tarihini oluşturan en etkili kimlik kaynakları milliyetçilik ve dindir. Milliyetçilik unsuru, “Batılı” sömürgeci müdahale ve sömürge karşıtlığı ile “Batı’yı reddetme” temelinde modern bir olgu olarak Ortadoğu'nun tarihinin bir parçasıdır. Bölgenin “geleneksel geçmişten kopuşu” niteleyen modern tarihinin, sömürgeci müdahale ve sonrasında ortaya çıkan ulusal “uyanış” ile başladığı yaygın kanıdır. Avrupamerkezci bir yaklaşım ile modernliğin Batılılaşma ile özdeş görüldüğü modernleşme teorileri için Ortadoğu'nun modern tarihi Avrupalı güçlerin 18.yüzyılda bölgeye müdahalesi ile başlamış, ancak bu müdahalenin Birinci Dünya Savaşı ile artması sonucunda modernleşmenin yayılması hızlanmıştır. Batılılaşma sürecinin yoğun olduğu bu dönemde Avrupalıların müdahalesine karşı direniş milliyetçi temellerde gerçekleşmesi ile Batılı bir olguyu içermiştir. Modernleşmenin gerektirdiği doğrusal ilerleme çizgisinde Batılı kurum ve ideolojinin ithal edilmesi olarak yorumlanan bu süreç⁶⁰ sonrasında, bölgenin diğer etkili kimlik kaynağı olan din unsurunun etkisinin artması daha önce belirtildiği üzere, modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin beklentisi dışında bir değişim ve dönüşüm biçiminde yaşanmaya başlamıştır. Çalışmanın bu bölümünde Ortadoğu'da Arap milliyetçiliği olgusu ile İslam temelli dini kimlik olgusu, fikirler ve fikirleri hareket ve yapılara ilişkilendirme çabası içerisinde ele alınmaktadır.

2.1 Ortadoğu ve Milliyetçilik

2.1.1 Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıktığı Tarihsel Bağlam

Avrupa'nın sömürgeci devletlerinin Ortadoğu bölgesindeki siyasi ve iktisadi çıkarları; 20.yüzyılda daha çok petrol üretimi ile özdeşleşmiş olmakla birlikte tarihi, kültürel ve ekonomik sebepler dolayısı ile çok daha önceye dayanmaktadır. Bu sebepler

⁶⁰ Ilan Pappé, *Ortadoğu'yu Anlamak*, İstanbul: NTV Yayınları, 2009, ss. 2-6.

arasında Ortadoğu'nun ipek, şeker, narenciye, kâğıt, barut ve pusula gibi malların Uzakdoğu'dan Avrupa'ya ulaştırılmasında aracılık etmesi; Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyetin kökeninin dayandığı yer olması ve Süveyş Kanalı, Basra Körfezi ve Kızıldeniz gibi önemli su yollarına sahip olması önemli bir yere sahiptir.⁶¹

Sömürgeci devletlerin egemenlik alanlarını genişletmek, yeni pazarlar, ucuz hammadde ve işgücü elde etmek ve gittikçe artan nüfuslarının bir kısmını sömürgelerde ikamet ettirerek nüfus artışı sorununa bir çözüm bulmak şeklinde kendini gösteren çıkarları, bölgede sömürge elde etme rekabetini gittikçe artırmıştır. Fransa'nın 1840'larda Cezayir'i işgalini tamamlayarak 1880'lerde bu ülkeyi sömürgeleştirmesi, 1880'lerin başında İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesi ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında İngiltere ve Fransa'nın bölgede manda ve himaye elde etmeleri ile bu rekabet zirveye ulaşmıştır.⁶²

Yaklaşık 400 yıl boyunca Ortadoğu bölgesinin çoğunluğunu hâkimiyeti altında bulundurmuş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün gittikçe azalması ve Birinci Dünya Savaşı'nda bu durumun daha açık hale gelmesi, Avrupa'nın sömürgeci devletlerinin Ortadoğu'ya müdahale etmelerini kolaylaştırmıştır. Fransız Devrimi sonrası birçok bölgede etkisini hissettiren milliyetçilik akımı Ortadoğu'da da etkisini göstermiş; İngiliz ve Fransızların Birinci Dünya Savaşı sırasında Arapları Osmanlı'ya karşı isyana teşvik etmesi ile özellikle İngilizlerin bir Arap İmparatorluğu sözü vermesi milliyetçiliğin bağımsızlık düşüncesi ile birlikte geliştiğini göstermektedir.⁶³

Ortadoğu'da milliyetçilik, birçok biçimde ortaya çıkmıştır. Bunlardan en göze çarpanları pan-Arabizm, pan-İslamizm, devlet milliyetçiliği, Arap milliyetçiliği, Siyonizm, İslam milliyetçiliği, Nasirizm, Baasizm, Marunî milliyetçiliği ve Kürt milliyetçiliği gibi formlara bürünen milliyetçilikler olarak sıralanabilir.⁶⁴ Çalışmanın anlam bütünlüğü açısından Arap milliyetçiliği adı altında, genel bir analiz yapılmaya

⁶¹ Oral Sander, *Siyasi Tarih 1918-1994*, Ankara: İmge Kitabevi, 13.Baskı, 2005, ss. 73-74.

⁶² Beverly Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East*, Cambridge: Polity Press, 2000, ss. 15-16.

⁶³ David S. Sorenson, *An Introduction to the Modern Middle East*, Boulder CO: Westview Press, 2008, ss. 14-16.

⁶⁴ Milton-Edwards, s. 41.

çalışılacaktır. Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkışına dair argümanları çıkış zamanına göre ikiye ayırmak mümkündür.

Söz konusu argümanlardan ilki Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkışını 19.yüzyıla dayandırmaktadır. Bu argümana göre Arap milliyetçiliği; 19.yüzyıl modern İslam düşüncesinden esinlenerek bir zamanlar İslam dünyasının sahip olduğu ve Hristiyan Avrupa’ya geçmiş olan görkemi yeniden kazandırmak için Avrupa değerlerini uyarlama ihtiyacından doğmuştur. Arapların “kendilerini” güçlü “Avrupalı öteki” karşısında konumlandırmalarının yanı sıra, 19.yüzyıl Arap milliyetçiliğinin yükselişine katkıda bulunan bir diğer faktör Osmanlı İmparatorluğu’nun bu dönemde izlediği politikalarda aranmaktadır. 19.yüzyıl sonlarında İmparatorluğun Osmanlı ya da Müslüman köklerinden çok Türk menşeyini vurgulayan, dönemin eğitim reformları ve modernleşme çabaları özellikle dilin Arapça kelimelerden arındırılarak Türkleştirilmesi ile Arapları etkilemiştir. Bu argüman Arapça konuşan milletlerin sosyal ve bürokratik yaşama katılmada yaşadıkları sıkıntılar sebebiyle merkezi yönetime duydukları hoşnutsuzluk üzerine vurgu yaparak Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkışını 19.yüzyıl sonlarına dayandırmaktadır.⁶⁵

Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkışını 19.yüzyıla dayandıran görüşe karşın; Arap milliyetçiliğinin sömürgecilik karşıtlığı, devlet inşası, kendi kaderini tayin hakkı/self-determinasyon, sosyalizm ve din gibi çeşitli faktörleri içeren bir 20.yüzyıl olgusu olduğu görüşü yaygındır.⁶⁶ Aralarında Hasan Kayalı ve Ernest Dawn’ın da bulunduğu bazı akademisyen ve kuramcılar erken dönem Arap milliyetçiliğini “Arapçılık” olarak nitelendirmekte ve Arapçılığı Arap milliyetçiliğinden ayırmaktadırlar. Bu bağlamda Arapçılık, Arap kültürel ve edebi düşünceleri ve akımları kapsamında tanımlanırken; gittikçe siyasi bir milliyetçiliğe doğru evrilerek siyasi bir etkinlik ve akım haline gelmiş; böylece çeşitli tarihsel faktörlerin bir araya gelmesi sonucunda Arap milliyetçiliği 20.yüzyılda tutarlı olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁷

⁶⁵ Mahmoud Haddad, “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 26, Sayı 2, Mayıs 1994, ss. 201-213.

⁶⁶ Milton-Edwards, s. 41.

⁶⁷ Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi’nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, İstanbul: Bengi Yayınları, 2009, ss. 5-6.

Nitekim Mahmoud Haddad'a göre, Arap milliyetçiliğinin siyasi bir hareket olarak ortaya çıkması Osmanlı'nın Balkan topraklarını kaybetmesi ve Birinci Dünya Savaşı'nda aldığı yenilgiler sonucunda olmuştur. Bu durumun da "İmparatorluğun dağılması halinde" şeklindeki bir koşula bağlı ortaya çıktığı –özellikle Arap milliyetçiliği hareketine önderlik edenlerin başında gelen Suriyeli Araplar hususunda- anlaşılmaktadır. Haddad bu savını, Balkan Savaşları sırasında Bulgaristan ordusunun Çatalca'ya kadar ilerleyip İstanbul'u tehdit eder konuma gelmesi üzerine, Fransız *Le Temps* gazetesinin "Suriye Sorunu"nu (Syrian Question) ortaya atmasına verilen tepkileri örnekleyerek desteklemektedir. Gazete Suriye Sorunu adı altında, Doğu'daki Hristiyanları korumak amacıyla Fransa'nın Suriye'yi işgal etmesini savunan yazılar yayımlamıştır. Bunun üzerine, Suriyeli bir aydın olan, Şam'ın en etkili gazetelerinden *al-Muqtabas*'ın editörü Muhammed Kürd Ali tepkisini dile getiren bir makale yazmış ve bu makale Fransız Konsolosu M. Ottavi tarafından Paris'teki Dışişleri Bakanı R. Poincaré'ye iletilmiştir. Makalenin ana fikri bu sözlerden anlaşılmaktadır:

"Makedonya'nın Makedonyalılar'a ait olması gerektiği için Avrupa'da bir Makedonya sorunu olduğu söylenmektedir. Aynı mantıktan hareket ile eğer bir Suriye sorunu var ise bu Suriye'nin Fransızlar'a değil, Suriyeliler'e ait olması gerektiği anlamına gelmektedir çünkü Suriye Osmanlı'dır ve Osmanlı İmparatorluğu'nda bu vilayeti ve diğerlerini savunmaya yetecek kadar kan ve hayat bulunduğu müddetçe öyle kalmalıdır."⁶⁸

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş yıllarında reform ve modernleşme çabaları sonucu gittikçe Batılılaşması ile çok uluslu bir imparatorluğun yerini modern bir ulus-devlet almaya başlamıştır. Oral Sander, bu ortamda Arapların ulusal kimliklerini fark ederek Türkler gibi kendi ulusal devletlerini yaratmalarının olağan ve tarihsel süreçle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nun gittikçe bir Türk devleti haline geldiğini düşünen Araplar arasında Jön Türkler'in milliyetçi politikaları karşısında "savunmacı Arap milliyetçiliğinin" yaygın hale geldiğini belirtse de, Avrupalı güçlerin kışkırtmaları ve yardımlarının bu süreci hızlandıran bir faktör olduğuna dikkat çekmektedir. Sander bu hususta Arap

⁶⁸ Haddad, s. 216.

milliyetçiliğinin Türk milliyetçiliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmasından çok; Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında bir katalizör görevi gördüğünün söylenebileceğini savunmaktadır. Sander bu savını Arap milliyetçiliğinin “Osmanlı Müslüman çoğunluğunun özgürlüğünü” amaçlayan Misak-ı Milli’nin kaleme alındığı 1920 yılından dört yıl önce su yüzüne çıkarak bir ayaklanmayı beraberinde getirmesine, 1920 yılında toplanan Büyük Millet Meclisi’nin Türk sıfatını sonradan almasına ve Atatürk’ün Türklerin ve Arapların aynı emperyalist tehlikeye karşı mücadele verdiği düşüncesi ile Irak ve Suriye’de birlikte hareket etme çağrısında bulunmasına dayandırmaktadır.⁶⁹

Araplar 1916 yılında, “McMahon Mektupları” ile İngiliz desteğine sahip olduklarını düşünmelerinin de etkisi ile Osmanlı’ya karşı bağımsızlık umudu ile ayaklanmışlardır. Arapların bu hareketi başarısız bir girişim olmakla birlikte, bölgede ulusal bilincin uyanmasında ve Arap milliyetçiliğinin bir toprak parçası ve ulus-devlet ile ilişkilendirilmesinde etkili faktörlerden biri olmuştur.⁷⁰ Ancak, Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere, Fransa ve Rusya arasında müzakere edilen gizli Sykes-Picot Antlaşması’nın ortaya çıkması ile bu devletlerin bölgede etki alanları yaratma istekleri su yüzüne çıkmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında bölgede demografik, etnik, dinsel ve dilsel yapı dikkate alınmadan dönemin Büyük Güçleri tarafından yeni devletler yaratılmıştır. Fransa’nın Suriye ve Lübnan’ın hamiliğini üstlenmesi, İngiltere’nin Irak ve Filistin’i işgal ederek manda yönetimi kurması, 1922’de yaratılan Suudi Arabistan gibi ülkelerin sömürgeci devletlerin müttefikleri olan “kukla devletler” haline gelmesi, Cezayir’de Fransız sömürgeciliğinin doğrudan devam etmesi gibi olgular bölgede milliyetçiliğin artmasını ve yeni bir boyut kazanmasını beraberinde getirmiştir.⁷¹

Ortadoğu’da sömürgeciliğin doğrudan ya da manda ve himaye şeklinde devam etmesi, 20.yüzyılda Ortadoğu’da milliyetçiliğin sömürgecilik karşıtı modern bir hareket haline gelmesine yol açmıştır. Bağımsızlık, devlet inşası, self-determinasyon fikirleri ve sömürgecilik karşıtlığı ile bağlantılı olarak doğan ve gelişen siyasal bir hareket olarak

⁶⁹ Oral Sander, “Turkey and the Middle East”, *Turkish Review Quarterly Digest*, Cilt 2, Sayı 1, Kış 1987, ss. 47- 62.

⁷⁰ Milton-Edwards, ss. 52-55.

⁷¹ Sorenson, ss. 16-18.

Arap milliyetçiliği; özellikle İngiliz ve Fransız sömürgeci güçlerinin denetimine karşı ortaya çıkmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında özellikle bu devletler tarafından Osmanlı yönetimine karşı kışkırtılan Arap milliyetçiliği, sonunda bu devletlerin kendi manda yönetimlerine karşı yürütülen bir hareket haline gelmiştir. Manda yönetimine karşı duyulan siyasi hoşnutsuzluğun, İkinci Dünya Savaşı'nda İngiltere ve Fransa'nın güç kaybetmesi sonucu sömürge ve manda yönetimlerini sürdürmelerinin daha maliyetli hale gelmesi gerçeği ile birleşmesi, bölgede bağımsızlığı ve böylece devlet inşası sürecini beraberinde getirmiştir. Bu hususta, milliyetçiliğin tek bir tanımı bulunmamakla birlikte, Ortadoğu'da sömürgecilik ve sonrası dönemde yükselen milliyetçiliğin; Rousseau, Fichte, Herder ve Hegel'in milliyetçilik ile bağımsızlık, self-determinasyon ve devlet fikri arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu argümanları ile örtüştüğünü söylemek mümkündür.⁷²

2.1.2 Arap Milliyetçiliğinin Düşünsel Altyapısı

Arap milliyetçiliğinin düşünsel altyapısının gelişimine bakıldığında, erken dönem Arap milliyetçiliğinin öncüleri arasında Butros el Bustani (1819-1883), Nazif el Yazıcı (1800-1871), İbrahim el Yazıcı (1847-1906) ve Necib Azuri (1873-1916) gibi Hristiyan entelektüeller ile Tahtavî (1801-1873), Abdurrahman el Kevakibî (1849-1902), Zehravî (1855-1916), Muhammed Abduh (1849-1905), Raşit Rida (1865-1935), Cemaleddin Afgani (1838-1897) ve Tahir el Cezayirî (1852-1920) gibi Müslüman aydınlar sayılabilir. Bölgede milliyetçilik anlayışı ilk olarak Hristiyan Araplar arasında gelişmiştir. Bustani ile Azuri; Müslüman, Hristiyan, Dürzi ve Yahudilerin azınlık ayrımı yapılmaksızın, mezhep farkı gözetilmeksizin, Osmanlı'nın Arapça konuşulan toprakları üzerinde birlikte yaşayacakları ve self-determinasyon prensibine dayalı laik bir Arap toplumundan yana bir görüş benimsemişlerdir. Ancak pek çok Arap için Arapça ile İslamiyet arasında koparılmaz bir bağın olması ve Arapçanın Müslüman bir dil olarak görülmesi, bu görüşün Müslümanlar arasında geniş yankı bulmasını zorlaştırmıştır.⁷³

⁷² Milton-Edwards, s. 42.

⁷³ Baktaya, ss. 248-262.

Müslüman Araplar arasında gelişmeye başlayan milliyetçilik akımının ise İslam dininin etkilerinden bağımsız gelişmesinin aksine; İslamiyet ile yakın ilişki içerisinde geliştiğini gözlemlemek mümkündür. Milliyetçiliğin Batı'dan ithal edilmiş bir kavram olduğu düşünüldüğünde, daha önceden var olan İslam ideolojisi ile rekabet etmek zorunda kalması kaçınılmaz olmuştur. İslam'ın ruhaniliği ve evrenselliği ile milliyetçiliğin materyalist karakterinin birbiriyle uyuşmaz olduğuna dair yaygın bir kanı dikkati çekmektedir. Reformist, Arap milliyetçisi, Sünni Müslüman ve Irak'ın ilk sivil Başbakanı olan Abdurrahman El-Bazzaz (1913-1973) bu kanının aksine, İslam ile milliyetçilik arasında keskin bir ayrım ve çelişkinin bulunmadığını savunmaktadır. El-Bazzaz Arap milliyetçiliğinin ırk temelli değil; dilsel, tarihsel, kültürel ve manevi bağlar üzerine kurulu bir birlik çağrısında bulunan bir ideoloji olması niteliği ile İslam'ın evrensel doğasına aykırı olmadığını altını önemle çizmektedir.⁷⁴

Bu bağlamda, konuyla ilgili çalışmalarda bulunmuş önde gelen Müslüman Arap entelektüellerin temel vurgularına başvurmakta yarar vardır. Örneğin, Tahtavî Arapçaya kazandırdığı çeviriler ve yeni kavramsallaştırmalar ile dil ve eğitim alanlarında önemli gelişmelere katkıda bulunurken, Batı kültür ve düşüncesinin Arapların hayatına sokulması ile “vatan” gibi Batılı kavramlarla düşünülmesine de katkıda bulunmuştur. Ancak Tahtavî, Batılı düşünce ve kurumların karşılığını İslam'da aramış; devlet, toplum ve siyasi otorite kurumlarını İslam geleneği çerçevesinde işleyerek onlara yeni ve önemli anlamlar kazandırmıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere, Afgani ile öğrencisi Abduh; İslamcı sömürgecilik karşıtlığı ve İslam'da ıslahat fikirleriyle tanınmış, mezhep ayrılıklarına karşı çıkarak İslamda birlik ve dayanışma çağrılarında bulunmuş ve din bütünlüğünün üzerinde durmuşlardır. Onların takipçisi olan Kevakibi ise, İslam'da ıslahatın Araplara ağırlık verilerek gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Arapların Osmanlı Devleti'nden ayrılarak ayrı bir Arap hilafeti kurmaları çağrısında bulunan ilk isimlerden olan Kevakibi böylece Arap hareketinin milliyetçilik yönünde bir Araplık bilinci edinmesinde oldukça etkili olmuştur. Bustani de Kevakibi gibi, Osmanlı Devleti içindeki Arapların farklılığını

⁷⁴ Abd ar-Rahman al-Bazzaz ve Sylvia G. Haim, “Islam and Arab Nationalism”, *Die Welt des Islams, New Series*, Cilt 3, 1954, ss. 201-204.

vurgulamış; ancak Kevakibi'nin İslamî Arap dinine yaptığı vurgunun aksine, Bustani vurgusunu Arap kültürüne yaparak seküler bir tutum takınmıştır.⁷⁵

Arap entelektüeller modernleşmenin getirilerinden yararlanarak kitap, broşür, dergi, makale, radyo, televizyon, edebiyat ve sanat yoluyla Arap milliyetçiliği fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Böylelikle Arap bilincinin ve kimliğinin oluşmasında etkili olmuşlardır. Arap düşünür ve liderler bu yollar ile Müslüman ya da Hristiyan Arapların astronomi ve matematik gibi alanlarda başarılar elde etmiş olmalarına, Arap şair ve sanatçıların verdikleri önemli eserlere ve dünyanın birçok önemli bölgesine Arap liderlerin egemen olduğu altın çağlara referans ile Araplar arasındaki ortak bağları yeniden canlandırılmaya çalışmışlardır.⁷⁶ Bu hususta, daha önce belirtildiği üzere, Bilgin'in argümanına koştur olarak kimliğin inşasında yer alan aktörlerin kolektif belleğe olumlu referansta bulunmaları ile kimliğin tarihsel niteliği ön plana çıkmaktadır.

20.yüzyılın başında Arap ulusal hareketlerinin iki ortak hedefi olarak bağımsızlık ve birlik amaçları dikkati çekmektedir. Bu hedeflere İkinci Dünya Savaşı sonrasında Filistin'i Arapların elinde tutma amacı eklenmiş ve böylece Araplar arasındaki birliğin "ortak düşmana karşı savaş" ile pekiştirileceği umulmuştur. Bu dönemde, Avrupa'da eğitim gören Arapların, Arap ulusal hareketlerine ilham verdiği görülmektedir. Aralarında 1943 yılında Şam'da kurulan Arap Baas Partisi'nin kurucuları Selahaddin El-Bitar (1912-1980) ve Mişel Eflak (1910-1989) ile Sâti El-Husri (Mustafa Satı Bey, 1882-1968)'nin de bulunduğu isimler modernite ve bağımsızlık fikirlerinden ve İbn Haldun'un çalışmalarından etkilenerek pan-Arap bir topluluk yaratma fikrini savunmuşlardır.⁷⁷

Arap milliyetçiliğinin en parlak günlerini yaşadığı 20.yüzyılın erken ikinci döneminde Arap milliyetçiliğinin çeşitlilik gösterdiği görülmüştür. Bu dönemde tek bir devlet çatısı altında tüm Arap ulusları birleştirme fikri pan-Arabizm ya da birlik milliyetçiliği (unification nationalism) olarak ortaya çıkarken; vatansever/devlet milliyetçiliği (patriotic/state nationalism) şeklinde ortaya çıkan bir Arap milliyetçiliğinin de var olduğu görülmektedir. Birlik düşüncesine ilaveten, iki savaş

⁷⁵ Baktaya, ss. 288-376.

⁷⁶ Milton-Edwards, s. 47.

⁷⁷ Sorenson, s. 20.

arası dönemde belirlenmiş sınırlar içinde yeni ulusal kimlikler yaratarak bir devlet inşa etmeyi amaçlayan Arap milliyetçiliği de yaygın hale gelmiştir. Bu dönemde Arap liderler yeni devletlerin sınırları içinde bir birlik oluşumu çağrısında bulunarak devlet milliyetçiliği şeklindeki Arap milliyetçiliğini ulusal gündemlerine taşımışlardır. Vatansever/devlet milliyetçiliğinin başarısı İkinci Dünya Savaşı sonrası Mısır, Lübnan, Suriye, Irak, Libya, Tunus, Fas, Filistin/İsrail, Ürdün, Cezayir ve Yemen’de yaşanan devrim ve darbe yoluyla kazanılan bağımsızlık süreçleri ile yakından bağlantılıdır.⁷⁸

Bu hususta Ortadoğu’da Arap milliyetçiliği temelli kimliğinin inşa edilmesine etkisi olan toplumsal ve uluslararası faktörlere ek olarak, Saideman’ın üçüncü bir unsur olarak vurguladığı iktidar seçkinlerinin etkisine değinmekte yarar vardır.⁷⁹ Ortadoğu’da milliyetçiliğinin yükselmekte olduğu dönemde siyasi seçkinlerin ülkelerinin İslam öncesi geçmişlerini vurgulayarak kendilerini eski yerleşik medeniyetlerle özdeşleştirme yoluna gittikleri görülmektedir. Örneğin Mısır’da Cemal Abdül Nasır Hüseyin’in Ramses’e, Irak’ta Saddam Hüseyin’in Hamurabi’ye ve Yemen’de Ali Abdullah Salih’in Saba ve Himyar Krallıkları’na dair geçmişlerine başvurarak özgün bir kimlik iddiasında bulundukları görülmüştür.⁸⁰

Arap milliyetçiliğinin Ortadoğu’da bir kimlik olarak sürdürülmesinde rol oynayan siyasi seçkinlerin başında Cemal Abdül Nasır Hüseyin gelmektedir. 1952 yılında Mısır’da darbe ile başa gelen Nasır, yönetimi ele geçirdikten sonra Arap devletlerinin birleşmesini hedefleyen bir politika izlemeye başlamış ve Arap milliyetçiliğini bu temelde sürdürmüştür. Tek bir devlet egemenliği altında yaşayacak birleşik bir Arap milleti ideali, 1958-1961 yılları arasında Mısır’ın Suriye ile birleşmesi ile Birleşik Arap Cumhuriyeti’nin kurulmasına kadar gitmiştir.⁸¹

Arap milliyetçiliğinin bölgede sürdürülememesinin çeşitli sebepleri olmakla birlikte, çalışmanın konusu açısından en önemlisi Batı’dan ithal edilmiş bir değer olan milliyetçiliğin mevcut ve birbiriyle rekabet halinde olan kabile, mezhep, bölge ve din

⁷⁸ Milton-Edwards, s. 56.

⁷⁹ Shibley Telhami ve Michael Barnett, “Introduction: Identity and Foreign Policy in the Middle East”, Shibley Telhami ve Michael Barnett (Der.), *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2002, s. 12.

⁸⁰ Fred Halliday, *Nation and Religion in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, 2000, s. 42.

⁸¹ Milton-Edwards, s. 58.

temelli kimliklerle mücadele etmek zorunda kalması olmuştur. Iraklı, Suriyeli, Mısırlı ve diğer bölgesel kimlikler ile daha kapsayıcı Arap kimliği arasındaki gerilim uzun süreli olmuştur. Seküler bir Arap birliği oluşturulmasının önündeki engellerin en kaydadeğeri ise güçlü ve birleşmiş bir Müslüman cemaati yaratma anlayışının çok güçlü bir alternatif olarak kalmış olmasıdır.⁸²

2.2 Ortadoğu’da Dini Kimliğin Yükselişi

2.2.1 Ortadoğu’da İslam Temelli Kimliğin Düşünsel Altyapısı

Ortadoğu bölgesinde İsrail dışında neredeyse tüm ülkelerin demografik çoğunluğunu Sünni ya da Şii Müslümanların oluşturduğu düşünüldüğünde, İslam dininin kimlik üzerindeki etkilerinin; yükselmeye başladığı 1960’lı yılların sonlarından çok daha eskilere dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ortadoğu’da Arap milliyetçiliğinin kimliğin inşasında belirgin olduğu dönemlerde, daha önce de belirtildiği gibi, bu kimliğe en önemli alternatif kimlik kaynağı İslam temelinde dini bir kimliğin inşa edilmesi olmuştur.

Pan-İslamist hareketin düşünsel arka planını, başta hareketin kurucusu Cemaleddin Afgani olmak üzere; Muhammed Abduh, Raşit Rida ve Seyyid Kutub gibi Müslüman aydınlar temsil etmektedir. Arap toplumunun siyasal ve toplumsal yapılanmasının nasıl şekilleneceği üzerine çalışmalarda bulunmuş adı geçen aydınların, genel hatlarıyla iki tutumdan birini benimsedikleri görülmektedir. Bu tutumlardan ilki devlet ve toplumun mevcut sorunlarına, zamanın ve tarihin sınırlarını aşan dini bilgi yoluyla bir çözüm üretmek iken; diğeri ise geleneğe daha eleştirel bir tutum takınmakla birlikte bazı dini kavramları kullanarak tarihsel temelli bir analizde bulunmaktır.⁸³

Afgani bölgedeki Müslümanları İslam’ın hayatlarındaki yerini ve önemini yeniden değerlendirmeye, Batı’nın laik milliyetçiliğinin bölge halklarına yararını sorgulamaya ve İslam’ın toplumda gittikçe marjinalleşmesinin sebeplerini düşünmeye

⁸² Avi Shlaim, Review: *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Adeed Dawisha, Princeton University Press, 2002, *The Guardian*, 29 Mart 2003, <http://www.guardian.co.uk/books/2003/mar/29/featuresreviews.guardianreview?INTCMP=SRCH> (02.04.2011).

⁸³ Shahrough Akhavi, “The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 29, Sayı 3, Ağustos 1997, s. 377.

çağırıştır. Afgani milliyetçilik gibi Batı kimliklerinin hâkimiyetine alternatif olarak toplumsal birlik ve dayanışma değerlerini temel alan yeni bir Müslüman kimliğinin inşasını önermiştir. İnşa sürecinde yöntem olarak ise İslam'ın modernleşmesinin İslam'ın kendi tarihine dönülerek medeniyet, bilim, sanat, edebiyat, mimari ve iktisat gibi alanlardaki başarılarına referans ile gerçekleştirilmesi gerektiği öne sürülmüştür. Afgani'nin önerilerine koştur olarak öğrencisi ve takipçisi Abduh da, Ortadoğu'da artan Batı hegemonyasından kaynaklanan değişim ve sorunlara İslam'ın özüne -Allah tarafından Kuran'da gösterilen yola dönülerek- bir cevap verilmesi gerektiğini savunmuştur.⁸⁴

Afgani, Abduh ve Rida; İslam'ın modernleşmesi gerektiğini ve sömürgeciliğin etkilerinin yanı sıra, *ulema* tarafından savunulan çağdışı ve geri kalmış İslam'ın Müslümanlar arasındaki birliği olumsuz etkilediğini savunmuşlardır. Ancak, Rida Batı'yı tamamen reddederek İslam'ın özüne dönülmesini ve Arap dünyasında modern bir İslam devletinin kurulmasını savunan ilk entelektüel olması hususunda Afgani ve Abduh'dan ayrılmaktadır. Söz konusu entelektüellerin düşünceleri 1920'li ve 1930'lu yıllarda İslam coğrafyasında etkili olmuş ve eğitilmiş yeni nesil Müslümanlar arasında oldukça taraftar bulmuştur. Bahsedilen modernist düşünürler; milliyetçilik gibi Batılı laik kimliklerin hâkimiyeti ile rekabet edebilecek, yaşayabilir bir alternatif sunulmasının gerekliliğini vurgulamışlardır. Ancak, bu hareketin -her ne kadar milliyetçiliğe karşı çıksa da- sömürgecilik ve Batı karşıtlığı gibi Arap milliyetçiliği tarafından savunulan değerleri paylaşıyor olması, bölgede yeni bir kimlik oluşumuna farklı bir alternatif oluşturamamasını etkileyen bir faktör olmuştur.⁸⁵

Seyyid Kutub (1906-1966), ölümünden kısa bir süre sonra başlayan “İslami uyanış” üzerinde etkili olmuş entelektüellerden biridir. Kutub'un uyanışa en önemli katkılarından biri, Müslüman âlemi dâhil tüm dünyanın *cahiliye* durumunda olduğunu öne sürmüş olmasıdır. İslami gelenekte genel bir döneme atıfta bulunularak kullanılan “cahiliye” dönemi, Hz.Muhammed'in Peygamberlik görevini üstlenmesinden önceki yıllarda, Arap toplumunun yaşayışını ifade etmektedir. Kutub'un cahiliye doktrininin temelini, insanların kendilerinin kendi oluşturdukları kurallar ile yönetilmeleri sonucu

⁸⁴ Milton-Edwards, ss. 48-50.

⁸⁵ Milton-Edwards, ss. 49-51.

egemenliği insana vermeleri ile Allah'ın ilahiyatını ve egemenliğini hiçe saymaları oluşturmaktadır. Kutub cahiliyenin bir dönem değil, bir durum olduğunu vurgulamakta ve bu durumun herhangi bir dönemde ortaya çıkabileceğini savunmaktadır. Cahiliye durumunu tamamen İslam'a karşı olmakla eş tutan Kutub; ya Allah'ın kurallarınca yönetilen bir toplum ve siyasal yapının olabileceğini ya da insanların kendi oluşturdıkları kurallar ile yönetilen bir yapılanmaya gitmeleri ile cahiliye durumunun var olabileceğini belirtmektedir. Toplumların tarımsal-endüstriyel ya da kapitalist-sosyalist olarak değil; İslami –böylece “medeni”- ya da *cahili* olup olmamalarına göre ayrıldıklarını savunan Kutub, İslam'ın hüküm sürmediği bir toprak parçasının İslami olamayacağını belirtmektedir.⁸⁶

İslami toplumlar için Batı ve Sovyet modellerini kesinlikle reddeden Kutub; İslami toplum yapısının değişmez bir tarihsel model olmadığını altını çizmektedir. İslami medeniyetin iktisadi ve bilimsel gelişmelerin derecesine bağlı olarak zaman ve mekâna göre çeşitli biçimler alabilmesi mümkünken, dayandığı prensipler değişmez İslami prensiplerdir.⁸⁷ Kutub yaşadığı dönemin Müslüman toplumlarını; İslam dinine inanıyor olsalar dahi, toplumsal ve siyasal yetkileri Allah'tan başka bir varlığa -insana-vererek, bazılarının dinin yerine laikliği koymalarına, bazılarının dine “saygı” gösterip toplumsal ve siyasal hayatta yer vermemelerine, kimilerinin ise bir parti yoluyla kendi yasama düzenlerini oluşturmalarına dayanarak cahili toplum olarak adlandırmıştır. İslami öğretisi, şariat ve düzen ile yönetilen İslami toplumda, İslami hayatın yeniden düzenlenmesi çağrısında bulunan Kutub; İslam'ın devrimci bir ideoloji olduğu ve mevcut toplumsal düzeni değiştirmeyi amaç edindiği görüşündedir. Bu hususta, cihadın bu amaç için gerçekleştirilen mücadele anlamına geldiğini savunmuştur.⁸⁸

20.yüzyılın ilk yarısında genç Arap milliyetçileri ve pan-İslamistler açık ya da gizli olarak birçok grup, topluluk ve örgüt şeklinde yapılanmalara gitmişlerdir. Kuruluşundan bu yana günümüz Ortadoğu siyasetine etkisini yitirmemiş hareketlerden biri Müslüman Kardeşler Örgütü (MKÖ)'dür. Kutub MKÖ'ye 1950'li yıllarda katılmış,

⁸⁶ William E. Shepard, “Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 35, Sayı 4, Kasım 2003, ss. 521-525.

⁸⁷ Akhavi, s. 381.

⁸⁸ Shepard, ss. 526-531.

1961 yılından itibaren ise hareketin ideoloğu olarak hareket etmiş ve örgütün radikal kesimine daha çok hitap etmiştir. Buna bağlı olarak, Kutub'un fikirlerinin ölümünü takip eden yıllarda Mısır'da ortaya çıkan Tekfir El Hicra, Enver Sedat'a suikast düzenleyen Mısır İslami Cihad hareketi ve İslami Cemaat gibi militan radikal grupların örgütlenmesi üzerinde etkili olduğu yaygın kanıdır.⁸⁹

MKÖ 1928 yılında Hasan el-Banna (1906-1949) tarafından Mısır'da kurulmuş ve Batılılaşma, laikleşme ve materyalizme karşı Kur'an ve Sünnet öğretileri temelinde dinsel, siyasal, iktisadi ve toplumsal olarak İslam'a geri dönüşü ve İslami bir kimlik oluşturmayı hedeflemiştir. Kuruluşundan bu yana MKÖ; İslam'ın bölgede yeniden canlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde Mısır, Suriye, Ürdün ve Körfez devletlerinde örgütün devamı ya da kolları, Filistin ve Mısır'da El-Cihat gibi örgütün orijinalinden kopmuş yeni örgütlenmeler ve Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi gibi MKÖ'nün öğreti ve deneyimlerinden ilham almış örgütlenmeler mevcuttur. MKÖ 1940'lı ve 1950'li yıllarda Mısır, Suriye ve Ürdün'de sömürgecilğe karşı verilen ulusal bağımsızlık mücadelelerinde gönüllü milis kuvvetleri oluşturarak bu hareketlere destek vermiştir. Ayrıca, İsrail'in kurulması sonrasında patlak veren 1948 Arap-İsrail Savaşı'nda İsrail'e karşı Arap milliyetçiliği temelinde birleşen devletlere de Siyonizm'e karşı İslam temelinde destek vermiştir. Örgüt, bu tutum ve eylemleri sayesinde sahip olduğu toplumsal tabanı ve desteğini artırarak İslami kimliğin yeniden canlanmasında etkili olmuştur.⁹⁰

2.2.2 İslami Kimliğin Siyasi Yansımaları

Yalnızca bir din olmanın ötesinde, içinde barındırdığı kural ve öğretileri ile bütünsel bir sosyo-politik sistem örneği olarak yorumlanabilen İslam'ın Ortadoğu devletlerinde din olarak yayılması, siyasi olarak da yayılmasını beraberinde getirmiştir. İslam'ın köktenci ve köktendinci yorumlanışlarının kaynağı birkaç yüzyıl geriye götürülebilecekken, bir siyasi eylem biçimini ifade etmek için kullanılan ve daha geniş bir terim olan İslamizm/İslamcılık; İslam dünyasında yakın zamanda gelişmeye

⁸⁹ Tayfun Atay, "Müslüman Kardeşler Nedir, Ne Değildir? – IV", *Bağımsız İnternet Gazetesi*, 17 Şubat 2011, <http://www.t24.com.tr/content/authors.aspx?article=3264&author=52>, (26.01.2012).

⁹⁰ Najib Ghabbian, *Democratization and Islamist Challenge in the Arab World*, Boulder: Westview Press, 1992, ss. 60-61.

başlayan modern bir siyasi olgu olarak tanımlanmakta ve teolojiden çok ideoloji olarak görülmektedir.⁹¹

Önde gelen Ortadoğu uzmanlarının arasında İslamizmin modern bir ideoloji ve hareket olduğu hususunda bir fikir birliğinden söz etmek mümkündür. Graham Fuller, Martin Kramer, John Esposito ve Daniel Pipes; Siyasal İslam ile eş anlamlı olarak kullanılan İslamizmin siyasi ve sosyal aktivizmi desteklemek için İslam'ın yeniden yorumlanması olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda İslamizmin yönetim, toplum ve siyasete ilişkin modern sorunlara İslam kaynaklı çözümler getirme amacı ile İslam'ın yeniden formüle edilmesi sonucu modern Batı'da ortaya çıkmış kapitalizm ve sosyalizm gibi ideolojilere bir tepki olarak ortaya çıkmış modern bir ideoloji olduğu savunulmaktadır.⁹²

Yaygın olarak Siyasal İslam şeklinde adlandırılan bu ideolojinin Ortadoğu'da yeniden canlanması Arap milliyetçiliğinin düşüşü ile paralel gitmiştir. Arap milliyetçiliğinin yükselişte olduğu 1940'lı ve 1950'li yıllarda önemli bir siyasi alternatif ve muhalefet oluşturmamayan Siyasal İslamcı oluşumlar, 1960'lı yıllarda Arap milliyetçiliği kimliğine sahip hükümetlerin başarısız uygulamaları ile etkili olmaya başlamıştır. Gerek Arap normları üzerinden bir devletlerarası rekabetin olması, gerekse ulusal çıkarlar doğrultusunda -Yemen İç Savaşı'na Mısır'ın müdahalesi gibi- yapılan iç müdahaleler ile Arap devletleri arasındaki rekabetin artması Arap milliyetçiliğinin düşüşüne yol açan sebepler arasındadır.⁹³

Bu sebeplere, milliyetçi rejimlerin en çok dile getirilen ortak amaçlarından biri olan İsrail'e karşı Filistin haklarının savunulması ve İsrail ile yapılan savaşlarda başarı elde edilmesi hedeflerinin gerçekleştirilememesini de eklemek gerekmektedir. Özellikle 1967 Altı Gün Savaşı'nda İsrail'e karşı ağır bir yenilgi alınmasının Arap

⁹¹ Graham E. Fuller, *Islamic Fundamentalism in the Northern Tier Countries: An Integrative View*, Santa Monica: RAND, 1991(a), s. 2.

⁹² "Is Islamism a Threat? A Debate", *Middle East Quarterly*, Cilt 4, Sayı 4, Aralık 1999, <http://www.meforum.org/447/is-islamism-a-threat> (24.03.2012).

⁹³ Raymond Hinnebusch, "Review Article: Identity in International Relations: Constructivism versus Materialism, and the Case of the Middle East", *The Review of International Affairs*, Cilt 3, Sayı 2, Aralık 2003, s. 360.

milliyetçiliğinin sorgulanmaya başlanmasını ve bu ideolojiye olan güvenin sarsılmasını beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür.⁹⁴

Albert Habib Hourani'ye göre, 1967 yılında İsrail'e karşı alınan yenilgi yalnızca askeri bir kayıp olarak görülmemiştir. Hourani bu yenilginin aynı zamanda Müslüman toplum tarafından ahlaki bir sonuç olarak da değerlendirildiğini ve böylece "Araplar bu kadar çabuk ve topyekûn bir yenilgi alabiliyorsa, bu durum toplumda bazı şeylerin ve bağlı oldukları ahlaki değerlerin çürümüş olduğunun bir göstergesi olabilir mi?" sorusunun sorulduğunu ileri sürmektedir. Savaş sonunda özellikle kutsal şehir Kudüs'ün kaybedilmesi sebebiyle, bu yenilginin yalnızca bir Arap yenilgisi olarak değil; aynı zamanda bir Müslüman yenilgisi olarak değerlendirildiği görülmüştür. Bu vesile ile bireylerin dindarlıklarını sorgulamaları; Müslümanların daha iyi Müslümanlar, hükümetlerin ise daha İslami hükümetler olmaları gerektiği kanısı ile sonuçlanmıştır.⁹⁵ Arap milliyetçiliğinin etkisini yitirmesinin, bu kimliğe alternatif olarak Siyasal İslam'ın yükselişini beraberinde getirmesi hususundan hareketle, devlet kimliğinin ancak kişinin müşterek aidiyet duygusuna karşılık verebildiği müddetçe kitle desteği alabileceğini; aksi takdirde bir kimlik kaynağının düşüşünün, diğerinin yükselişini beraberinde getireceğini söylemek mümkündür.

1960'lı yılların sonlarına gelindiğinde Ortadoğu'da, Arap milliyetçiliğini ve Baas partisi ekseninde laik ve sosyalist politikaları destekleyen -Irak'ta Saddam Hüseyin, Suriye'de Hafız Esad ve Mısır'da Enver Sedat gibi- liderler başa geçmiştir. 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda Arapların ilk etaplarda başarı elde etmeleri ile Mısır ve Suriye liderleri rejimlerinin meşruiyetini pekiştirebilmişlerdir. 1973 Savaşı sırasında petrol sahibi Arap devletlerinin, İsrail'i destekleyen Batılı ülkelere karşı petrolü bir silah olarak kullanmaya karar vermeleri ile petrol fiyatları dörde katlanmış ve böylece bu devletlerin yıllık büyüme oranları artmıştır. Bu durum, Siyasal İslam'ın iktidar ve halk nezdinde yükselişini sekteye uğratmıştır. Ancak, 1980'li yıllara gelindiğinde çeşitli faktörler, mevcut rejimlerin meşruiyetini azaltarak İslami oluşumların etkisinin artmasına katkıda bulunmuştur. Bu faktörler arasında petrol fiyatlarının düşmesi, birçok

⁹⁴ Ghadbian, s. 62.

⁹⁵ Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, s. 422.

Arap devletinde yaşanan ekonomik kriz, şehirlere artan göçün yarattığı istihdam baskısı, petrolden elde edilen gelir ile eğitimin yaygınlaşması ve böylece daha eğitimli genç nüfusun yüksek beklentilerinin olması, ancak hükümetlerin genç nüfusun ihtiyaçlarına cevap verememesi yer almaktadır.⁹⁶ Halim Barakat bu durumu Arap milliyetçiliğinin ve Arap sosyalizminin başarısızlığının yarattığı vakumu; orta sınıf ve alt orta sınıfın sürekli ekonomik kriz, sosyal dışlanmışlık ve devletin sivil toplum üzerindeki tiranlığı sebepleri ile kökenleri eskilere dayanan İslami kimliği ön plana çıkararak doldurması olarak görmektedir.⁹⁷

Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin başında olduğu İran monarşisinin 1979 İran Devrimi ile Ayetullah Ruhullah Humeyni önderliğinde halk tarafından yıkılması ile İran'ın kısa sürede hem kurumlarını, hem de kimliğini İslam çerçevesinde yeniden düzenleyerek dönüştürmesi bölgede İslam'ın yükselişini etkileyen çok önemli bir faktör olmuştur. İran'daki devrimin başarıya ulaşması; İslami gruplara ve bu gruplarla ilişkili bireylere psikolojik destek vererek, Şah rejimi gibi otoriter bir rejimin ABD desteğine rağmen İslam'ın harekete geçirici niteliği ile sona erdirilebileceğini göstermiş ve bu gruplar üzerinde "özendirici/sergileyici etki"de (demonstrative effect) bulunmuştur.⁹⁸

İran Devrimi'nin Ortadoğu'daki diğer devletlerde dini devrimlerin yapılması olasılığını artırması, yasal ve/veya yasadışı Siyasal İslamcı grupların hesaba katılması gereken önemli bir siyasi faktör haline gelmelerini sağlamıştır. Bu gruplar, devrim sonrasında, eskisinden farklı olarak iktidarla doğrudan karşı karşıya gelerek otoriter Arap yönetimlerine muhalif ana güç olarak solun yerine geçmiştir.⁹⁹ Böylelikle, daha önce bu çalışmada Arap milliyetçiliğinin ve laik sol yönetimin temsilcisi olarak örnek gösterilen Enver Sedat ve Hafız Esad gibi liderlerin, iktidarlarını meşrulaştırmak için İslam'a başvurmaya başladıkları görülmüştür. Esad'ın daha önce 1973 yılındaki Anayasa tasarısında İslam'a herhangi bir referansın olmamasına gayret ettiği düşünüldüğünde, Suriye Anayasası'na "Suriye Cumhurbaşkanı'nın dininin İslam olması" gerektiğine dair bir madde eklemesi bu duruma bir örnektir. Esad ile benzer

⁹⁶ Ghabdian, ss. 62-63.

⁹⁷ Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State*, California: University of California Press, 1993, s. 169.

⁹⁸ Ghabdian, ss. 66-67.

⁹⁹ Pappé, s. 43.

şekilde Sedat da 1980 yılında Mısır Anayasası'nı, şeriatı yasamanın esas kaynağı olacak şekilde değiştirmiştir. Sedat ayrıca kendisini “Mümin Başkan” olarak adlandırmış ve “din ve ilim devleti” sloganını kullanmıştır.¹⁰⁰

Siyasi liderlerin iktidarlarını meşrulaştırmak için İslam'a başvurmaları hususunda ulemanın rolüne de değinmek gerekmektedir. Ulemanın, Ortadoğu'nun Müslüman devletleri ve toplumları üzerindeki siyasi ve toplumsal etkileri yüzyıllardır süregelmektedir. Ulemanın siyasal ve toplumsal etkisi, bürokratik örgütlerin aksine, halkın var olduğu her tabakada ortaya çıkma fırsatı bularak kamuoyunun oluşumunda etkili bir aktör haline gelmesine ve siyasi iktidarları meşru bulma ya da bulmama geleneğine dayanmaktadır. Ortadoğu'nun seküler eğilimli askeri yönetimleri dâhil olmak üzere birçok iktidar, dini meşruiyete sahip olma ihtiyacını hissetmiştir. Örneğin; Mısır'da Arap milliyetçiliği gündemine sahip Nasır saygın ulema üyelerine, camii liderlerine ve İslami yayınlara kendisini ve görüşlerini desteklediklerini açıklamıştır. Sedat ulemayla yakın ilişki içerisinde olmuş, böylece ulema Sedat'ın iktidarını meşrulaştırmış, 1973 yılında İsrail ile olan savaşta ve 1978 Camp David Antlaşmaları'nda halk desteği bulmasında etkili olmuştur. Mübarek ise özellikle İslamist muhalefete karşı ulemayı müttefiki olarak görmüş ve radikal İslam taraftarlarına karşı ılımlı İslam savunucularının ön plana çıkarılmasında ulemanın desteğinden faydalanmıştır.¹⁰¹

Ortadoğu'da 1980'li yıllardan bu yana önemli bir siyasi aktör olarak hareket eden ve hesaba katılan İslami hareket, örgüt ve partileri radikal İslamist/İslamcı ve ılımlı/liberal İslamist/İslamcı olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu oluşumların, içinde bulundukları toplumu İslami bir toplum ve devlet yapılanmasına doğru dönüştürmek ve İslami değerleri kimliğin birincil kaynağı haline getirmek amaçları başta olma üzere ortak özellikleri bulunmaktadır. Bu ortak özellikleri; Batı'ya karşı bir tepki niteliği taşıma, yalnızca din adamlarınca değil genç ve eğitimli nüfus tarafından da destek görme ve İslam'ı yaşamın tüm alanlarını kapsayan bir sistem olarak görme şeklinde sıralamak mümkündür. Ancak söz konusu oluşumlar, özellikle amaçlarına ulaşmada

¹⁰⁰ Ghadbian, s. 67.

¹⁰¹ Gibreel Gibreel, “The Ulema: Middle Eastern Power Brokers”, *Middle East Quarterly*, Cilt 8, Sayı 4, Güz 2001, <http://www.meforum.org/105/the-ulema-middle-eastern-power-brokers> (05.04.2012).

kullandıkları yöntemler, şiddete başvurup başvurmama ve ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere demokrasi ve siyasi hayata katılım ile ilgili görüşleri açısından farklılaşmaktadır.¹⁰²

Sonuç olarak, 1980’li yıllar boyunca toplumsal tabanını artıran İslami hareketlerin, 1990’lara gelindiğinde özellikle Müslüman Kardeşler Örgütü, Hizbullah, Hamas’ın çeşitli kolları ve İslami Toplum Hareketi, İslam’a Çağrı, İslami Selamet Cephesi, Müslüman Gençlik Hareketi, Cemaat-i İslami gibi birtakım örgütlenmeler ile Suudi Arabistan, Suriye, Mısır, Yemen, Ürdün, Lübnan, Tunus, Yemen, Kuveyt, Fas, Filistin, Cezayir ve Pakistan gibi Ortadoğu ülkelerinde güçlü İslami hareketler haline geldiği görülmektedir. Bu durum, Mısır, Suriye, Tunus, Suudi Arabistan, Kuveyt ve Cezayir gibi ülkelerdeki rejimlerin Siyasal İslam’ın ılımlı versiyonlarını temsil eden örgütlenmelere karşı daha işbirlikçi tutumlar sergileyerek, seçimlere katılmalarına izin vermelerine sebep olmuştur.¹⁰³

2.3 Ortadoğu’da İslam, Siyaset ve Demokrasi

İslam’da inanç ve siyaset arasında bir birleşme olduğu yaygın kanıdır. İslam coğrafyasında yüzyıllar boyunca din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmaması şeklinde vuku bulmuş yönetim şekilleri bu kanının temel sebeplerindendir. Başta bu sebepten kaynaklanmak üzere İslam dünyasında laiklik ve demokrasi uygulamaları literatürde altı çizilerek –tarihsel olarak farklılaşmak üzere Türkiye, Lübnan ve İsrail uygulamaları- istisnai örnekler olarak gösterilmektedir.¹⁰⁴ Bu bağlamda, tek bir İslami yorumun ve siyasi uygulamanın olmadığı ve başta Ortadoğu olmak üzere tüm İslam coğrafyasında İslam’ın ve demokrasi uygulamalarının farklı ve çoklu olduğunun altı çizilmelidir.

Nitekim demokrasinin Batı’da gelişim sürecinin ülkeden ülkeye ve tarihsel olarak değişiklik göstermiş olduğu bir gerçektir. Demokrasinin kendisi bir süreç olarak ele alındığında içinde bulunduğu özgün koşullardan etkilenerek geliştiği sonucuna varılmaktadır. İslam coğrafyasının, Batı’nın demokrasi ile olan siyasal tecrübesinden

¹⁰² Ghadbian, s. 71.

¹⁰³ Pappé, ss. 363-370.

¹⁰⁴ Bernard Lewis, *The Shaping of the Modern Middle East*, New York: Oxford University Press, 1994, ss. 54-56.

farklı bir yol izlediği göz önünde bulundurularak; çalışmanın bu bölümünde Ortadoğu bölgesinde İslam ve siyaset arasındaki tarihsel olarak süregelen genel yaklaşım, algı ve varoluşlar hakkında bir çerçeve çizilecek ve İslam ve demokrasi ilişkisi hususunda literatürdeki temel görüşlere yer verilecektir.

2.3.1 İslam’da Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Gelişimi

Daha önce belirtildiği üzere, İslam’da din-devlet birlikteliğinin var olduğu görüşü yaygındır. İslam dininin Arap Yarımadasında 7.yüzyılda ortaya çıkmasından sonra, bizzat dinin Peygamberi Hz.Muhammed’in örnek teşkil ettiği yönetim şekline başlayarak İslam’ın yorumlanması sorunu ortaya çıkmıştır. Dört Halife (Hulafâ-i Râşidin) Dönemi’nde ve sonrasında İslam coğrafyasında hüküm sürmüş olan Emevi, Abbasi, Fatımi, Memlük, Safevi ve Osmanlı dönemlerinde birbirinden farklı siyasi gelenek, liderlik, yaklaşım ve uygulamalar görülmüştür. Farklılıklarına rağmen, bu yönetimlerin İslam ile siyasi yönetim arasındaki bağı sağlamlaştırdığı görüşü mevcuttur. Yöneticilerin İslam adına hüküm sürmeleri, İslami hukukun birçok devletin temel hukuk kaynağı olması, Allah’ın inananlar üzerindeki egemenliği ve siyasetin *Şûra* - danışma- ve *Meclisler* sistemi altında yürütülmesi dinin, siyasi sistemin temel taşı olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.¹⁰⁵

Modern öncesi ve modern dönemde varolmuş birçok Müslüman toplum siyasal, toplumsal ve ahlaki boyutlarda İslam dini altında bütünleşmiş monolitik “ümme” modeline uymamaktadır. Bu bağlamda Peygamber dönemini takiben tarih sahnesine çıkan birçok devlet hilafet paradigması ile değil, devlet ve dinin ayrılmasına dayanan “emperyal” paradigma ile varolmuş sultanlık ya da dünyevi devletlerden biri olmuştur. Emperyal modelde inanç ile iktidar arasındaki bağın kopması, İslam uygulamasında devlet ile dinin birbirinden ayrılmasının örneklerini göstermektedir.¹⁰⁶

İslam’da din-devlet ilişkisi anlayışının gelişimine bakıldığında, İslamiyet’in siyasi olarak parçalanmış, bir devlet ya da kilise altında örgütlenmemiş Arap topraklarında, devlet kurumundan daha gevşek bir otoritenin içerisine doğması, devletin

¹⁰⁵ Milton-Edwards, ss. 124-125

¹⁰⁶ İlkay Sunar, “Sivil Toplum ve İslamiyet”, Elisabeth Özdalga ve Sune Persson (Der.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, ss. 19-20.

İslam tarafından yaratılmasını beraberinde getirmiştir. Hz.Muhammed'in peygamberliğini ve devlet başkanlığını ilan etmesi süreci eş zamanlı olmuştur. Hz.Muhammed Müslüman cemaatini inanç, etik, aile, ticaret, siyaset ve savaş konularında Allah'ın buyruklarını yerine getirmeleri için örgütlerken, din ile devlet alanında bir ayırım yapılmamış ve uygulama din-devlet birlikteliği şeklinde vuku bulmuştur.¹⁰⁷

Dört Halife dönemi incelendiğinde; Halifelerin esas itibariyle dinin başı olmalarına rağmen, Peygamber gibi vahiy alma ya da dinsel kaide koyma yetkileri olmayan birer devlet başkanı oldukları görülmektedir. Halifenin dini yorumlama tekeline sahip olmaması, halifenin görev alanını iman ve ibadetler ile değil; dünya hayatına ait düzenlemeler ile sınırlandırmaktadır. Hz.Muhammed'in halefi olacak kişiyi belirlememesi, hilafetin "seçimlik" bir kurum olduğunu göstermektedir. Halifenin iktidarını ümmetin özgürlük alanını kullanarak alması; halifelik kurumunun dini değil, dünyevi bir iktidar ve otorite olmasının yansımalarından biridir. Hilafetin seçimlik bir kurum olması gibi, İslam'ın siyasal anlayışını yansıtan birçok kavram bu dönemde gelişmiştir. Adalet, şura, ehliyet, meşveret (tartışma), biat (toplumsal karar alma mekanizmasında temsil ya da vekâlet), muamelat (toplumsal işler) ve maslahat (kamu yararı) bu kavramlar arasındadır.¹⁰⁸

Hilafet modeli, Emeviler (661-750) dönemi ile saltanat modeline dönüşmeye başlamış ve İslam, saltanat ve hanedan ile özdeşleştirilir duruma gelmiştir. Emevi Hanedanlığı'nın kurucusu Muaviye bin Ebu Süfyan ile birlikte İslami siyasi teşekkül hanedanlığın etkisi altına girmiştir. Muaviye'nin Halifeliğini ilan etmesi sonucu Halifeliğin şura ile seçilmesi ortadan kaldırılarak makamın soya dayandırılması yoluna gidilmiştir. Emeviler döneminde hilafetin gücü arttıkça, hanedanlık temelinde daha otokratik bir nitelik kazanmıştır. Halifenin asıl rolünün devlet başkanlığına doğru evrilmesi ile tarihsel bir süreklilik olarak Emevilerden itibaren Abbasi, Fatımi, Memlük ve Osmanlı dönemlerinde yönetici halife ünvanı taşısa da; yönetim sistemine hilafet

¹⁰⁷ Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Soceties", *Past & Present*, Sayı 151, Mayıs 1996, ss. 8-9.

¹⁰⁸ Çetin Güney, "Büyük Orta Doğu Çerçevesinde İslam ve Demokrasi", *Avrasya Dosyası*, Cilt 11, Sayı 3, 2005, s. 18.

değil, saltanat modeli egemen olmuştur. Dört Halife devrinden bir sapmayı içeren saltanat, etimolojik olarak *mülk* kavramı ile ifade edilmekte ve *melik*'e -hükmedene- ait tüm yetkilerin kaynağının mutlak olarak Allah'a ait olması anlamına gelmektedir.¹⁰⁹

Kemal H. Karpat kaynağının Allah olması ilkesinin, katı bir İslami bakış açısıyla değerlendirilmesi durumunda, özellikle 10.yüzyıldan sonra emirler, sultanlar ve şahlar tarafından kullanılan yetkilerin meşru olmadığı sonucuna ulaşılabilceğini belirtmektedir. Ancak Karpat bu sava karşıt olarak; hükümdarların İslam inancını savunmaları ve cemaati korumaları durumunda, otoritelerinin meşru hale geldiğini savunan kimi düşünürlerin –örneğin Maverdi- varlığına dikkat çekmektedir. Bu argümana örnek olarak; Osmanlı sultanlarının 1517 yılında halifeliği devralmalarından sonra, halifelik iddialarını Hz.Muhammed'in mensubu olduğu Kureyş Kabilesi'nden gelme şartına değil; İslam'a ettikleri hizmetlere dayandırdıklarını göstermektedir. Bu dayanak ile sultanın halife unvanından kaynaklanan yetkileri meşrulaştırılmıştır.¹¹⁰ Böylece Emeviler döneminden itibaren, hükmün yalnızca Allah'a ait olması prensibi, Allah'ın iradesiyle tesis edildiği kabul edilen siyasi iktidara devredilecek şekilde yeniden yorumlanmış ve dinin yeniden yorumlanması ile meşruiyet üretilmiştir.¹¹¹

Arapların İslamiyeti yayma amacı ile Ortadoğu, Kuzey Afrika, İspanya ve İç Asya topraklarına, Doğu Roma İmparatorluğu ve Sasani İmparatorluğu'nun hâkimiyet alanlarına doğru yayılmaları, halifelerin siyasi otoritelerini arttırarak zamanla din-devlet birlikteliğinin devlet lehine bozulmasına yol açmıştır. Dört Halife, Emeviler ve Abbasi dönemlerinde fethedilen topraklardaki çoğunluğun *mevali* –Arap olmayan Müslümanlar- olması, özellikle Doğu Bizans ve Sasani İmparatorluğu'nun İslami olmayan unsurlarını İslam devletlerinin bünyesine katmıştır. Devletin sınırlarının genişlemesi ile daha karmaşık ve geniş bir örgütlenmeye ihtiyaç duyulmuştur. Bürokrasinin özellikle uzmanlık isteyen alanlarında Bizans ve Sasani devletlerinin eski memurlarının istihdam edilmek zorunda kalınması; İslam dışı kültürlerin beraberinde getirdikleri Farsça ve Yunanca felsefe, bilim, edebiyat eserleri ve siyasi kültürlerin

¹⁰⁹ Güney, ss. 19-20.

¹¹⁰ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 19.

¹¹¹ Güney, s. 20.

İslami devlet mekanizmasına eklemelenmesini beraberinde getirmiştir. Böylece tarihsel süreç içerisinde devlet, dini kontrol eden bir yapıya dönüşmüştür.¹¹²

Abbasilerin hilafetinin ikinci döneminde Türk aşiretlerin yoğun bir biçimde – özellikle askeri alanda- İslam devletinin hizmetine girmeleri ile bir noktadan sonra fiili iktidar Türk emirlere geçmiştir. Böylece Abbasi halifesine bağlı olsa da halifeyi kontrolü altında tutan ve devleti fiilen yöneten Türk emirler biçimindeki iki başlı yapı netleşmiştir. Bizans ve Sasani etkilerinden sonra, Orta Asya gelenekleri Türk-Moğol hanedanları tarafından İslam devletlerinin bünyesine katılmıştır. Böylece din-devlet ayrılığı din ile devletin temsilcilerinin farklı kişiler olması şeklinde somutlaşmıştır.¹¹³

Devlet ile cemaati, siyaset alanı ile din alanını bütünleştiren hilafet modelinin 8. ve 9.yüzyıllardan itibaren halifeliğin dünyevi bir siyasal rejim ile örgütlenerek farklılaşması sonucu, yeni bir dini örgütlenme şekli olarak komünal ve dinsel birlikler ortaya çıkmıştır. Dini liderlerin etrafında oluşan ulema olarak bilinen bu yapı, seçkinler ve değerler bakımından hilafet yapısından ayrılmıştır. Hariciler ve Şiiler Halifenin ve rejiminin otoritesine ve meşruiyetine karşı çıkmış; Sünniler ise Halifenin otoritesini kabul etmekle birlikte, Halifenin doktrinleri yerine, Kur'an, hadis ve hukuk öğretilerini İslam'ın gerçek ve anlamlı ifadesi olarak görmüştür. Halife ile ulema arasında bir mücadeleye dönüşen bu durum; Halifenin Müslüman ümmetinin resmi önderi ve Müslüman birliğinin sembolü olarak kalması; ancak dinsel inancın kaynağı olarak görülmemesi ile sonuçlanmıştır. Osmanlıların 1517'de hilafeti kendi üzerlerine alması da bu duruma tezat bir etkiye bulunmamış; halife sıfatına sahip sultan dünyevi işlerle ilgilenirken, ulemanın başı olan *şeyh-ül islam* sultanın denetiminde dinsel işlerle ilgilenmiştir.¹¹⁴

Bahsedilen hilafet modeli, Sünni İslam için en yüksek dinsel otorite olan halifeliği esas almaktadır. Ancak, Şii İslam hiçbir zaman halifeliği kabul etmemiş; İmamet'i en yüksek İslami otorite olarak görmüştür. İslam'ın çoğul yorumlarının en temel örneklerinden biri olan halifelik hususundaki farklılıklar; Halifeliğin 1517 yılında

¹¹² Lapidus, ss. 9-10.

¹¹³ Nazeer Ahmed, "The Emergence of the Turks", *History of Islam: An encyclopedia of Islamic history*, <http://historyofislam.com/contents/the-classical-period/turks-the-emergence-of/> (17.03.2012).

¹¹⁴ Lapidus, ss. 10-17.

Mısır'ın fethedilmesi ile Osmanlılara geçmiş olmasına rağmen, İranlılar'ın Müslümanları küresel olarak kimin temsil ettiği konusunda Osmanlılar ile hemfikir olmamasında ve İmamlığı en temel dinsel otorite olarak sürdürmelerinde belirgindir.¹¹⁵

Din-devlet ilişkisinin Şia'daki uygulanaşına bakıldığında ise, Sünni hilafet modeline benzerlikler göze çarpmaktadır. 16.yüzyılın başında iktidarlarını ilan eden Safeviler, hem şeyh, hem de şah olma nitelikleri ile dört halife ve Emeviler'e benzemektedir. Sünni uygulamadaki din-devlet ayrılığının tarihsel gelişimine paralel olarak, Safeviler 17.yüzyılda iktidar alanlarının genişlemesi ile Körfez Bölgesi'nden ve Irak'tan imparatorluğa katılan Şii ulemayı yargı ve eğitim görevlerine getirerek, ulemanın faaliyetlerini denetleyici bir bürokrasi oluşturmuşlardır. Böylece Osmanlı uygulamasında olduğı gibi ulema din işlerini üzerine almış, şah da sadece dünyevi işlerle ilgilenmiştir.¹¹⁶

Son olarak Osmanlı devletinin elinde bulunan halifelik makamının Türkiye Cumhuriyeti tarafından 3 Mart 1924'te resmen kaldırılmasından itibaren 21.yüzyıl uygulamalarına bakıldığında, Ortadoğı'da din-devlet ayrılığının yaygın olduğı görölmektedir. Birçok ülkede İslam devletin meşruiyet kaynağı olarak görölmemekte ve dini yapılanmalar devlet kontrolü altında işlev görmektedir. Suudi Arabistan, İran, Afganistan ve Sudan gibi İslami nitelikli rejimlere sahip ülkelerde dahi; dinin devleti, devletin dini ikame edecek şekilde bir din-devlet birlikteliğinin olmasının aksine; din ile devlet kurumlarının birbirinden ayrılmış olduğı görölmektedir.

2.3.2 İslam, İslamcılık ve Demokrasi

İslam bir din ve aynı zamanda bir toplumsal düzen olarak ele alındığında, daha özelde ise "İslamcılık" ya da "İslamizm" bir siyasal akım olarak değerlendirmeye tutulduğunda; İslam ve demokrasi ilişkisinin farklılaştığı görölmektedir. Bu hususta, İslam ve İslamcılık değişkeninden hangisi analize tâbi tutulursa tutulsun, tek bir yorum ve uygulamıştan bahsetmek mümkün değildir. Çalışmanın bütününde görüleceğı gibi gerek bir din olarak, gerek bir siyasal akım olarak İslam içinde bulunduğı tarihsel,

¹¹⁵ İbrahim Kaya, "İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler", Ayşen Uysal (Der.), *Siyasal İslam ve Liberalizm*, İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları, 1.Basım, 2009, s. 133.

¹¹⁶ Lapidus, s. 18.

siyasal, toplumsal ve kültürel koşullardan etkilenmekte ve içinde bulunduğu koşullara göre farklılaşmaktadır.

Ortadoğu’da İslam ve demokrasi tartışmalarının birkaç temel anafikir etrafında geliştiği görülmektedir. Bunlardan ilki, gerek Arap gerekse Arap olmayan İslami siyasi kültürde demokrasiye yer olup olmamasının İslam’ın yorumlanışına ve uygulanışına göre değişeceği anafikrini savunan görüştür. Bu görüşe karşıt olarak ise; Arap/İslam uygarlığının demokratik olmayan eğilimlere sahip olduğu ve bu sebeple istisnai olarak demokrasinin yerleşmesini engellediği varsayımı bulunmaktadır.

Yukarıda bahsedilen ilk yaklaşım, İslam dininin tek bir uygulanışının bulunmadığı ve böylelikle çoğul yorumlanışlarının olduğu varsayımını temel almaktadır. İbrahim Kaya; İslam dininin yayıldığı coğrafyadaki birçok kültürün İslam’ı gözden geçirmeye ve sorgulamaya tâbi tutarak kabul ettiklerinin altını çizmektedir. Bu bağlamda, İslam’ın çoklu yorumları bu kültürlerdeki farklılıklara dayalı olarak ortaya çıkmıştır. İslam’da Hristiyan toplumlarda görüldüğü gibi kilise yolu ile merkezden “tekil yorum” sunulması durumunun geçerli olmamasının da bu çoğul yorumların oluşmasını etkilediğini belirtmektedir. Kaya; İslam’ın kaynakları olan Kuran, Hadis ve Sünnet’in bireylere Müslümanlıklarını kendilerine göre bir yoldan tanımlamak için bir şans verdiğini; dolayısıyla İslam’ın daima bireylerin yorumlarına dayandığını ve böylece bu bireylerin oluşturduğu toplumların farklı kültürel özelliklerine göre İslam yorumlarının farklılaştığını savunmaktadır.¹¹⁷

Bu görüşe karşıt olarak, İslam’ın çoğul yorumları olduğu varsayımının aksini savunan en önde gelen argümanlardan biri Huntington’ın Medeniyetler Çatışması tezidir. Bu tez, analiz birimi olarak medeniyetleri bütüncül ve yekpare olarak kabul etmektedir. Huntington’ın tüm Batı’yı bütün olarak gördüğü bu yaklaşımından, Batı’ya karşı en güçlü rakip olarak gördüğü İslam’ı da bir bütün olarak ele aldığı ve böylece İslam’ın çoğul yorum ve uygulanışları olduğunu kabul etmediği sonucuna varılmaktadır. Huntington, demokrasileri ve demokrasi dalgalarını analiz ettiği çalışmalarında, antidemokratik kültürlerin toplumda demokratik normların ve kurumların yayılmasının önünde engel teşkil edebileceğini ileri sürmektedir. Bu kültürel

¹¹⁷ Kaya, ss. 132-134.

engellere, liberal Batı demokrasisine karşı olarak gördüğü İslam'ı ve Konfüçyüsçülük'ü örnek vermektedir.¹¹⁸ Bu yaklaşımın, kültürün toplumsal aktörler tarafından yeniden yorumlanması ile gerçekleşen toplumsal değişimi¹¹⁹ göz ardı ettiğini ve İslam'ın çoklu yorumlarını ve tarihsel olarak süregelen farklı deneyimlerini analiz etmede yetersiz kaldığını söylemek mümkündür.

Huntington'ın tezini destekleyen yazarlar arasında öne çıkan Elie Kedourie; ister Arap ister İslam temelli olsun, bölgede demokrasinin nihai olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını ileri sürmektedir. Demokrasinin niteliklerinin bölgeye yabancı olduğu ve hem Arap hem de İslam siyasi kültürünün “doğu despotizminin” bir şekli olduğu gerekçesi bu savın temelini oluşturmaktadır. Kedourie; bugüne kadar bölgeye hâkim olmuş Baas, Arap milliyetçisi ya da İslamist rejimlerin Batı'da süregelen şekliyle demokrasiye düşman olduğunu belirtmektedir.¹²⁰

İslam-demokrasi tartışmalarının odaklandığı diğer tartışmalardan biri sivil toplum ve laiklik üzerinedir. Bu noktada İslam ile demokrasinin uyumsuz olduğu tezini savunan Ernest Gellner; bu tezini bir toplumsal düzen biçimi olarak İslam'ın özgürlüğün temel koşulu olan “sivil toplum”a rakip olmasına dayandırmaktadır. Gellner'e göre sivil toplum dinsel inancın özelleşmesini gerektirmektedir; ancak bu koşula tezat olarak İslamiyet laikleşmeye dirençli bir dünya uygarlığıdır ve otoriter türde bir modernleşme ve modernlik modelidir.¹²¹ Gellner'e göre İslamiyet'in püriten ve köktenci kolları halk tarafından uygulanan İslam'ı ve Sufiliği geri kalmanın bir nedeni olarak görüp reddetmekte ve böylece modernleşme sürecinde Batı'da milliyetçiliğin üstlendiği rolü üstlenmektedir. Bu şekilde sekülerleşip özel alana çekilmek yerine kamusal alanda kalma eğilimine sahip İslami model, kendisine rakip örgütlenmeleri özerkleşmekten alıkoyarak sivil toplumun gelişmesine engel olmaktadır.¹²²

Sivil toplumun, biçimsel demokrasi düzeyine ulaşılmasından sonra sürecin nasıl sürdürüleceği ve derinleştirileceği sorununa ilişkin bir kavram olduğu kabul edildiğinde,

¹¹⁸ Samuel P. Huntington, *Democracy's Third Wave*, University of Oklahoma Press, 1991, ss. 13-14.

¹¹⁹ Kaya, s. 135.

¹²⁰ Milton-Edwards, s. 149.

¹²¹ Sunar, s. 12.

¹²² Bahattin Akşit, “İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları ve Sivil Toplum İçindeki Konumları”, Ayşen Uysal (Der.), *Siyasal İslam ve Liberalizm*, İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2009, s. 168.

liberal demokratikleşme süreçlerinin başarılı olmasının sivil toplumun gelişmesine dayandırıldığı görülmektedir. Böylelikle sivil toplumun demokrasi için önem arz ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Björn Beckman bu hususta liberal olmayan siyasal rejimlerde İslami, komünist, faşist ya da ataerkil sivil toplumların var olma olasılığının göz önüne alınabilmesi için bu savın tartışılmaya başlanması gerektiğine dikkat çekmektedir. Beckman; birlikler, toplumsal hareketler ve öteki sivil toplum araçlarının zamana göre değişiklik göstererek demokratikleşme projelerine destek olabileceklerini, kayıtsız kalabileceklerini ya da karşı çıkabileceklerini belirtmektedir. Buradan hareketle kavramın liberal olmayan gerçeklikleri de düzenleme yeterliliğine sahip olacak şekilde genişletilmesini önermektedir. Bu hususta, İslami dirilişi simgeleyen toplumsal faaliyetlerin yükselişinin, kavramı “Batılı” ideal tiplerden koparmak için geçerli bir neden olduğuna dikkat çekmektedir.¹²³

Gellner’in İslamiyetin özü gereği laikleşemeyeceği argümanına karşı, Sadık C. El-Azm İslamiyetin dogmatik olarak laikleşemeyeceğini, ancak tarihsel olarak laikleşebileceğini ileri sürmektedir. El-Azm, ebedi ve statik yönüyle görülen her din gibi İslamiyetin dogmatik olarak kendisinden başka hiçbir şeyle bağdaşmayacağını ve bu haliyle laikliğe “hayır” diyerek laikleşmeye direneceğini belirtmektedir. Ancak; argümanın tarihsel laikliğe “evet” katmanında ise; yaşayan ve evrilen dinamik bir inanç sistemi olarak İslamiyetin, değişen koşullara ve farklı ortamlara yanıt verebilmesi bulunmaktadır. El-Azm İslamiyetin zıt koşullar altında varlığını sürdürerek kabile-göçer, merkezi, feodal, merkantil ve kapitalist yaşam biçimlerine, toplumlara ve kültürlere yüzyıllardır ulaşabilmiş olmasının; esnek, uyarlanabilir, değişebilir ve sonsuz derecede yeniden yorumlanabilir küresel-tarihsel bir din olması ile açıklanabilir olduğunu ileri sürmektedir.¹²⁴ Bu bağlamda, İslamiyetin laikleşebilirliği sorunu maneviyat ya da teolojik yorumlar ile ilişkili olmaktan ziyade; tarih, güç siyaseti ve maddi güçler ile ilişkilidir.¹²⁵

¹²³ Björn Beckman, “Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar”, Elisabeth Özdalga ve Sune Persson (Der.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, ss. 1-9.

¹²⁴ Sadık C. El-Azm, “İslamiyet Laikleşebilir mi?”, Elisabeth Özdalga ve Sune Persson (Der.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 24.

¹²⁵ El-Azm, s. 26.

Çalışmanın “İslami Kimlik” bölümünde 11 Eylül terör saldırıları ile birlikte İslam’ın köktenci/köktendinci yorumuna odaklanılmaya başlandığına değinilmişti. 11 Eylül sonrası dönemde George W. Bush Yönetimince duyurulan, ABD’nin başta Ortadoğu olmak üzere İslam coğrafyasına dair “Büyük Ortadoğu Projesi” olarak bilinen ve batıda Fas’ı, doğuda Pakistan’ı, kuzeyde Türkiye’yi ve güneyde Yemen’i içine alarak söz konusu bölgeye demokrasi ihraç edilmesi temel amacına sahip bu proje¹²⁶ İslam ve demokrasi tartışmalarında öne sürülen savları da bünyesinde barındırmaktadır.

İslam’ın terör ile bağdaştırılan gündemi, demokrasi ve güvenlik bağlantısını gündeme getirmiştir. Demokrasilerin diğer siyasi rejimlerden daha barışçıl olduğu ve demokrasilerin istikrar ve barış için bir koşul olduğu varsayımından hareket eden Demokratik Barış Teorisi¹²⁷ demokrasi ve güvenlik nedenselleğini bir söylem olarak dile getirmektedir. Sosyal İnşacılık kuramı, demokrasilerin emsallerini “biz” ve “onlar” olarak değerlendirmeleri ile dostlarını ve düşmanlarını yaratmada önemli bir rol oynadıklarını savunmaktadır.¹²⁸ Ancak bu noktada, demokratikleşme sürecinde öteki konumuna yerleştirilen içsel dinamiklerin –Radikal ve İlmli İslam taraftarları- dışsal dinamikleri –demokrasiyi yaymaya çalışan uluslararası aktör olarak Batı’yı- nasıl algıladıklarına değinmekte yarar vardır.

2.3.3 Siyasal İslam’ın Demokrasi Algısı

Laiklik, sivil toplum ve demokrasi kavramlarının Batı kökenli oldukları kabul edildiğinde; Siyasal İslam’ın bazı taraftarları –Müslüman köktendinci liderlerden Yusuf el-Karadavi gibi- özellikle demokrasiyi “Batı’dan ithal edilmiş çözümler”den biri saymaktadır.¹²⁹ Radikal İslam taraftarlarının İslam’da egemenliğin yalnızca Allah’a ait olduğu savları temelinde demokrasiyi reddettiklerine çalışmada daha önce yer

¹²⁶ Christopher Candland, “The U.S. Greater Middle East Initiative: Implications for Persian Gulf Economies and Politics (1)”, *Institute of Politics and International Studies’ 15th International Conference on the Persian Gulf*, 1-2 Mart 2005, <http://www.wellesley.edu/Polisci/Candland/USGMEI.pdf> (12.03.2012).

¹²⁷ Joshua Muravchik, “Promoting Peace Through Democracy”, Chest A. Crocker, Fen Osler Hampson ve Pamela Aal (Der.), *Managing Global Chaos: Sources of and Responses to International Conflict*, Washington D.C.: United States Institute of Peace, 1996, s. 575.

¹²⁸ Thomas Risse-Kappen, “Democratic Peace – Warlike Democracies?: A Social Constructivist Interpretation of the Liberal Argument”, *European Journal of International Relations*, Cilt 1, Sayı 4, Aralık 1995, s. 491.

¹²⁹ Tibi, s. 32.

verilmişti. Ortadoğu’da demokrasinin yaygın olarak Batı sömürgeciliği ve emperyalizmini çağrıştırmaması, radikal İslam taraftarlarınca demokrasinin reddedilmesinin sebepleri arasındadır. Eşitlik ve self-determinasyon gibi prensiplerin Batılı ülkelerin Ortadoğu’da sömürgeler kurmasını ve ABD’nin Irak’ı işgal etmesini engelleyememiş olması başta olmak üzere, Batı’nın Cezayir’deki askeri darbe gibi demokratik olmayan değerleri Batı yanlısı olduğu müddetçe destekleyebilir olması demokrasinin olumsuz bir olgu olarak algılanmasını güçlendirmektedir.¹³⁰

Siyasal İslam’ın mevcut sistemlere muhalefet olarak ortaya çıktığı her ülkede, o ülkenin tarihsel koşullarına ve toplumsal dinamiklerine uyum sağladığı görülmektedir. Siyasal İslam taraftarları bu ülkelerde kimi zaman şiddet unsurları içeren yöntemlere başvurarak, kimi zaman ise iktidar güçlerinin izin verdiği ölçüde demokratik süreçlere katılarak iktidar güçleriyle ilişkiye girmiştir.¹³¹ Birçok Ortadoğu ülkesinde muhalefet ve azınlık durumunda olan İslami temelli parti, örgüt ve hareketler devlet tarafından baskı altında tutulmuş ya da siyasi süreçten soyutlanmıştır. Bu duruma ek olarak, Mısır’da Mübarek döneminde olduğu gibi, demokrasinin biçimsel düzeyde uygulanması ile muhalefetin sınırlı bir şekilde örgütlenerek seçimlere katılıma izin verilmesi, ancak iktidarın değişmesinin mümkün kılınmaması ile demokrasinin meşrulaştırıcı bir işleve bürünerek araçsallaşması¹³² demokrasinin amaçlarını gerçekleştirmede uygun olmayan diğer bir ideoloji olduğu algısını yaratmaktadır. Demokrasinin iktidarlar tarafından meşrulaştırıcı bir işleve bürünerek araçsallaşmasının yanısıra, demokrasi bu hareketler açısından bir söyleme de bürünmektedir. Otoriter bir rejim örneği ile sonuçlanan Sudan’da geniş halk desteğine sahip İslami Milli Cephe’nin lideri Hasan Türebî’nin demokrasi ve kadının “İslami bağlamda” özgürleştirilmesi söylemleri bu duruma örnek gösterilebilir.¹³³

İlımlı olarak nitelendirilen İslami hareket ve örgütlerin ise; mevcut kurumlar içinde çalışarak toplumu dönüştürme amacıyla oldukları göz önünde bulundurulduğunda, iktidarlar tarafından demokratik süreçlere katılma imkanı

¹³⁰ Ghadbian, s. 73.

¹³¹ Pappé, s. 335.

¹³² Ensar Nişancı, “Klasik Oryantalizmden Neo-Oryantalizme; İslam, Demokrasi ve Büyük Orta Doğu Projesi Üzerine”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 11, Sayı 3, 2005, s. 17.

¹³³ Manus I. Midlarsky, “Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace”, *International Studies Quarterly*, Cilt 42, Sayı 3, Eylül 1998, s. 487.

verildiğinde, özellikle seçim süreçlerine katılma eğiliminde oldukları görülmektedir. Mısır, Suriye, Sudan, Tunus, Cezayir ve Fas gibi birçok ülkede çeşitli İslami örgütlerin lider ve üyelerinin sürülmesi, hapse atılması ya da idam edilmesi sonucu otoriter rejimlere karşı çıkmak İslami alt kültürün bir parçası haline gelmiştir.¹³⁴ Tunus'ta En-Nahda'nın lideri Raşid El Gannuşî'nin otoriter rejimlerin tehlikelerine karşı açıkça demokrasi ve çoğulculuğu destekleyen söylemleri¹³⁵ ile Mısır'da İslami uyanışa katkıda bulunan Şeyh Muhammed El Gazali'nin İslam ve demokrasinin karşıtlığına karşı çıkarak, demokrasinin gücün kötüye kullanımının önüne geçtiğini belirten söylemleri¹³⁶ bu duruma örnektir.

İlmli İslamcıların, baskıcı rejimler ile yönetilen birçok ülkede otoriter hükümetlerin halk desteğine sahip olmamaları karşısında, belirli bir toplumsal desteğe sahip olduklarının farkında olmaları, demokratik süreç içerisinde yer almak istemelerine etki eden faktörler arasındadır. Söz konusu görüşün, Kur'an'ı referans aldığı anda ise devlet yönetimine dair çok fazla bir bilginin olmayıp İslam'ın kamu hukukundan ziyade özel hukuk ağırlıklı olması İslamiyet'in demokratik yönetime karşı kendine özgü bir yönetim sistemi olduğu görüşü ile uyuşmamaktadır.¹³⁷ Örneğin İslam'ın demokrasi ile uyuşmazlığı görüşünde olan İslami köktendinci anlayışın "İslami Nizam" kavramının, Kur'an ve hadislerde bulunmuyor olması; bu kavramın özgün bir İslami terim olmayıp Siyasal İslam'ın ürünü olduğunu göstermektedir.¹³⁸ İslami gelenek referans alındığında ise danışma ögesi, adaletin sağlanması, ummayı yönetecek kişinin seçimle işbaşına gelmesi ile siyasi katılımın dini bir görev olarak görülmesi, yöneticilerin otoritesinin İslam hukuku ile sınırlandırılması, insan hakları ve bireysel özgürlüklerin korunmasının din, ırk ve etnisite farkı gözetmeksizin Allah'ın iradesi olarak yorumlanması anaakım hareketleri oluşturan İlmli İslam taraftarlarınca demokrasi ve İslam'ın bağdaşabilir olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.¹³⁹

¹³⁴ Ghadbian, ss. 74-76.

¹³⁵ Midlarsky, s. 487.

¹³⁶ Ghadbian, s. 78.

¹³⁷ Güney, s. 41.

¹³⁸ Tibi, s. 35.

¹³⁹ Ghadbian, ss. 76-77.

Arap dünyasının en etkili entelektüellerinden biri kabul edilen Muhammed Âbid el- Câbirî; bölgede iktidar dışındaki “herkes”in demokrasi talebinde bulunduğunu ve talep edilen demokrasinin Avrupa ve Amerika’da uygulanmakta olan demokrasi anlayışı ile aynı olduğu kanısının yaygın ancak yanlış bir kanı olduğunu belirtmektedir. El-Câbirî demokrasi talebinde bulunanları iki gruba ayırmaktadır. İlk grup liberal Batı ile kültürel, ekonomik ve muhtemelen sığınma yolu ile siyasi düzeylerde etkileşimde bulunmuş “modern seçkinler”dir. Bu etkileşim ile siyasi ve kültürel bilinç sahibi olan modern seçkinlerin birçok Arap ülkesinde yıllarca engellenmeleri sonucu, temsil ettikleri toplum ile aralarında organik bir bağ oluşmadığını söyleyen el-Câbirî’ye göre, bu bağlamda “herkes” genellemesinden bahsedebilmek için modern seçkinler ile şehirde ya da kırsal kesimde yaşayan kitleleri siyasi, kültürel, toplumsal, ekonomik ve dinsel alanlarda birleştiren bir bağ olması gerekmektedir. Demokrasi talebinde bulunan ikinci grup ise modern seçkinler tarafından göz ardı edilen ve bölge genelinde halk nezdinde yaygın olan “geleneksel seçkinler”dir. Toplumsal düzeyde geleneksel seçkinler ile halk arasında organik bir bağın var olduğunu belirten el-Câbirî, geleneksel seçkinlerin genel anlamda demokrasiyi reddetmediklerini, ancak demokrasi yerine “şura” kavramını kullanmayı tercih ettiklerini vurgulamaktadır. Bu tercihin, hem yöneticilere karşı, hem de ulema ve aşırı uç görüşlere karşı, demokrasinin aslında kendi kültürlerine yabancı olmadığını ve İslam’a *bid’ah* –yenilik- getirmediğini göstermeyi amaçladığını söyleyen el-Câbirî, bu tercihin aynı zamanda mevcut sorunların kendi gelenek ve medeniyetleri ile çözülebileceğini gösterme amacını da taşıdığının altını çizmektedir.¹⁴⁰

Şura kavramının demokrasi ile eş anlamlı olarak kullanılması, şura ile ne ifade edilmek istendiği sorusunu gündeme getirmektedir. Allah'ın en yüksek otorite olduğunu kabul etmekle birlikte; halkın, cemaati İslam’a göre yöneten dünyevi yöneticilerin, liderlerin ya da halifelerin üzerinde belli bir yetkisi olmasını ve ümmetin yozlaşmış, adaletsiz ve İslami olmayan yöneticilere karşı müsamaha göstermek zorunda olmamasını ifade eden şura kavramı¹⁴¹ ile demokrasiye koştur bir imaj yaratılmaktadır. Ancak, yöneticinin karar vermeden önce *fakih* –hukukçu- ve ulemaya danışması

¹⁴⁰ Mohammed Abed al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, Londra: I.B. Tauris & Co Ltd, 2009, ss. 119-123.

¹⁴¹ Ghadbian, s. 160.

anlamına gelen şuranın yönetici üzerinde bir bağlayıcılığı yoktur. Danıştığı kişilerin görüşlerini dikkate almak ya da almamak tamamen yöneticiye kalmıştır. Bu bağlamda, El-Câbirî, geleneksel seçkinlerin referans aldıkları şura kavramının Arap-İslam düşünüşünde adaletsizliğin karşıtı olarak kullanıldığını ancak despotizme tamamen karşı olmadığını; böylelikle adalet sağlandığı müddetçe “adil despot” (just despot) yönetiminin kabul edilir olması ile demokrasiyi ikame edemeyeceğini gösterdiğini belirtmektedir.¹⁴²

Sonuç olarak, İslam temelinde görüldüğü gibi, kimlik kaynakları ve bu kimliklerin siyasi, toplumsal ve kültürel etkileri, kim tarafından yorumlandığına ve belirli bir toplumsal ve tarihsel konjonktüre bağlı olarak değişmektedir. Bu bağlamda, her ülkenin ve her hareketin kendi özgünlükleri çerçevesinde ele alınmasını temel alan bir bakış açısının benimsenmesi gerektiği düşünülmektedir. Ancak bu bakış açısı benimsenirken, bölgesel dinamiklerin farklılıkları birleştirici özellikleri unutulmamalıdır. Çalışmanın altbaşlığını oluşturan İran ve Pakistan örnekleri bu bakış açısından değerlendirilmektedir. Her iki ülkenin de kimlik kaynakları, dini kimlikleri, aktörleri, siyasi yapılanmaları, özgün tarihsel süreklilik, değişim ve dönüşümleri esas alınırken; farklılıkları birleştirici Ortadoğu bölgesel çatısı altında analiz edilmeye çalışılmaktadır.

¹⁴² Al-Jabri, ss. 123-124.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

İRAN'DA DİNİ KİMLİĞİN SİYASAL HAYATA ETKİLERİ

Çalışmanın bu bölümünde birinci örnek ülke olan İran'da dini kimliğin siyasal hayata etkilerinin tarihsel süreklilik ve değişimler bağlamında analizi yapılacaktır. Bu analizin yapılabilmesi için İran'da devrim ile ortaya çıkmış “dini kimlik” temelli siyasi yapılanmanın incelenmesinden önce, modern İran'ın siyasi tarihinde ve İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşuna giden süreçte Şiiliğin, ulemanın ve Şii siyaset doktrini üzerine ortaya çıkan siyasal İslami düşüncelerin etkilerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu bölümde, modern İran siyasi tarihinde din ve siyaset arasındaki ilişki; İran İslam Devrimi'nin ideolojik altyapısı, 1979 Anayasası ile ortaya çıkan İran siyasi sisteminin doğası ve İran rejiminin ideolojisi, bu ideolojinin dönüşümü ve bu süreçlerde etkili olan aktörler ile devrimden günümüze iç siyasete ve dış politikaya etkileri üzerinden analiz edilecektir.

3.1 İran İslam Devrimi Öncesi Modern İran Tarihi ve Kimlik Kaynakları

Günümüz İran devleti yaklaşık 2500 yıl önce Ahameniş devleti ile tarih sahnesine çıkıp Sasani ve Safevi Hanedanlıklarını kurmuştur. İran, tarihi boyunca birçok kez işgale uğramış ve işgallerin çeşitli siyasi, kültürel, toplumsal ve ekonomik sonuçlarına maruz kalmıştır. Ahamenişlerin Makedonya Kralı Büyük İskender tarafından yenilgiye uğratılması ile Helenleşmeyen İran; Sasani İmparatorluğu'nun yükselişi ile dört yüz yıl süren Pers siyasi ve kültürel rönesansını yaşamıştır. 642 yılında Sasanilerin Araplara yenilgisi ile İslamlaşma sürecine giren İran, köklü Pers geçmişi sayesinde hiçbir zaman Araplaşmamış; ancak İslamlaşma birçok İranlı için İranlılık kimliği ile İslami kimlik arasında kültürel ikilik yaratmıştır. 13. ve 14.yüzyıllarda Moğol işgallerine uğrayan İran'da, Türk ve Moğol göçleri sonucu Arap-Pers ayrımına Türk-Pers ayrımı eklenmiş ve etnik ve dilsel homojenlik aşınmıştır.¹⁴³

¹⁴³ Shireen T. Hunter, “Islam, Modernization, and Democratization: The Case of Iran”, Shireen T. Hunter ve Huma Malik (Der.), *Modernization, Democracy, and Islam*, , Washington: Center for Strategic and International Studies, 2005, s. 254.

İran kimlik kaynaklarının oluşmasında etkili faktörler olan İslam öncesi Pers unsuru ve İslam unsuruna 19.yüzyıldan itibaren yeni bir olgu olarak Batı modernitesi eklenmiştir. İran'ın İslam öncesi Pers kimliği “Arap olmama” bilincini de beraberinde getirmektedir. Arap-Pers olgusuna; İran'ın, çoğunluğu Sünni hâkimiyetinde olan Ortadoğu'da Şii hâkimiyetinde bir ülke olması ile Şii-Sünni olgusu eklenmektedir. Bölgede Irak, İsrail ve Pakistan gibi devletlerin aksine emperyalist dönem ile doğmamış, köklü bir devlet geleneğine sahip bir tarih bilincinin olması; Fred Halliday'e göre kendilerini komşularından “daha iyi ve daha üstün” görmeleri ile gurur ve üstünlük duygusunun karışımı bir İranlılık kimlik bilincini ortaya çıkarmaktadır.¹⁴⁴

Dini kimliğin siyasal hayata etkilerinin incelendiği çalışmanın bu bölümünde, İran kimliğinin en etkili kaynaklarından olan İslam unsurunun en belirgin olduğu Safevi Hanedanlığı ve 19.yüzyıl Batı modernitesi unsurunun eklendiği Kaçar Hanedanlığı ile İslam öncesi Pers unsuru ve 20.yüzyıl Batı modernitesinin ön plana çıkarıldığı Pehlevi Hanedanlığı dönemleri ele alınacaktır. Böylelikle, Şii temelli İslami bir devlet yapısının kurulduğu İran İslam Cumhuriyeti'ne giden süreçte bu kimlik kaynaklarının siyasi ve toplumsal konumları analiz edilmeye çalışılacaktır.

3.1.1 Erken Modern Dönem (1501-1921)

Safevi Hanedanlığı (1501-1722) ile ilk Şii İslam devleti kurulmuş olan İran'da Safevi yönetiminden önce, çoğunluğu Sünni olan bir toplum yapısı mevcuttu. Hanedanlığın kurucusu Şah İsmail, tebaasını İran'ı kendi topraklarına katmak isteyen rakip Sünni Osmanlı devletinden farklılaştırarak, Oniki İmam Şiası olarak da bilinen Şiiliği devlet dini olarak ilan etmiş ve cuma dualarının Şii İslam'ın Oniki İmam'ı adına okunmasını emretmiştir.¹⁴⁵ Safeviler döneminde çalışmamızın önceki bölümünde değinildiği üzere hem Şah hem Şeyh olan yöneticiler, dini yetkileri denetim kurdukları ulemaya devrederek, Ortadoğu'da hüküm sürmekte olan din-devlet ayrılığını uygulamışlardır. Safeviler döneminde Sünni fıkıh ekolleri (Hanefi, Hanbeli, Maliki ve

¹⁴⁴ BBC, İran'ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm I. İran kimliği, 2007, http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_1_au_nb.aspx (20.03.2012).

¹⁴⁵ Dilip Hiro, *Inside Central Asia: A political and cultural history of Uzbekistan, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkey and Iran*, New York ve Londra: Overlook Duckworth, 2009, s. 358.

Şafi) ve Sufi kardeşlikleri dâhil olmak üzere İslam'ın tüm diğer usul ve uygulamaları yasaklanarak, din doğrudan devlet kontrolü altında tutulmuştur.¹⁴⁶

Safeviler döneminde ilk Şii İslam devletinin kuruluşundan günümüz İran İslam Cumhuriyeti'ne kadar Şiilik İran'ın siyasal ve toplumsal yapısı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Arapça'da taraftar anlamına gelen Şia sözcüğü; geleneksel olarak İslam'da Ali bin Ebu Talib'in Hz.Muhammed'in ölümünden sonra imam (halife) olarak “meşru” bir biçimde tayin edildiğine inanan, imametın kıyametin sonuna kadar onun soyu ile devam edeceğini ve bu imamların tüm günahlardan arınmış masumlar olduklarını savunan Müslüman topluluklara verilen müşterek adı ifade etmektedir.¹⁴⁷ Şii terimi ise Şia'ya ait olmayı belirtmektedir. Günümüzde, Şia denilince genellikle Oniki İmam'a inanmayı imanın şartlarından biri olarak kabul eden İmamiyye mezhebi anlaşılmakta ve İsnâ'aşeriyye, Câferiyye, Ashâbu'l-İntizâr ve Kaimiyye adlarıyla da anılmaktadır. Oniki İmam fırkasına göre, babasının vefatından sonra gizlenmiş olan Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi halen sağdır ve kıyametten önce gayb haline son vererek adaletsizlik ve zulüm ile dolmuş olan dünyaya adalet getirecektir.¹⁴⁸

Oniki İmam ve Mehdi'nin yeryüzündeki vekili olarak görülen Şii uleması, Safevi döneminden itibaren ülkedeki en önemli siyasi dinamiklerden biri olarak kalmış ve diğer toplumsal gruplara karşı önemli toplumsal konumları ellerinde bulundurarak çeşitli hak ve imtiyazlardan yararlanmışlardır.¹⁴⁹ Din adamlarının toplumsal ve iktisadi otorite ve imtiyazları Kaçar Hanedanlığı (1790-1921) yönetiminde artmıştır. Kaçar yönetimi boyunca din adamları büyük dini *vakıflar* idare etmiş ve vakıf gelirlerinden komisyon olarak gelir elde etmişlerdir. Teorik bakımdan otoritesinin köklerini imamiyet düşüncesinden alan Şii ulema, Oniki İmam'ın vekilleri olarak görülmeleri sebebiyle *hums* ve *zekât* gibi İslami vergileri de toplayarak toplumsal ve ekonomik güç kazanmıştır. Ulema elde ettiği gelirler ile dini eğitim veren okullar, sosyal ve yardımlaşma vakıfları ve Şer'i mahkemeleri idare etmiş; mahkeme kararlarının

¹⁴⁶ Lapidus, s. 18.

¹⁴⁷ Ayatollah Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i İslam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, Londra ve New York: I.B. Tauris Publishers, 2001, s. 97.

¹⁴⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, “Şiiliğin Ortaya Çıkışı ve İran'da Din-Siyaset İlişkisi”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 3, Sayı 3, 2007, ss. 194-197.

¹⁴⁹ Hüseyin Beşiriye, *İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, Nisan 2009, s. 16.

uygulanması için dini öğrencilerinden ve sığınak sağladıkları kaçak ve mültecilerden oluşan özel ordulara başvurmuştur. Şii ulemanın bahsedilen toplumsal konumuna ek olarak, Şii dini kurumu hiyerarşisine göre Irak'ta kutsal şehir Necef ve Kerbela'da yaşayan üstleri, Kaçarların yetki alanı dışında kalmış; bu durum İran'daki Şii ulemanın özgürlük alanını artırmıştır. Aynı şekilde, ulemanın camileri, türbeleri ve yaşadıkları yerleri prensipte Onikinci –gayb olan- İmam'a ait topraklar olduğunu savunması Kaçar yönetiminin bu alanlara girmesini engellemiştir.¹⁵⁰

Kaçar Hanedanlığı döneminde İran'da ilk modernleşme çabaları ve reform süreci başlamış; böylelikle İran kimlik kaynaklarına Batı modernitesi unsuru da eklenmiştir. 19.yüzyılın ilk yarısında Abbas Mirza yönetiminde orduda, bürokraside ve eğitimde reformlar yapılmış ve öğrenciler ilk kez yurtdışına eğitime gönderilmiştir. Ölümünden sonra yerine geçen oğlu Muhammed Şah daha çok dine önem vermiş ve reformları devam ettirmemiştir. Yüzyılın ikinci yarısında ise Nasıruddin Şah'ın reformcu başbakanı Amir Kabir orduyu Batı tarzında yeniden örgütlemiş, finansal reformlar yapmış, İran'ın ilk gazetesini çıkarmış ve Avrupalı öğretmenlerin de yer aldığı İran'ın ilk seküler eğitim kurumu olan Dar-ül Fünun'u kurmuştur.¹⁵¹

Hukukun üstünlüğünün sağlanması, anayasacılık, modern bürokrasi ve modern eğitimin yerleşmesi gibi reform düşüncesi özellikle yurtdışında eğitime gönderilmiş öğrencilerin ülkeye geri dönmesi ile birlikte İran'da yayılmaya devam etmiştir. 19.yüzyılın en etkili reformcu düşünürlerinden Ermeni kökenli ve Fransa'da öğrenim görmüş olan Mirza Malkum Han (1833-1908) İran'ın Batı tarzı modernleşmesi için çalışmıştır. Batılı olmayan ülkelerin Batı teknolojilerini ithal edebiliyor olmalarının, Batılı yönetim şekillerini de ithal edebileceklerini gösterdiğine inanan Malkum Han; Batı modelinden başka yerli bir ilerleme modeli yaratmaya çalışmanın zaman kaybı olduğunu düşünmüştür. Ancak, İslam'ın toplumdaki etkisinin farkında olan Malkum Han, özellikle Pers İslamı'nın Batılılaşma ile tamamen uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Böylece, Malkum Han gelişmenin önündeki en büyük engelin İslam değil; medeniyetin temel ilkelerinin Batılı ve Hıristiyan olarak sunulması olduğuna dikkat

¹⁵⁰ Hiro, ss. 359-360.

¹⁵¹ Hunter, 2005, s. 259.

çekmiş ve bu ilkelerin aslında Müslümanların unutulmuş başarıları olduğunu savunmuştur.¹⁵²

19.yüzyıl boyunca İran'da hüküm süren Kaçar Hanedanlığı, bölgede yoğunlaşan Batı emperyalist nüfuzuna karşı koyamamış ve milli kaynakların kontrolünü yabancı güçlere karşı kaybetmeye başlamıştır. Özellikle Britanya ve Çarlık Rusyası'nın İran üzerinde iktisadi çıkarlarının olması, devletin başında zayıf bir monarşinin tercih edilmesini beraberinde getirmiştir.¹⁵³ Emperyalist etkiden kaçamayan İran'da, ulemanın içinde bulunduğu görece bağımsız sosyo-ekonomik ortam, ulemanın en alt tabanını oluşturan mollaların eylemde bulunma yetkinliğini artırmıştır. 19.yüzyıl boyunca monarşinin hâkimiyeti altında olmaya karşı çıkmış ve emperyalist güçlere karşı İran'ın çıkarlarını savunmuş olan din adamları, toplumda İslami geleneklerin etkisinin azalmasına ve Britanya ve Çarlık Rusyası'nın iktisadi nüfuzuna karşı çıkmıştır. 1892 Tütün Protestosu bu karşı çıkışın en önemli örneklerindendir. Britanya'ya verilen imtiyazlara karşı ulema, seküler entelektüeller ve milliyetçiler ile beraber hareket etmiş; böylece Nasıruddin Şah'ın imtiyazı geri çekmesi sağlanmıştır.¹⁵⁴ Tütün Protestosu sırasında ulemanın tütün ticaretini ve tüketimini yasaklayan fetvalar vermesi ve protestocuların camiilere sığınmasına izin vermesi, ulemanın Batı etkisinden kurtulmaya yönelik bu olayda halk nezdindeki etkisini göstermektedir.¹⁵⁵

20.yüzyıla gelindiğinde, 1901 yılında ülkede petrol bulunması, İran üzerindeki İngiliz-Rus rekabetini artırmıştır. Emperyalizmin hem İran toplumu, hem de siyasal yapısı üzerindeki baskısının artması, monarşinin mutlakiyetçi yapısı için bir krize yol açmıştır. Batı'da Anayasa Devrimi, İran'da İnkılab-ı Meşrutiyet olarak bilinen güçlü anayasal hareket dini liderler, entelektüeller, bürokrasi, orta sınıf ve kent yoksulu tarafından desteklenmiştir. 1906 Anayasası ile sonuçlanan bu hareket monarşinin

¹⁵² Hunter, 2005, s. 260.

¹⁵³ Vali Nasr, "Iran", Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach (Der.), *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 350.

¹⁵⁴ Hiro, s. 360.

¹⁵⁵ Gibreel.

yetkilerini sınırlandırmış ve yetkilerinin çoğunu parlamentoya devretmiştir. Böylece, 1906'da İran'da ilk Meclis toplanmış ve ilk Anayasa kabul edilmiştir.¹⁵⁶

Anayasal hareket İran ve Irak'ta bulunan Şii ulemanın büyük çoğunluğunun desteğini almıştır. Ancak; anayasa taraftarlarınca savunulan reformların şeriatı zayıflatabileceği, Batılıların İran üzerindeki nüfuzlarını artırabileceği ve kanunların Meclis tarafından değil, şeriat tarafından belirlenmesi görüşüyle ulemanın bir kesimi tarafından desteklenmemiştir.¹⁵⁷ Anayasa Hareketleri, Tütün Protestosu ile birlikte, İran halkının yönetime katılma istek ve çabalarını göstermesi ve ilerleyen dönemlerde ortaya çıkacak olan devrimci hareketlerin anlaşılması açısından önemlidir. Ayrıca, ulemanın rolü özelinde ise, hem anayasal hareketi destekleyen hem de bu harekete karşı çıkan Şii ulemanın dini olmayan bir konuda aktivist ve siyaseten müdahil olabildiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁵⁸

Anayasa yapmak amacıyla toplanan Meclis'te çoğunluğu oluşturan din adamları bütünlük içinde hareket edememiştir. Egemenlik hususunda, radikal din adamları Allah tarafından Onikinci İmam'ın yetkilendirildiğini ve bu durumda egemenliğin insanlara düşmediğini savunurken; ılımlı din adamları ve seküler meşrutiyetçiler bu görüşe karşı çıkmışlardır. Her iki görüş arasında uzlaşa sağlanarak Belçika Anayasası'nın model alındığı 1906 Anayasası değişikliklerle birlikte 1979 devrimine kadar yürürlükte kalmıştır. 1906 Anayasası'nın çeşitli maddelerine bakıldığında İslami bağlamda kaleme alındığı görülmektedir. Anayasanın 1.maddesi Caferi/Oniki İmam Şia'sını devletin resmi dini olarak ilan etmiştir. 39.madde hükümdara Caferi doktrinini teşvik etme ve yükseltme yükümlülüğü yüklemiştir. 27.madde ile Şer'i mahkemelerinin yürürlükte olma hakkı tanınmıştır. 2.madde ile ise Meclis'ten geçen hiçbir yasanın, ulema tarafından belirlenmiş yirmi kişi arasından Meclis'in seçtiği beş *müctehid'in* –Şeriat'ın uygulanmasında içtihadla bulunan din bilginleri- oluşturduğu komite tarafından İslam'a uygun bulunmadıkça geçerlilik kazanmayacağı belirtilmiştir. Uygulamada ise

¹⁵⁶ Nasr, 2002, ss. 350-351.

¹⁵⁷ Fırlı, s. 203.

¹⁵⁸ Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 81.

bahsedilen son madde başta olmak üzere anayasanın birçok maddesi Kaçarlar ve halefleri Pehleviler tarafından göz ardı edilmiştir.¹⁵⁹

3.1.2 Geç Modern Dönem: Pehlevi Hanedanlığı'ndan İran İslam Devrimine (1921-1979)

3.1.2.1 Rıza Şah Dönemi (1921-1941)

Birinci Dünya Savaşı sırasında İran toprakları İngiliz ve Rus orduları tarafından çeşitli işgal ve çatışmalara sahne olmuş ve savaş boyunca sergilenen istikrarsız yönetim savaş sonrasında da devam etmiştir. Kaçar hanedanının son hükümdarı yurtdışında iken bir darbeye devrilmiş; 1921 yılında darbeyi gerçekleştiren Albay Rıza Han ülkede askeri bir yönetim kurarak, Rıza Şah Pehlevi adı ile İran'da Pehlevi Hanedanlığı dönemini başlatmıştır.¹⁶⁰

Önce hükümeti, daha sonra Kaçar hanedanını deviren Rıza Han, modern bir devletin başkanının cumhurbaşkanı olması gerektiği düşüncesiyle hareket ederek ülkede bir cumhuriyet kurmak istemiş; ancak İslam devletlerinin monarşi olmaları gerektiğini savunan ulemanın muhalefetiyle karşılaşmıştır. Yeterli meşruiyete sahip olmadığı için ve ulemanın desteğine ihtiyaç duyduğu için 1925 yılında kendisini ülkenin ilk Pehlevi Şahı ilan eden Rıza Şah ülkede reform dönemini başlatmıştır. Örneğin; çağdaşlaşmanın toplumsal yaşamın değişmesini gerektirdiği düşüncesinden hareketle, geleneksel şapkalar yerine fötr şapka takılması zorunlu hale getirilmiş ve 1936 yılında çıkarılan bir ferman ile başörtüsünün her türü yasaklanmıştır.¹⁶¹ Başörtüsünün yasaklanmasından sonra buna karşı çıkan ulemanın protestoları ise göz ardı edilmiştir. Rıza Şah döneminde sağlık ve eğitimde reforma gidilmiş, ilk Avrupa tarzı üniversite açılmış, çok sayıda öğrenci Avrupa'ya eğitime gönderilmiş, idare, medeni ve ceza hukuku alanlarında seküler yaklaşımlar benimsenmiştir.¹⁶²

¹⁵⁹ Hiro, ss. 360-361.

¹⁶⁰ Türkiye Cumhuriyeti Tahran Büyükelçiliği Resmi İnternet Sayfası, *İran Tarihi*, <http://tehran.emb.mfa.gov.tr/ShowInfoNotes.aspx?ID=146526> (27.03.2012).

¹⁶¹ BBC, İran'ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm III. Pehlevi Hanedanı Sahnede, 2007, http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_3_au_nb.asx (20.03.2012).

¹⁶² Nasr, 2002, s. 353.

Rıza Şah döneminde toplumsal modernleşme için yapılan değişikliklerin çoğu, geniş tabanlı halk desteğinin yokluğunda yapılmış ve topluma dayatılmıştır. Bunun sonucunda İran toplumunda modernleşme taraftarları –üst ve yeni orta sınıf- ile toplumun geleneksel dinamikleri –köylüler, esnaf ve tüccarlar ve din adamları- arasında kutuplaşmalar ortaya çıkmış ve 20.yüzyıl boyunca İran’daki siyasal yaşam gelenekselcilik ile modernizm arasındaki çatışmaların etkisinde kalmıştır.¹⁶³

Rıza Şah toplumsal modernleşme çabalarını milliyetçi bir söyleme dayandırmıştır. İran’ın İslam öncesi Pers geçmişini kimliğin temel unsuru olarak alan modern Fars milliyetçiliği Rıza Şah ve yerine geçen oğlu Muhammed Rıza Pehlevi’ye atfedilse de, bir düşünce ekolü olarak 19.yüzyılın sonlarına dayanmaktadır. 19.yüzyılın sonlarında İran’da etnik ve kültürel bilincin su yüzüne çıktığı ve ülkenin İslam öncesi geçmişine ilginin arttığı görülmüştür. Bu durum, İran’ın zayıflığını Arap ve Türk işgalleri ile Arap ihracı olarak görülen İslam’a dayandıran milliyetçi düşünce ekolünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu ekol çözüm olarak, İran kültürünü yeniden canlandırmayı ve Pers/Fars dilini Arapça sözcüklerden arındırmayı önermiştir. Mirza Ağa Han Kirmani, Mirza Fatih Ali Akhundzadeh ve Celaleddin Mirza-ye Kacar bu düşüncenin temsilcileri arasındadır.¹⁶⁴

Toplumsal modernleşmeyi gerçekleştirme ve seküler milliyetçi bir kimlik inşa etme gündeminin ana hatları doğrultusunda Rıza Şah; gücünü sağlamlaştırdıktan sonra ulemanın yetkilerini kısıtlamıştır. Kimlerin ulema sınıfına girebileceğini belirlemek için bir seçme sınavı getirilmiş, 1929 yılında ilk defa dini eğitim veren okullardaki hoca ve öğrenciler hükümet tarafından sınava tâbi tutulmuştur. 1931 yılında ise Şer’i mahkemelerin hem yetkilerini azaltmış, hem de bu mahkemeler devlet kontrolü altına alınmıştır. Bir yıl sonra ise Şer’i mahkemelerin ellerinden belge tescil yetkileri alınarak iktisadi açıdan da güçleri zayıflatılmıştır. 1934 yılına gelindiğinde, Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen müfredatlara sahip Tahran Üniversitesi bünyesinde ilahiyat ve hukuk fakülteleri açılarak, medreseleri denetiminde bulunduran ulemanın din ve hukuk alanındaki tekelinin sona erdirilmesi amaçlanmıştır. Şah’ın uygulamalarına karşı çıkan ulema mensupları hapsedilerek, sürgüne gönderilerek ya da Meclis’te laikleştirme

¹⁶³ Beşiriye, ss. 11-13.

¹⁶⁴ Hunter, 2005, ss. 260-263.

programına açıkça karşı çıkan Seyyid Hasan Müdderis örneğinde olduğu gibi idam edilerek siyasi faaliyetlerden gittikçe uzaklaştırılmıştır.¹⁶⁵

Modernleşme, sekülerleşme ve milliyetçilik etrafında örgütlenen monarşinin toplumsal tabanını oluşturan yeni orta sınıf ile monarşi arasındaki bağ, modernleşmenin hızı ve kapsamı arttıkça zayıflamış; bu sınıfta yer alan kişilerin, 1930'lardan itibaren çeşitli demokrasi taraftarı ve sol görüşlü çevrelere katıldıkları görülmüştür. Pehlevi yönetimi karşıtı olan seçkinler, din adamları, küçük tüccar ve esnaf grupları ise 1941 yılında Britanya ve Sovyet Rusya tarafından yönetimi oğlu Muhammed Rıza'ya bırakması için zorlanan Rıza Şah'ın yönetimden ayrılmasını destekleyip 1979 devrimine giden süreçte rol oynayan temel aktörler olmuşlardır.¹⁶⁶

3.1.2.2 Muhammed Rıza Şah Pehlevi Dönemi (1941-1979)

İkinci Dünya Savaşı sırasında resmen tarafsız olan İran; İngiliz ve Rus kuvvetlerince Alman tehdidine karşı koymak gerekçesi ile 1941 yılında işgal edilmiştir. Hem Britanya'ya petrol akışını, hem de Sovyetler'e yardımı kolaylaştırmak için İngilizler ve Ruslar Rıza Şah'ı uzaklaştırmayı ancak Pehlevi devletini sürdürmeyi amaçlarına uygun bulmuşlardır. Böylelikle, Rıza Şah'a tahtından vazgeçerek yerini oğluna bırakmasını kabul ettirmeleri ile İran'da Muhammed Rıza Pehlevi dönemi başlamıştır. İran'ın kuzeyini işgal eden Sovyetler ile güneyini işgal eden İngilizler; yönetimi merkezi hükümete, ordunun kontrolünü ise doğrudan Muhammed Rıza Şah'a bırakmışlardır.¹⁶⁷

Muhammed Rıza Şah halka kendisini kabul ettirmek için ulema ile iyi geçinmeyi denemiştir. Örneğin; Rıza Şah döneminde ulemanın aleyhine Eğitim Bakanlığı'na aktarılmış olan dini bağışları serbest bırakmış, Hac yasaklarını kaldırmış, devletin başörtüsüne karşı bir söylem içinde olmayacağını ve kadınların başörtüsü takıp takmamakta serbest olup başörtüsünün biçimine kendilerinin karar vereceğini bildirmiştir. Muhammed Rıza Şah, halkın düşüncelerini komünizmden dine kaydırmayı tercih ederek halkı kaydadeğer biçimde etkileyen ulemanın sempatisini kazanmaya

¹⁶⁵ Fırlı, ss. 204-205.

¹⁶⁶ Hiro, s. 363.

¹⁶⁷ Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 98.

çalışmıştır. Bu durumda, İngiltere'nin İkinci Dünya Savaşı sırasında kuzeyi Sovyetler Birliği'nce işgal edilmiş İran'da, "komünistlere karşı bir siper olarak ulemanın" yeniden güçlenmesi taraftarı olmasının etkili olduğunu da belirtmek gerekmektedir.¹⁶⁸

Muhammed Rıza Şah'ın 1941 yılında tahta çıkmasının siyasi hayata ilk yansımaları parlamentonun güçlendirilmesi ve siyasi örgütlenmelere izin verilmesi olmuştur. Bu örgütlenmelerin en önde geleni; gittikçe toplumsal tabanını artırarak İran siyasetinde etkili olan komünist Tudeh (Kitle) Partisi olmuştur. Diğer siyasi örgütlenmeler ise siyasi parti olarak adlandırılmak için ya çok düzensiz olan partilerden ya da gizli cemiyet ve derneklerden oluşmuştur. Çoğunluğunu Avrupa'da eğitim görmüş liberal ve sosyal demokrat eğilimli kişilerin oluşturduğu İran Partisi, aşırı milliyetçilerden oluşan Pan-İranist Parti, MKÖ'den ilham alan İslamistler tarafından kurulan ve Müslüman dünyasının ilk İslami köktendinci örgütlerinden biri olarak görülen Fedaiyan-ı İslam bu örgütlenmelere örnek gösterilebilir.¹⁶⁹ Bu örgütlenmelerden Fedaiyan-ı İslam hareketi ile yakından ilgili bir isim olan ve meclisteki dini üyeler grubuna Mücahidin-i İslam adı verilen Ayetullah Kaşani, şeriat temelinde örgütlenmiş ve ulemanın yönetici ve yol gösterici olarak ana unsur olduğu bir devlet yapısını savunmuştur. Kaşani, bu anlayışı ile Humeyni'nin öncüsü sayılmaktadır.¹⁷⁰

Sol ve dini temelli hareketlerin yanısıra, 1950'li yılların başında güçlü bir milliyetçi hareketin varlığı da siyasi alanda etkili olmuştur. 1951 yılında Ulusal Cephe Partisi önderliğinde İran milliyetçiliğinin temsilcisi olarak ortaya çıkan ve önemli bir halk desteğine sahip Muhammed Musaddık'ı Şah Başbakan olarak atamak zorunda kalmıştır. Musaddık katı bir anayasacılığı ve dış güçlerin hâkimiyetinden kaçınılarak tam bağımsızlığın sağlanmasını amaçlayan "negatif denge doktrini"ni savunmuştur. Geleneksel liderlerin "pozitif denge" politikası ile büyük güçlere tavizler vererek İran'ın varlığını tehlikeye attıklarını ileri süren Musaddık, bu politikanın başka güçlerin de aynı tavizleri istemeleri ihtimali ile ulusal egemenliği tehdit ettiği uyarısında bulunmuştur. Bu sebeplerle, 1919 tarihli İngiliz-İran Anlaşmasının ve ABD ve Sovyetler Birliği ile

¹⁶⁸ Fırlalı, s. 206.

¹⁶⁹ Hunter, 2005, s. 265.

¹⁷⁰ Fırlalı, s. 206.

1945-1946 yıllarında yürütülen petrol müzakerelerinin feshini ilan etmiştir. Aynı gerekçeler ile İran'ın kendi petrol kaynakları üzerinde üretim, satış ve ihracat hakkına sahip olduğunu belirterek petrolün ve Anglo-İran Petrol Şirketi'nin varlıklarının millileştirilmesini içeren yasayı 1953 yılında meclisten geçirmiştir.¹⁷¹

Ulusal Cephe Partisi'nin petrolü millileştirme kararı Tudeh Partisi ve dini aktivistler tarafından hoşnutlukla karşılandı ise de; Batı'nın işlettiği stratejik kaynakların millileştirilmesi Soğuk Savaş koşullarında Batı'nın çıkarlarını tehdit etmiştir. ABD ve İngiltere tarafından 1953 yılında planlanan ve Ulusal Cephe hükümetini deviren darbe¹⁷² sonrası Şah, otoritesini sağlamlaştırmaya yönelik politikalar uygulamıştır. 1953 darbesini takip eden on yılda, sıkıyönetim uygulamaları ile Ulusal Cephe ve Tudeh Partilerinin yasaklanması başta olmak üzere, rejim muhaliflerini sindirmek amacı ile bu partilerin sempatizanları ordu ve bürokrasiden tasfiye edilmiştir. Şah; özellikle aydınlar ve işçi sınıfı üzerinde denetim kurmaya çalışırken, dinin konumunun yükselmesini desteklemiş ve Tudeh'i sık sık özel mülkiyetin ve İslam'ın düşmanı olarak nitelendirmiştir. Şah'ın geleneksel sınıflar ile iyi geçinmeye çalışıp modern sınıfları denetimi altında tutmaya yönelik çift yönlü politikası 1960 yılında başlayan ekonomik kriz ile kesintiye uğramıştır. Ekonomik kriz ortamında liberal reformların komünizme karşı en iyi çözüm olduğu düşüncesi ile hareket eden Kennedy yönetimi Şah'ın kabineye liberalleri getirmesi ve toprak reformu yapması koşulları ile İran'a 85 milyon Amerikan doları önermiştir.¹⁷³

İran'da komünizm etkisini sınırlandırmak için Amerikan yönetiminin tutum değiştirmesi, Şah'ın geniş çaplı reformları başlatmasını hızlandırmıştır. 1963 yılında solun “kıızıl” devrim vaadine karşı İnkılap-ı Sefid ya da “Ak/Beyaz Devrim” olarak adlandırılan reform süreci hayata geçmiştir. İran'da toplumsal ilişkilerin yapısını değiştirmeyi amaçlayan biri dizi reformdan oluşan Ak Devrim'in en önemli adımlarını toprak reformu, kadınlara oy hakkı verilmesi ve özelleştirme oluşturmıştır. Ak Devrim ile devlet; orta sınıflar ve komünizme destek verebileceği düşünülen yoksul, köylü ve

¹⁷¹ Abrahamian, 2008, ss. 113-114.

¹⁷² Nasr, 2002, s. 357.

¹⁷³ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, New Jersey: Princeton University Press, 1982, ss. 419-422.

endüstriyel işçiler üzerindeki denetimini kurumsallaştırmayı ve İran toplumunu endüstrileşmeye yardımcı olacak şekilde modernleştirmeyi amaçlamıştır.¹⁷⁴

Şah'ın toprak reformu tasarısına kadar, ulemanın siyasetin dışında kalması gerektiğini savunan, ülkenin en kıdemli müctehidi Ayetullah Burucerdî döneminde Şah ile ulema arasındaki ilişki oldukça sorunsuz bir seyirde gelişmiştir.¹⁷⁵ Siyasetin dışında kalan Ayetullah Burucerdî, dini eğitim veren kişi ve kurum sayısını artırarak hem Şiiliğin toplumsal tabanının ilerlemesine, hem de ilerleyen dönemde rejime karşı siyasi hareketin örgütlenmesinde bu kurum ve kişilerin rol alması ile devrimci harekete katkıda bulunmuştur.¹⁷⁶ Dini vakıf arazilerinin yöneticisi olan ulemanın, Ak Devrim'in toprak reformu tasarısını maddi ve manevi tehdit olarak değerlendirmesi, ulema ile devlet arasındaki ilişkiyi olumsuz etkileyen unsurların başlangıcı olmuştur. Ayetullah Burucerdî'nin 1961 yılında ölümünden sonra *merci-i taklîd* –taklid makamı- yerine geçecek tartışmasız bir halefinin olmaması ulema içerisinde karışıklık ve boşluk doğurmuştur. Ulema bu karışıklık ortamında taleplerini Şah'a iletecek, rejime karşı ulemayı birleştirerek bir liderden yoksun kalmıştır. Bu karışıklıktan yararlanan Şah, Millet Meclisi'ni feshetmiştir. 1962 yılında bu güç boşluğunda radikal eğilimli Ayetullah Ruhullah Humeyni (1902-1989) ön plana çıkmaya başlamıştır.¹⁷⁷

Ak Devrim ile başlatılan reformlar kapsamında kamu teşekkülleri özelleştirilmiş, feodal toprak yapısı sarsılmış, toprak köylülere satılmış, kültür ve eğitim alanında müfredat değiştirilerek Batı tarzı yaşam, giyim ve müzik teşvik edilmiştir. Gayri safi hasılda artış gözlenirse de, halkın çoğunun bundan yararlanamaması kentlere büyük bir göç dalgasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Şah'ın reformlarından en çok zarar gören kesimler; kırsaldaki köylüler, bazargan adı verilen ve geleneksel olarak İran'ın siyasal ve toplumsal yaşamında önem taşıyan küçük ve orta sınıf esnaf, büyük toprak sahipleri, hedefleri sorguladıkları için baskıya uğrayan ve hapse atılan aydınlar ve ulema olmuştur. Abbas Milani; Şah'ın bu dönemde ulemayı müttefiki olarak gördüğünü ve bunun en büyük hatası olduğunu belirtmektedir. En büyük düşmanı olarak gördüğü sol

¹⁷⁴ Nasr, 2002, ss. 358-359.

¹⁷⁵ Hiro, s. 363.

¹⁷⁶ Mirsepassi, s. 82.

¹⁷⁷ Fırlı, s. 207.

ve İranlı demokratlara karşı verdiği mücadelede ulemanın müttefiki olduğunu düşünen Şah, bir yandan din adamlarına camiler inşa etme ve okullar yapıp para toplama izni verirken; diğer yandan toplumda başka hiçbir grubun örgütlenmesine izin vermeyerek ulemanın elini güçlendirmiştir.¹⁷⁸

Toprak reformu tasarısı ile kendini belli etmeye başlayan ulema muhalefетinin ilk dışavurumu 1964 yılında Ayetullah Ruhullah Humeyni önderliğinde bir protesto ile gerçekleşmiştir. 1963 yılından itibaren Şah'ın politikalarını açıkça eleştirmeye başlayan Humeyni, bu devrimin Batı için ve İran halkına karşı yapılmış bir devrim olduğunu savunmuştur. Hapse atılan Humeyni, hapisten çıktıktan sonra da Şah rejimini eleştirilerine devam etmesi üzerine, 1964 yılında Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir. 1965 yılında Necef'e giderek eleştirilerine devam eden Humeyni Necef'ten de sürgün edilerek Paris'e gitmiştir.¹⁷⁹

Ordu, istihbarat teşkilatı, bürokrasi ve siyasi baskı ile yönetimini sürdüren Şah, ülkenin çoğunluğu Şii olan dinsel dinamiğini de göz ardı etmiştir. 1971 yılında Pers Krallığı'nın 2500. yılının kutlandığı şöenlerde, Şah'ın İran'ın İslam öncesi kimliğini ön plana çıkararak İslam gelmeden önce de bir İran olduğunu vurgulama çabası özellikle ulemanın tepkisini çekmiştir. Şah'ın İran'ın İslam öncesi gelenek ve sembollerini canlandırarak yönetimini meşrulaştırma çabaları, ulemanın İran'ın altın çağını İslam'ın gelişile başlatan tarih söylemi ile çelişmiştir. Nitekim ulema İran'ın İslam öncesi dönemini cahiliye devri olarak nitelendirmektedir. Rejimin kendisini İslam öncesi unsurlarla özdeşleştirme ve İran milliyetçiliğinin monarşi ile özdeş hale gelmesi, kendilerini İslam ile tanımlayan ulema ve diğer geleneksel sınıfların ötesinde, toplumun birçok kesimini İran milliyetçiliğinden İslam temelli kimliğe doğru yöneltmiştir.¹⁸⁰

3.2 İran İslam Devrimi ve İran İslam Cumhuriyeti'nin Kuruluşu

Muhammed Rıza Şah döneminde görülen otoriter yönetim, geleneksel değerlerin ihlali, Batılı güçlerle müttefik olma ve bağımsızlık düşüncesine ters olarak görülen yabancı tahakkümü; rejime çeşitli toplumsal gruplardan muhalefet oluşturmuştur. Bu

¹⁷⁸ BBC, İran'ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm V. İran Şahı'nın Büyük Vizyonu: Beyaz Devrim, 2007, http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_5_au_nb.aspx (25.03.2012).

¹⁷⁹ Fıglalı, ss. 208-209.

¹⁸⁰ Hunter, 2005, s. 268.

muhalafet 1963 yılından itibaren “Şah’a ve Pehlevi devletine karşı olmak” temelinde biraraya gelebilmiştir. Halk arasında rejime karşı hoşnutsuzluğunun artması ve Şah’ın seküler muhalifleri güç kullanarak bertaraf etmesi ile Humeyni etrafında örgütlenen dini bir muhalafet hareketinin oluşması mümkün hale gelmiştir. 1979 yılında İran İslam Devrimi ile sonuçlanan bu harekette farklı ideolojik gündemlere sahip olmalarına rağmen; liberaller, demokrasi taraftarları, sol görüşlüler, ulema ve diğer dini aktivistler Şah’ın muhalafeti bölmedeki başarısızlığı ve devrimci harekette lider olarak ortaya çıkan Humeyni’nin muhalafeti birleştirmedeki başarısı sayesinde sonuca ulaşmış ve Şubat 1979’da Şah yönetimi devrilmiştir.¹⁸¹

İran İslam Cumhuriyeti’nin ilanı ile devlet yapısında, iç ve dış siyasette ve ulema başta olmak üzere toplumsal dinamiklerin konumlarında köklü değişimler gerçekleşmiştir. Dini kimliğin siyaseti kontrolü altına almasıyla sonuçlanan birçok düzenleme yapılmış ve İran’ın siyasi tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu bağlamda, ilk olarak devrim sürecinde İslami görüşlerin ve devrim ile oluşturulan siyasi yapıda özel olarak Humeyni’nin etkisi ele alınmaktadır. Daha sonra ise 1979 Anayasası ile oluşturulan kurumsal yapı ve dini kimlik temelinde yapılandırılan yeni rejimin Humeyni döneminde uygulanan politikalar ile siyasi ve toplumsal yapının “İslamlaştırılması” süreci ve Humeyni sonrası bu süreçte yaşanan değişimler incelenmektedir.

3.2.1 İran İslam Devrimi’nin İslami Temelli İdeolojik Altyapısı

İran İslam Devrimi yaygın olarak ideolojik bir sürecin, 1960’lı yılların sonundan beri gelişmekte olan bir İslami hareketin sonucu olarak görülmektedir. Anthony Parsons ve Nikkie Keddie, İslami uyanışı “Müslüman kimliğin” Batı’nın siyasal ve kültürel nüfuzuna karşı öne çıkarılması olarak tanımlamaktadırlar. Parsons; İran’ın Şii nüfusunun hem ne istemediklerini –Pehlevi yönetiminin devamı-, hem de ne istediklerini –dini liderlerin denetiminde bir hükümet- biliyor olmaları sebebiyle İran devriminin diğer devrimlerden farklılaştığını öne sürmektedir. Keddie ise, sekülerlik ile

¹⁸¹ Nasr, 2002, s. 362.

Batı denetimi arasında kurulan bağlantıyı ve Batı ile müttefik bir hükümeti bu farklılaşmaya eklemektedir.¹⁸²

Hamid Dabashi, nihai olarak devrimlerin gerçekleşmesinin ya da gerçekleşmemesinin devlet ve muhalif gruplar arasındaki güç dengesini değiştirecek materyal ve yapısal unsurlara bağlarken; devrimci hareketin bir durum olarak ortaya çıkışında ideolojik birikimin önceliği olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Dabashi; İran İslam Devrimi'nin sebebinin İslami ideoloji olduğunu savunmamakla birlikte, devrimin gerçekleşmesindeki temel etkeni İslami ideoloji ile düşüncelerin “halkı seferber etme” gücüne sahip olmasına bağlamakta ve İslami ideoloji olmadan devrimin gerçekleşmeyeceğini ileri sürmektedir.¹⁸³

Mansoor Moaddel İran'ın bağımlı ekonomisinin ve dünya pazarlarındaki dalgalanmalardan oldukça fazla etkilenmesinin, sınıf çatışmalarının ve siyasi güç elde etmek için verilen mücadelenin devrime giden süreçte etkisini kabul etmekle birlikte; devrimin açıklanması için yeterli olmadığı görüşündedir. Moaddel İran Devrimi'ne katılan sınıfların çıkarlarının Şah'ın devrim yolu ile iktidardan düşürülmesini gerektirmediğini ve bu devrimin bir olgu olarak ortaya çıkışına sınıf çıkarlarının dinamiği ile ulaşamayacağını savunmaktadır. 1978 yılında ülke çapında protestoların devam ederek devrim hareketlerinin genişlediği dönemde Amuzgar hükümetinin istifası sonrasında Şerif Emami dönemi başlamıştır. Emami'nin bu dönemde uyguladığı uzlaştırma politikaları çerçevesinde basın üzerindeki devlet kontrolü hafifletilmiş, devlet çalışanlarının maaşları artırılmış, İslami takvim yeniden kullanılmaya başlanmış ve yüzlerce siyasi mahkûm serbest bırakılmıştır. Etkili muhalefet liderlerinden Mehdi Bazergan ve Ayetullah Şeriatmedari'nin bu politikalara karşı olumlu yaklaşımlarına rağmen; Emami'nin politikalarının başarısızlıkla sonuçlanarak uzlaşma yaratmayıp halkın çıkarlarının en iyi monarşinin devrim yoluyla sonlandırılması ile korunacağı sonucuna varmaları Moaddel'e göre bu bakış açısını kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda, İran'ın o sırada bir ekonomik kriz yaşamıyor oluşu da göz önüne alındığında,

¹⁸² Anthony Parsons, “The Iranian Revolution”, *Middle East Review*, Bahar 1988, ss. 3-8 ve Nikkie Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven: Yale University Press, 1981 'den aktarma; Asef Bayat, *Ortadoğu'da Maduniyet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 154.

¹⁸³ Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1993, ss. 3-7.

Emami'nin politikalarının başarısızlığı 1978'e gelindiğinde İslami devrim söyleminin siyasete hâkim konumda olması ile açıklanmaktadır. Protestoların devrimci krize dönüşümü İslami devrim söylemi ile gerçekleşmiş, toplumsal hoşnutsuzluklar monarşi kurumuna yönlendirilmiş, İslami bir topluluk anlayışı gelişerek protestoların ekonomik ve siyasi sebepleri İslami bir boyut kazanarak monarşi merkezli milliyetçi söylem olumsuzlaşmıştır.¹⁸⁴

İslami söylemin ve İslam Devrimi'nin en önde gelen ismi Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin İran İslam Devrimi'nde muhalefetin önderi konumuna gelmesi 1960'lı yıllarda başlamış bir sürecin sonucudur. 1960'lı yıllardan itibaren monarşi, Şah ve ABD karşıtı söylemlerinden taviz vermemiş olan Humeyni'nin Şah tarafından hapse atıldığına ve daha sonra sürgüne gönderildiğine değinilmişti. Şah'ın Humeyni'yi hapse attırmasından sonra hakkında idam kararı verilmesi üzerine; Ayetullah Şeriatmedari ve Milani'nin öncülüğünde ulema, 400 müctehid ile Tahran'a giderek Şah'a bir fetva sunmuşlardır. Bu fetvada, 1906 Anayasası hükümlerince Şah'ın ya da mahkemelerin müctehid olan bir kimseyi yargılama yetkisinin bulunmadığı hatırlatılarak, Humeyni'nin Ayetullahlar tarafından ittifakla Ayetullahi'l Uzma (Büyük Ayetullah) konumuna yükseltilmesi ile mutlak *merci-i taklîd* olduğu ve dolayısıyla hapsedilemeyeceği ve yargılanamayacağı bildirilmiştir. Humeyni'nin 1963 yılında *merci-i taklîd* kınıması, Şii tarihinde ilk kez rastlanmış bir olgudur. Bir müctehidin en üst seviyedeki Ayetullah - *merci-i taklîd*- olabilmesinin dindarlığının, Şii fikhı ve usul-i fikh alanlarındaki üstün uzmanlığının ulema tarafından tartışmasız kabul edilmesine bağlı olduğu düşünüldüğünde; Humeyni'nin bu alanlarda en üst seviyede olmadığı bilinmesine rağmen *merci-i taklîd* kılınması, ülkedeki siyasi şartlar ve halk nezdinde dini ve siyasi umut olarak kabul edilmesinin bu makama yükseltilmesindeki etkisini göstermektedir.¹⁸⁵

Ayetullah Borucerdî'nin ölümü ile ortaya çıkan liderlik boşluğunu dolduran Humeyni'nin 1963 yılında önderliğini yaptığı protestoda Humeyni'yi destekleyen Şah rejimi muhalifi ulema sınıfından din adamları Humeyni'nin sürgünde olduğu dönemde, Şii doktrini siyasileştirmede başarılı olmuşlardır. Rejime karşı İslami siyasi bir hareket

¹⁸⁴ Mansoor Moaddel, "The significance of discourse in the Iranian revolution: A reply to Foran", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Cilt 3, Sayı 4, Bahar 1994, ss. 65-67.

¹⁸⁵ Fırlı, ss. 209-210.

oluşturarak devrimin gerçekleşmesinde kaydadeğer ölçüde etkili olan din adamlarını ve dini aktivist ve entelektüelleri iki gruba ayırmak mümkündür. İlk grup; Humeyni'nin İran'da siyasal İslam'a liderlik kazandırarak öne çıktığı ve İslami bir yönetim kurulması amacı etrafında birleşen ulema ve aydınlardan oluşmaktadır. Şah'ın ulema dışında diğer toplumsal grupların örgütlenmesine izin vermediği devrim öncesi dönemde, en örgütlü muhalefet hareketi olarak ulema ortaya çıkmıştır. Humeyni taraftarları bu dönemde camii kurumlarından bir ağ oluşturmuş, Hazweh vaazları (teolojik seminerler) vermiş, köy ve kasabalardaki din adamları Humeyni'nin adına hums (Sahme İmam) toplamış ve toplanan para Humeyni'ye ulaştırılarak hem ulemanın, camilerin, ilahiyat öğrencilerinin ve İslami etkinliklerin desteklenmesinde, hem de oluşturdukları siyasi muhalefet hareketinin finanse edilmesinde kullanılmıştır.¹⁸⁶

Humeyni ve ulema sınıfından taraftarları kendi hareketlerini örgütlerken; aynı zamanda İslami hareketin diğer kanadını oluşturan bir kısım ulema ve aydın Şah'ın rejimine karşı, modern İran'ın sorunlarına yanıt verecek bir Şii ideolojisi oluşturmaya çalışmıştır. İslami hareketin bu ikinci grubunun oluşması da Ayetullah Burucerdî'nin ölümü ile ulema içinde baş gösteren güç boşluğuna ve Şah'ın Ak Devrim politikalarının başladığı döneme uzanmaktadır. Ayetullah Burucerdî'nin ölümünden sonra ulemanın toplumsal konumuna ve toplumda daha aktif bir rol oynamasına dair tartışmalar ve yayınlar başlamıştır. Konuyla ilgili önde gelen ulema ve diğer yazarların görüşlerini yansıtan birçok makaleden oluşan "Bahs-i Der Bâre-yi Meri'yyet ve Rûhâniyyet" (An Inquiry into Marja'yyat and Religious Institutions) adlı eser 1962 yılında yayımlanmıştır.¹⁸⁷

1960'lı yıllardan itibaren Şah'ın Ak Devrim uygulamaları sonucunda ulemanın siyasi açıdan tarihsel müttefikleri ve mali açıdan bağlı oldukları geleneksel esnaf ve feodal sınıfın zayıflaması ile İslam'ın kurumlarıyla çok az bağlantılı olan başka toplumsal grupların gelişmesi, dinsel kurumların toplumsal meşruiyetini zayıflatmıştır. Bu dönemde, seküler eğilimlerin etkisi ile İran'da İslami harekette ikinci grubu oluşturan ulema ve aydınlar Şiiliğin siyasal otorite kavramı, çağdaş İran devlet ve toplum yapısına uyumluluğu gibi hususları sorgulamış; Şiiliğin geleneksel

¹⁸⁶ Mirsepassi, ss. 82-83.

¹⁸⁷ Fırlalı, ss. 210-211.

kavramlarının çağdaş yaşama uyacak biçimde yeniden uyarlanmasını savunmaya başlamıştır. İslami söylemin çağdaş bir dille sunulmaya başlandığı ve akılcı bilimsel kavramlar ile günlük yaşamsal kaygılara değinildiği bu dönemde, bu tartışmalara katılan isimler arasında Mehdi Bazergan, Murtaza Mutahhari, Allâme Tabatabaî, Muhammed Beheştî ve Muhammed Talegani gibi çoğu ilerleyen dönemlerde İslam devriminin liderleri olacak kişiler dâhil olmak üzere Musaddık yönetiminin Ulusal Cephesi'nin eski üyelerinin oluşturduğu Hürriyet Hareketi yer almıştır. Bu isimler arasında özellikle Bazergan dinsel sonuçlara varılmasında bilimsel söylemin kullanılması gerektiğini savunmuştur. Çağdaş bilimsel bir dilin kullanıldığı seminerler, vaazlar ve yayınlar yoluyla bu görüşler duyurulmaya çalışılmıştır.¹⁸⁸

Batılılaşmanın yol açtığı modern sorunlara yanıt verebilecek bir Şii ideoloji oluşturma amacıyla olan ikinci grup din adamı ve aydınların İran'da siyasal İslam'ın gelişimine katkısı, Şii siyasetini yaygınlaştırması ve gençleri ve orta sınıfları çekmesi açısından oldukça önemlidir. Bu dönemde önemli yayınlara imza atan İslami entelektüel hareket içinde *Maktab-i Tashayo* (Şii Ekolü) adı ile basılan dergi hareketin temel çizgisini yansıtmaya açısından özel bir önem taşımaktadır.¹⁸⁹ “Genç Nesle Rehberlik”, “Beşeri Bilimlerde ve Dinde Nedensellik Yasası” ve “İslam ve İnsan Hakları Bildirgesi” gibi konularda makaleler yayımlayan bu dergi hareketin söylemini yansıtmada etkili olmuştur. 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca İran'da siyasal İslam'ı niteleyen *Ehya'-e Fikr-e İslâmî* 'nin (İslami düşüncenin uyanışı) başlangıcı olan bu akım İslam'ın sosyalleşmesinde ve siyasallaşmasında rol oynamışsa da İran'da zayıf, izole ve elitist kalmış ve kitlesel bir toplumsal harekete dönüşmemiştir.¹⁹⁰

İran'da devrim öncesi İslam'ın siyasi ideolojisinin oluşturulması ve yaygınlaştırılması sürecindeki önemli gelişmelerden biri de 1965 yılında *Hüseyiniye İrşâd* adlı özel bir enstitünün kurulması ve 1973 yılında Şah rejimi tarafından kapatılan bu enstitüde özellikle din sosyolojisi ve çağdaş İslam üzerine eserler vermiş Ali Şeriati'nin (1933-1977) ders vermesidir. Şeriati, Şiiliğin esasının; özellikle feodalizm, kapitalizm ve emperyalizm başta olmak üzere her türlü baskıya karşı devrimci niteliği

¹⁸⁸ Bayat, 2006, ss. 174-176.

¹⁸⁹ Mirsepassi, s. 83.

¹⁹⁰ Bayat, 2006, s. 176.

olduğunu savunmuştur. Şeriatî'ye göre Hz. Muhammed yalnızca yeni bir din değil, sınıfsız ütopya doğru sürekli devrim halinde olan dinamik bir toplum kurmakla da görevlendirilmiştir. İmam Ali ve Hüseyin'in bu bağlamda Emevîler'e karşı isyanı hem adaletin hem de İslam'ın gerçek doğasının savunulması mücadelesidir. Bu tarihsel doğrultuda, aydınların görevi de yalnızca üzerinde düşünüp yazmak değil; devrimci İslam'ın gerçek doğasını yeniden keşfetmek ve canlandırmaktır. Şeriatî kitabı terimlere dayalı İslami terminolojiye radikal anlamlar yükleyerek yeniden yorumlamıştır. Bazı terimlerin Şeriatî tarafından yeniden yorumlanışları şu şekildedir: ümmet (tüm İslam cemaati)– sürekli devrimde dinamik toplum, tevhid (Allah'ın tek olması) – toplumsal dayanışma, imamet (İmam'ın hükmetmesi) – karizmatik liderlik, cihat (mücadele) – özgürlük mücadelesi, mücahit (savaşçı) – devrimci savaşçı, mümin (inanana) – hakiki savaşçı, kâfir (inanmayan) – pasif itaatkâr, intizar (Mesih'in gelişinin beklenmesi) – devrim bekleyişi ve mustazaf (masum/mütevazı) – ezilmiş ve sömürülen halk gibi. Şeriatî; İslam'ı bir din ve inançtan Batı'da birbirleriyle değiştirilebilir şekilde kullanılan siyasi İslam, radikal İslam ya da İslamizm olarak bilinen siyasi bir ideolojiye dönüştüren kişi ve İslam devriminin öncüsü ve ideologu olarak görülmektedir.¹⁹¹

Daha önce kitleleri kendisine çekemeyen dini ve entelektüel akımın aksine, Şeriatî kitlelerin ve özellikle gençlerin ve üniversite öğrencilerinin desteğini kazanmıştır. Batılı giyimi, yaşam tarzı ve eğitimi ile orta sınıfın ve eğitimli kesimin kendisini özdeşletireceği seküler ve çağdaş bir İslam modeli inşa etmeye çalışan Şeriatî; İslam'ı yeniden yorumlarken pasiflikleri sebebiyle muhafazakâr ve siyasetten uzak durmayı tercih eden ulemayı açıkça tenkit etmiştir. Daha da önemlisi, ulemanın Şii İslam düşüncesindeki geleneksel konumunun ortadan kalktığı ve İslam'ın sekülerleşerek bireysel tercihlere bağlı olduğu bir reform modeli önermiştir.¹⁹² Kapitalizm çağında ulemanın gelirlerini sağladığı mülk sahibi sınıf ile organik bir ilişki içerisinde olduğunu ifade eden Şeriatî, İslam'ın ulemeden ve mülk sahibi sınıflardan kurtarılacak özgürlüğe kavuşturulması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁹³ Şeriatî bu görüşleri

¹⁹¹ Abrahamian, 2008, ss. 143-145.

¹⁹² Mirsepassi, ss. 91-92.

¹⁹³ Abrahamian, 2008, s. 146.

sebebiyle ulemanın tepkisiyle karşılaşmış ve “Sünni”, “Vahabi” ve “komünist ajan” olmakla suçlanmıştır.¹⁹⁴

Şeriatî'nin görüşleri ve çalışmaları daha çok aydın kesime hitap etmişken; Humeyni görüşlerini ulemaya yöneltmiş ve 1963 yılından itibaren yaşamış olduğu Necef'te Şii İslam'ın kendine özgü bir yorumunu geliştirerek Abrahamian'ın deyişi ile bir çeşit “ruhani popülizm” (clerical populism) oluşturmuştur.¹⁹⁵ Gaib İmam'ın yokluğunda idareyi onun adına ve ona vekâleten yürüttüğünü açıkça ortaya koyamayan her türlü dünyevi iktidarın gayrimeşru görülmesi şeklinde anlaşılan Şiilikteki mevcut otoriteyi reddetme anlayışı, Humeyni'nin *velayet-i fakih* inancı ile teorik boyutunu aşarak uygulanabilir konuma gelmiştir. Humeyni'nin görüşlerini seminerler ve yayınlar ile ulemaya ve sonrasında daha geniş kitlelere ilettiği döneme kadar mevcut idarenin ve devletin kaçınılmaz gayrimeşruluğunu sınırlandırmaya çalışan ulema sınıfı; Humeyni'nin velayet-i fakih anlayışı ile devlete meşruluk kazandırmak amacı ile siyasi güç ve yetkiler edinmiştir.¹⁹⁶

Safevi dönemi ile başlayan Şii hanedanlıklarının yönetiminde, çalışmanın önceki bölümünde görüldüğü gibi Sünni İslam'ın Sultanlık ve Halifelik uygulamalarına paralel olarak Şii İslam'da da dinin devletten farklılaştığı ve hanedanın İmam unvanını kullanmasına rağmen yönetimde din ve devlet birlikteliğinin olmadığı görülmüştür. Devletin bu düzenini değiştirecek gücü elinde bulundurmayan ulema ve taraftarları gerçekçi bir yaklaşım benimseyerek hanedanın Müslüman olması koşulu ile İslam ümmetinin birlikteliği, İslam dininin egemenliği ve yayılmasını teşvik etme temelinde çaba gösterdiği müddetçe hanedana tâbi kalmışlardır. Hanedanın İslami temelli bir yönetim uygulamamasından hoşnutsuz olan ancak bu hoşnutsuzluğu açıkça halka yansıtmayan ulema ve taraftarlarının tutumları¹⁹⁷ Humeyni'nin Şah yönetimini açıkça eleştirmesi, din ve devlet işlerinin ayrılmaz bir bütün olduğu görüşünün ve devrim çağrılarının taraftar bulması ile değişmiştir.

¹⁹⁴ Fırlalı, s. 213.

¹⁹⁵ Abrahamian, 2008, s. 146.

¹⁹⁶ Fırlalı, s. 217.

¹⁹⁷ Sami Zubaida, “The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government”, *Economy and Society*, Cilt 11, Sayı 2, 1982, ss. 142-143.

Humeyni'nin 1970 yılında Arapça'da "Velâyet-i Fakih yâ Hükümet-i İslamî" olarak yayımlanan ve Türkçe'ye İslam Fıkında Devlet, İngilizce'ye ise Islamic Government olarak çevrilen kitabı temel olarak Necef'te kaldığı süre içerisinde verdiği vaazlardan oluşmaktadır. Asef Bayat, Humeyni'nin İslam ideolojisine en önemli katkısı olan bu anlayışın en yakın takipçileri tarafından dahi bilinmediğini ve Humeyni'nin 88 vaaz, mesaj ve mektuplarına bakıldığında devrimden önceki onbeş yılda eğitimli gençliğe ve üniversitelere 50 gönderme yapmasına rağmen; alt sınıflara 8 kez değinmesinin yaygın kanının aksine kitlelere çağrıda bulunmasından çok, devrim için eğitimli gençliğin kritik kitle olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.¹⁹⁸

Humeyni'nin 1979 devriminden sonra kitlelerce bilinmesine kadar teoloji öğrencilerinden oluşan küçük bir çevrenin haberdar olduğu kitabına yansıyan temel düşüncelerine bakıldığında; en büyük vurgusunun devlet yönetiminde en yetkili mercii olarak gördüğü İslam hukuku alanında uzmanlaşmış fakih sınıfının oluşturduğu müctehidler üzerine olduğu görülmektedir. Fakihlerin oluşturduğu müctehidler devlet yönetiminde en üst yetkiye sahip olduğu görüşü Humeyni tarafından Şii İslam düşüncesinin Allah'ın Peygamberlerini ve İmamları ümmete rehberlik etmek için gönderdiği, Peygamber ve İmamların ümmete doğru yolda kalmaları için şeriatı bıraktıkları ve Onikinci İmam'ın yokluğunda müctehidler vekâleten şeriatın koruyucusu olduğu temellerine dayandırılmıştır. Humeyni'nin tüm görevlerin esas ve temelini oluşturduğu varsayılan velayet prensibine büyük önem atfederek, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarına uygulanması için cezalandırma uygulamalarının tayin edilmesi, yetimlerin ve kısıtlıların mülklerinin korunması ve dini kurumlar üzerinde yetki gibi örnekler vermesine rağmen; velayet kavramına esas olarak siyasi bir bakış açısı ile yaklaştığı görülmektedir. İslam'ın düşmanlarından bahseden Humeyni, bu düşmanların İslam'ın endüstriyel çağda toplumun her alanını yönetmeye yetemeyeceği ve çağın toplumsal sorunlarına cevap veremeyeceği yargısını yerleştirmede başarılı olduklarını ve böylece bireylerin İslami hükümet düşüncesinden özgürce bahsedemediğini ve din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiği şeklinde yanlış bir düşünceye kapıldıklarını belirtmektedir. Çağdaş medeniyetin kusurlarının emperyalizm

¹⁹⁸ Bayat, 2006, ss. 176-177.

propagandasından kaynaklandığını ve çağdaş toplumsal sorunlarına cevabın ahlak ve dinde aranması gerektiğini savunan Humeyni'ye göre İslam her türlü soruna çözüm üretebilen bir inanç sistemidir.¹⁹⁹

Yüzlerce yıl monarşiler ve emperyalistler tarafından İslam'ın gerçeklerinin çarpıtıldığını söyleyen Humeyni; çoktanrılı dönemden arta kalmış bir kurum olarak monarşinin gerçek İslam ile uyuşmadığı, Hz.Musa, Hz.Muhammed ve İmam Hüseyin'in Müslümanları firavun ve monarşilerden kurtararak özgürleştirmeye çalıştığı ve bu sebeple monarşinin her türüne karşı çıkmanın Müslümanların görevi olduğu görüşü üzerinde ısrar etmiştir. Tüm monarşilerin yozlaşmış olduğunu ileri süren Humeyni, oniki yüzyıl boyunca otokrasiyi anarşiye tercih ederek monarşi altında yaşamış geleneksel ulemeden ayrılarak, monarşinin ortadan kaldırılmasının Müslümanların kutsal görevi olduğunu savunmuştur.²⁰⁰

Humeyni'nin hükümet doktrini Sünni İslam için Peygamber ve onu izleyen Dört Halife döneminde; Şii İslam için ise Peygamber, Dördüncü Halife Hz.Ali ve onu takip eden İmamların dönemlerinde var olmuş İslami düzeni yeniden hayata geçirme amacı ile ortodoks İslam'a geri dönüş olarak nitelendirilen modern dönem köktenciliklerden farklılaşmakta ve modern köktenciliklerin yenilikçi bir örneğini sergilemektedir. Humeyni'nin köktenci doktrini Kur'an, Sünnet ve Hadis gibi geleneksel kaynak ve yorumlamalara dayandırılmakla birlikte; toplumun ve siyasal sistemin İslamlaştırılması hususunda modern ulus devleti ve kendine özgü siyasi biçimlerini göz önünde bulundurmaktadır.²⁰¹

Batı ve Batı'dan ilham almış siyasi ideolojileri tamamen reddeden Humeyni'nin velayet-i fakih doktrini din olarak İslam'ın mutlaka bir hükümet sistemine sahip olması gerektiği anlayışı ile başlamaktadır. İslam'ın her şeyden önce ilahi bir hukuk olduğunu temel alan bu görüş, İslam'ın yalnızca dini okullarda çalışılıp analiz edilmesinden öteye geçirilerek uygulanması ve devlet düzeyinde kurumsallaştırılması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Peygamber'in halef olarak Halifelik kurumunu görevlendirmesinin İslami

¹⁹⁹ Imam Khomeini, *Governance of the Jurist: Islamic Government*, Tahran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, ss. 3-4.

²⁰⁰ Abrahamian, 2008, s. 147.

²⁰¹ Zubaida, ss. 139-140.

bir devlet kurma niyetini gösterdiğini belirten velayet-i fakih inancı, İslam'ın ve İslam hukukunun temel işlevlerinin yerine getirilmesi için yetkili bir hükümete ihtiyaç duyulduğunu önemle vurgulamaktadır. Bu hükümetin başında İslami kuralları uygulama görevini yerine getirecek olan yöneticinin –adil fakih- hukuk bilgisine hâkim olması ve hukukun uygulanmasında adaletli davranması koşulları Humeyni'nin düşüncesinde temel şartları oluşturmaktadır. İmamların bu koşulları sağladığına inanılan Şii İslam'da velayet-i fakih inancı ile birlikte Gaib İmam'ın yokluğunda Müslümanların anarşi içerisinde hükümitsiz yaşamamaları ya da İslami olmayan hükümetlerin yönetimleri altında yaşamamaları için Şeriat'ın uygulanması gerekliliği ve Şeriat'ı uygulayacak olan yetki ve yeterliliğe sahip kişilerin fakih olduğu öne sürülmektedir. Böylelikle Hz.Ali dışındaki Halifeler ve tüm hanedanlar meşru velayet yetkisinin dışında kalmaktadır.²⁰²

Humeyni'nin teoride bahsettiği hükümet şekli var olan hükümet şekillerine benzememektedir. İslam hukuku ile bağlandığı için keyfi kararlar verebilen bir tiranlık ya da monarşi değildir. İslami hükümet anayasal olmakla birlikte; çoğunluğun görüşünü yansıtan ve çoğunluk tarafından onaylanmış hukuk kurallarına dayanan modern anlamda bir anayasal sistem değildir. Yöneticilerin yönetim ve idarede belirli kurallara tâbi olmaları ve kurallar ile bağlı olmaları anlamında anayasal olan İslami hükümet biçimi bu kuralları Kur'an ve Sünnet'ten almaktadır. Yasamanın kaynağının çoğunluk ya da hanedan olduğu cumhuriyet ve monarşiden farklı olarak İslami hükümet anlayışında egemenlik yalnızca Allah'a aittir²⁰³ ve vekâlet ile Peygamber'e, İmamlar'a ve Humeyni tarafından cahil ve yetersiz olarak görülen halk tarafından değil, ruhani yetkililer tarafından seçilen fakihe devrolmaktadır.²⁰⁴

Velayet-i fakih görüşünü vaaz ve öğretilerinde öğrencilerine aktaran Humeyni'nin devrim öncesi halka hitaplarında bu görüşüne değinmediği, Şah rejimini siyasi, ekonomik ve toplumsal kusurları üzerinden eleştirerek, Soğuk Savaş boyunca Müslümanlara karşı İsrail ve Batı ile müttefik ilişkisine girerek Batı tarzı uygulamaları hayata geçirerek İslami değerleri zayıflatmakla suçladığı görülmektedir. Devrim

²⁰² Zubaida, ss. 152-153.

²⁰³ Khomeini, s. 29.

²⁰⁴ Shahrugh Akhavi, "Islam, politics and society in the thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taligani and Ali Shariati", *Middle Eastern Studies*, Cilt 24, Sayı 4, 1988, ss. 414-416.

sürecinin sonlarına doğru ise Humeyni'nin daha önce pek başvurmadığı yoksul (mustaz'afin), sınıf (tabaka) ve devrim (inkılap) gibi güçlü terimlere başvurduğu görülmüştür. Humeyni'nin bu dönemde ileri sürdüğü görüşler ve özellikle insanlara yaptığı vurgular sokaklarda devrim sloganları olarak kullanılmıştır: “İslam kitlelerin afyonu değildir!”, “Dünyanın bütün ezilenleri, birleşin!”, “Kapitalizm ve feodalizm için değil, İslam için varız!”, “Ne Doğu, Ne Batı, Sadece İslam!” ve “İslam sınıf farklılıklarını ortadan kaldıracaktır!” gibi.²⁰⁵

1940'lardan itibaren bir İslam devleti kurulması fikrinden bahseden ve İslam'ın ilkelerinin devlet yönetimi, dış politika, ekonomi ve eğitim gibi alanlara hemen uygulanabileceğinden söz eden Humeyni'nin devrimin lideri olması ile birlikte 1970'lerde cumhuriyet fikri gündeme gelmiştir. Halkın iradesine dayanan bir İslami Cumhuriyet kurulmasından bahseden Humeyni Paris'te sürgünde olduğu devrim sürecinin son dönemlerinde din adamlarının iktidarda kesinlikle rol oynamayacağına ve kendisinin Kum'a medreselere dönerek yeniden ilahiyat öğrencisi olacağına dair söylemlerde bulunmuştur. Halliday; İran'da cumhuriyeti isteyenlerin aslında komünistler olduğu düşünüldüğünde, Humeyni'nin Batı emperyalizminin kınanması, güçlü devlet, kültürde milliyetçilik ve ekonomide benimsenecek gelişim modeli gibi kilit düşüncelerinin sol kanattaki laik gruplardan alınma olduğunu ve dolayısıyla cumhuriyet fikrinin kaynağının Komünist Parti olduğunu, ancak Humeyni'nin cumhuriyet fikrinin sol kökenini yadsımak için ise önüne İslam sözcüğünü eklediğini belirtmektedir.²⁰⁶

Şii tarihi açısından son derece önemli olan birçok kavram ve olaya atıfta bulunan Humeyni tarafından Şehit Hüseyin, Kerbela, Hz.Ali, Hz.Fatıma ve Yezid gibi önemli kişi ve olaylar gündeme getirilerek Şii kitleler bu şekilde motive edilmiştir. Şehit olma eylemi olarak tanımlanabilecek şehadet kavramı, Hz.Hüseyin örneğine bağlanarak özel bir anlam yüklenmiş ve “Her gün Aşura- Her yer Kerbela” sloganı ile kötü güçlere karşı verilen mücadele monarşiye karşı verilen mücadele ile özdeşleştirilmiştir. Humeyni'nin dini kavramlara yaptığı atıflar, kitleler tarafından Şah ve ordusunun “Yezid ve Emevi

²⁰⁵ Abrahamian, 2008, ss. 147-148.

²⁰⁶ BBC, İran'ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm VII. Humeyni yeniden İran'da, 2007, http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_7_au_nb.asx (20.04.2012).

ordusu” olarak, Humeyni’nin ise “İmam Hüseyin” olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Paris’ten gönderdiği mesajların Gaib İmam’ın sefirleri aracılığı ile Şii topluluğa ulaşması olarak değerlendirildiği devrim sürecinin son döneminde zulmün yok edilerek adaletin geleceği yeni bir çağın başlayacağı inancı yaygın olarak görülmüştür.²⁰⁷ Devrimci sürece katılan halka karşı güç kullanan Şah’ın ordusuna manevi saldırıda bulunan Humeyni, askerlere “kardeşlerini vurmanın Kur’an’a ateş açmak ile eşdeğer” olduğu yönünde çağrılar yapmış, orduyu caydırmada etkili olmuş ve ordu 11 Şubat 1979’da çatışmalara katılmayacağını ve tarafsız kalacağını bildirmiştir.²⁰⁸ Tahran’da protestolara katılan binlerce kişinin Humeyni’nin yüzünün olduğu posterler taşınması ve “Askerler bizim kardeşimiz, Humeyni bizim liderimizdir!” şeklinde slogan atmaları Humeyni’nin lider olarak kabul edildiğini kanıtlar niteliktedir.²⁰⁹

1920’lerde Rıza Şah döneminde cumhuriyet fikrine direnmiş olan ulemanın ise cumhuriyet fikrini desteklemeye başlaması Pehlevi döneminin laikleşme ve modernleşme uygulamaları sonucu monarşinin toplumsal yaşam, ekonomi ve eğitim gibi alanlardaki hâkimiyetlerine müdahale ettiklerini düşünerek gittikçe monarşiye muhalif konuma gelmelerine dayanmaktadır. Humeyni’nin İmam’ın yokluğunda ulemanın yönetiminin meşru olduğu ve böylelikle kısmen de olsa adaletin sağlanacağı inancı Şii dindar kesimlerin devrimci sürece katılmalarını sağlamış; ancak bu reformcu düşünce bir yandan da ulemanın farklı grupları arasında çatışmaya yol açmıştır.²¹⁰

İran’da dini gruplar devrim sürecinde örgütlü ve uyumlu bir şekilde hareket ederek birçok kesimi harekete geçirme konusunda başarılı olmuşlardır. Özellikle din adamlarının örgütlü hareket edebilmesinde camilerin ve pazarın sağladığı haberleşme olanakları etkili olmuştur. Humeyni’nin Paris’ten yaptığı aramaların kasetlere kaydedilerek çok kısa bir sürede İran’ın en ücra köşelerine dâhi ulaştırılması ile halk devrim için seferber olmaya hazır tutulmuştur. İran’ın istedikleri bölgesinde arka arkaya gösteriler düzenleyebilen ve devrim öncesinde ve Şah’ın ülkeyi terk ederek devrilmesi

²⁰⁷ Fırlalı, s. 218.

²⁰⁸ Hiro, s. 364.

²⁰⁹ C. M. Lake, “The problems encountered in establishing an Islamic Republic in Iran 1979-1981”, *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin*, Cilt 9, Sayı 2, 1982, s. 143.

²¹⁰ Ünal Gündoğan, “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, *Ortadoğu Analiz*, Cilt 3, Sayı 29, Mayıs 2011, s. 95.

sırasında kendilerini gizlemeyi başaran İslami gruplar devrimin gerçekleşmesi ile çeşitli isimler altında ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları ulema sınıfına mensup kimselerin örgütlediği Tahranlı Militan Din Adamları, Tevhid Partisi, Gerçeğin Askerleri, İslam Devrimi Mücahidleri ve Kum Din Okulları Öğretmenleri Birliği gibi oluşumlar iken; bazıları da ulema sınıfına mensup olmayan aydınların oluşturdukları Militan Müslümanlar Hareketi ve Müslüman Halkın Devrimci Hareketi gibi hareketlerdir.²¹¹

Devrimin başarıya ulaşması ile kurulacak yeni düzenin ideolojik ve kurumsal altyapısının nasıl olacağı ve İslami bir hükümetin ne olduğu ya da ne olması gerektiği konularında bir fikir birliği oluşmamıştır. Ulemanın kendi içinde ve aydınlar arasında tartışmalar başlamış ve bu tartışmaların sonucunda ileride görüleceği üzere Humeyni önderliğinde radikal görüşlü ulema güç kazanarak ülkenin yönetiminde İran tarihinde ilk kez söz sahibi olmuş ve devrim kendi kurumlarını ve düzenini yaratmıştır.

3.2.2 Ayetullah Ruhullah Humeyni Önderliğinde Devlet ve Toplumun İslamlaşma Süreci

Devrim sonrasında, devrim sürecine katılan kitleler arasında kurulacak yeni düzene dair en tutarlı programa ve modele sahip siyasal örgütlenme Ayetullah Humeyni ve onu destekleyen İslamcı çevreler olmuştur. Devrimin başarılı olması ile birlikte devrim sürecinde birlikte hareket etmiş olan ve ideolojik farklılıklara sahip olan liberaller, sol ve ulema arasında iktidar mücadelesi başlamıştır. Devrimden sonra siyasi güç daha çok liberaller ile İslami grup ve din adamlarının eline geçmiştir. İslam Cumhuriyeti'nin ilk geçici hükümeti liberal demokrat kesimin temsilcisi olarak bilinen Mehdi Bazergan tarafından kurulmuştur. Ancak, liberaller ile İslami grup ve din adamları arasında iç ve dış siyaset konularında var olan görüş ayrılığı işbirliği olanaklarını azaltmıştır. Başta zayıf olmalarına karşın, Humeyni'nin liderliği sayesinde örgütlenen İslamcı grup ve din adamları muhalefetin diğer ortaklarını saf dışı bırakarak güç dengesini lehlerine çevirmişlerdir.²¹²

²¹¹ Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, İstanbul: Pınar Yayınları, Üçüncü Basım, Mart 2009, s. 209.

²¹² Tahereh Ahin, "İran İslam Cumhuriyeti'nde devlet yapısı", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, 2010, ss. 86-87.

Bayat, İran’da İslami uyanış ile aynı zamanda gelişen güçlü bir seküler eğilimin varlığına dikkat çekmektedir. 20.yüzyıl Batı tarzı sekülerleşme ve modernleşme uygulamaları sonucu yaygınlaşan çağdaş eğitim, iletişimin yaygınlaşması, din adamlarının ekonomik ve toplumsal konumlarının sarsılması gibi temellerden kaynaklanan seküler eğilim 1940’larda kendini kurumlarda ifade edebilen komünist, milliyetçi ve aydın hareketlerinin aksine 1970’lerde Şah’ın diktatörlüğü ile bu kurumlardan yoksun kalmıştır. Şah’ın bu dönemdeki sansür siyaseti ile din dışı konularda basılan kitaplarda genel bir düşüş ve böylece din kitaplarının sayısında görece bir artış yaşanmasına rağmen; devrimden hemen sonra sansürün kaldırılmasıyla seküler dergilerin, kitapların ve kasetlerin bir anda kitlesel ölçekte ortaya çıkması Bayat’a göre bu seküler eğilimin gücünü kanıtlar niteliktedir.²¹³

Liberal ve sol unsurların oluşturduğu seküler eğilimin yanısıra, İslami unsurun en etkili tabanını oluşturan ulemanın kendi içinde yaşadığı görüş ayrılıkları da yeni kurulacak düzenin ne olacağı sorusuna yansımıştır. Ulema arasında ilk ciddi görüş ayrılığı Humeyni’nin velayet-i fakih düşüncesi üzerine olmuştur. Ayetullah Behiştî ve diğer radikal ulema velayet-i fakih inancı doğrultusunda bir İslami sistem kurulmasını savunurken; Ayetullah Şeriatmedari, Talekani ve birçokları çok partili parlamenter rejimi savunmuştur. Bu doğrultuda ilk uyuşmazlık 30-31 Mart 1979 tarihinde yapılan referandumun karar aşamasında yaşanmıştır. Ayetullah Talekani ve Şeriatmedari’nin de aralarında bulunduğu liberal demokratlar halka çeşitli hükümet biçimlerinden hangisini tercih ettikleri sorusunun sorulması gerektiğini savunurken, radikaller referandumu yalnızca “Monarşi mi? İslam Cumhuriyeti mi?” sorusu üzerinden gerçekleştirmişlerdir.²¹⁴

Bu unsurlar arasında yaşanan ikinci önemli uyuşmazlık İslam Cumhuriyeti’nin birinci derecede önemli siyasi kurumlarından İslam Cumhuriyeti’nin Anayasası konusunda ortaya çıkmıştır. Geçici hükümet tarafından hazırlanan ilk Anayasa taslağı monarşi kısmı dışında liberal bir anayasa olan 1906 Anayasası ile benzerlik göstermiş; ancak bu taslak 5 din adamı ve 6 hukukçudan oluşan ve Anayasanın İslami kurallara aykırı olup olmadığını denetlemekle görevli “Koruyucular Konseyi” tarafından

²¹³ Bayat, 2006, ss. 178-180.

²¹⁴ Fırlı, ss. 219-220.

incelenmiştir. Ancak bu taslak İslamcı kesim tarafından kabul edilmemiştir.²¹⁵ Anayasa metninin oluşturulması için 75 üyenin yer aldığı “Uzmanlar Meclisi” kurulmuş ve Humeyni bu mecliste hazırlanacak anayasanın ve anayasaya bağlı olarak çıkarılacak yasaların İslami prensiplerle tamamen bağdaşmasını istediğini bildirmiştir.²¹⁶ Devrimin başarılı olmasının ardından kurulan ve halkın desteğini rejim için seferber etmenin yanında, çeşitli örgütlenmelerin İslam Devrimi’nin amaçlarından sapmamalarını sağlamak amacı ile kurulmuş “İslam Cumhuriyet Partisi” aracılığıyla Uzmanlar Meclisi’nde çoğunluk elde eden radikal ulema Anayasa’nın kendi istedikleri biçimde oluşmasında etkili olmuştur.²¹⁷ Aralık ayında yapılan halkoylaması ile Anayasa kabul edilmiş ve İran ikinci anayasasına kavuşmuştur.

3.2.2.1 İran Anayasal Sisteminde İslami Hususlar

1979 Anayasası ile İran İslam Cumhuriyeti’nin iç ve dış politikasının oluşturulmasına etki eden ve İslam Cumhuriyeti’nin ideolojisini yansıtan temel ilkeler ve siyasi kurumlar yapılandırılmıştır. Yeni siyasi yapının en temel yeniliği velayet-i fakih düşüncesinin Anayasa’ya yansımalarıdır. Velayet-i fakih adı ile açıkça Anayasa’da yer almamasına rağmen; 5.madde ile Onikinci İmam’ın gaibliği esnasında halkın çoğunluğunun güvenini sağlamış yetkili bir dini lider tarafından temsil edileceğinin belirtilmesi bu düşüncenin yürürlükte olduğunu göstermektedir.²¹⁸ İran İslam Cumhuriyeti’nin ilk Cumhurbaşkanı Ebu’l Hasan Beni Sadr 1982 yılında verdiği bir röportajında halkın İslam Cumhuriyeti’ni istemesine rağmen velayet-i fakih düşüncesi ile yönetilmek istemediğini ancak sonuç olarak halkın bu doktrin ile yönetildiğini söylemiştir.²¹⁹ Humeyni’nin ulema sınıfının İslam Cumhuriyeti’nin yönetiminde yer alması isteği üzerinde gerek ulema, gerek aydınlar arasında bir fikir birliği olmamasına rağmen; sonuç Anayasa ve başta Dini Lider’in başında bulunduğu Önderlik Makamı olmak üzere diğer kurumlara bu görüşün yansımaları olmuştur.

²¹⁵ Ahin, s. 87.

²¹⁶ Hüseyin, s. 219.

²¹⁷ Fırlalı, s. 220.

²¹⁸ Rouhollah K. Ramazani, “Constitution of the Islamic Republic of Iran”, *Middle East Journal*, Cilt 34, Sayı 2, Bahar 1980, s. 182.

²¹⁹ Bani-Sadr, Interview with C.M. Lake, Paris, 1982 ‘den aktarma; Lake, s. 145.

14 bölüm ve 177 maddeden oluşan Anayasa'nın Giriş bölümüne bakıldığında Cumhuriyet'in ve Devrim'in İslami karakterinin vurgulandığı görülmektedir. Anayasa ile İran'ın kültürel, sosyal, siyasi ve iktisadi kurumlarının "İslami prensip ve kurallara" dayalı olarak ortaya konulduğu ve İran'ın "İslami halkının" temel isteklerini yansıttığı belirtilmektedir. İran İslam Devrimi'nin başlangıcından zaferine kadar devrim sürecinde yer almış tüm sınıfların özel karakterinin bu temel istekten kaynaklandığı eklenmektedir. Daha önceki hareketler ile karşılaştırıldığında, 1979 Devrimi'nin eşsiz özelliğinin "dini ve İslami" olması vurgulanmaktadır. İran halkının daha önce yaşamış olduğu anayasal hareketin ve petrolün millileştirilmesi hususunda sömürgecilik karşıtı hareketin başarısız olması bu hareketlerin dini olmamasına bağlanmaktadır. Anayasal hareket ve sömürgecilik karşıtı harekette ulemanın rehberliğinin önemli bir rol oynadığı belirtilmekle birlikte, bu hareketlerin "doğru İslam'dan" sapmaları sebebiyle canlılığını yitirdiği; ancak artık halkın vicdanının Ayetullah İmam Humeyni'nin liderliğinin farkına vardığının ve doğru bir "dini ve İslami hareketi" takip etmenin gerekliliğini kavradığının; böylelikle ulemanın Humeyni'nin liderliği altında yeni bir güç kazandığının altı çizilmektedir.²²⁰

Anayasa'nın 1.maddesi ile İran'ın yönetim biçiminin İslam Cumhuriyeti olduğu belirlenmekte ve Anayasa'nın 2.maddesi ile İslam Cumhuriyeti'nin dayandığı inanç sistemi açıklanmaktadır. Bu inanç sisteminin dayandığı ilkeler arasında "Allah'tan başka ilah yoktur" inancına uygun olarak Allah'ın tekliğine, egemenliğine, yasa yapma hakkına, emir ve buyruklarına uymanın gerekliliği; ilahi vahiy ve hukuku oluşturmadaki temel rolü; yaratılış ve yaşamada Allah'ın adaleti; sürekli ve kesintisiz liderlik ve bu liderliğin İslam devriminin kesintisiz süreceğini garanti altına almada rolü gibi ilkeler sayılmaktadır. Ana hatlarıyla belirtilen bu sistemin eşitlik, adalet, siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel bağımsızlık ve ulusal dayanışmayı koruyup güvence altına aldığı ve bu güvencenin Kur'an ve Sünnet'i temel alan fakihlerin içtihadları, bilim ve sanat ve her türlü baskıya karşı koyulması ile sağlandığı bildirilmektedir.²²¹

²²⁰ Iran Chamber Society, *The Constitution of Islamic Republic of Iran*, <http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php> (02.05.2012).

²²¹ The Office of the Supreme Leader, *Leadership in the Constitution of the Islamic Republic of Iran*, http://www.leader.ir/langs/en/index.php?p=leader_law (02.05.2012).

Devletin işleyişinde hiyerarşik olarak ilk sırada bulunan Önderlik Makamı'nın başındaki *Dini Lider* (Rehber) yasama, yürütme ve yargı güçlerinin üzerindedir ve *Velayet-i Emr* (İslami ilkelere bağlı iktidar) ve *İmamet-i Ummat* (Ümmetin Önderi) ilkelerine bağlı kalarak önderlik görevini yürütmektedir.²²² Anayasa'nın 110.maddesine göre belirlenen Dini Lider'in görev ve yetkilerinden bazıları şu şekildedir: Düzenin Yararını Teşhis Konseyi'ne danışarak İran İslam Cumhuriyeti'nin genel politikalarını belirlemek; rejimin genel politikalarının uygulanmasını denetlemek; gerekli gördüğü durumlarda halkoylaması kararı almak, Silahlı Kuvvetler'in başkomutanlığını yapmak; savaş, barış ve seferberlik kararı almak; Koruyucular Konseyi'nde yer alan fakihleri, Yargı Yüksek Makamı'nı, Devrim Muhafızları ve düzenli ordu liderlerini atamak ve görevden almak. Ölümüne kadar bu makamda kalan Humeyni'nin yerine geçecek kişiyi belirlemek üzere üyeleri halk tarafından seçilen Uzmanlar Meclisi makamı kurulmuştur.²²³

110.madde ile sıralanan Fakih'in geniş yetkilerine en önemli eleştiri önde gelen dini liderlerden Ayetullah Şeriatmedari tarafından gelmiştir. İlk olarak Anayasa'nın 5.maddesinde velayet-i fakih kavramının açıkça belirtilerek tanımlanmamasını ve bu yüzden de bu anlayışın sınırlarının belirlenememesini eleştiren Şeriatmedari; buna ek olarak 110.maddenin 6. ve 56.maddeleri ihlal ettiğinin altını çizmiştir. Anayasa'nın sözü geçen maddelerine bakıldığında 6.madde ile ülkenin Cumhurbaşkanı, Meclis ve konseylerin üyelerinin seçimlerinde ve referandumlarda açıklanan halkın düşüncesi temel alınarak yönetilmesi gerektiği; 56.madde ile insanın kendi toplumsal kaderi üzerinde Allah vergisi bir hakkı olduğu ve bu hakkı kimsenin alamayacağı düşüncelerinin düzenlendiği görülmektedir. Şeriatmedari'ye göre bu maddeler ulusun egemen hakkını onaylamakta; ancak 110.madde Dini Lider'e verdiği geniş yetkiler ile bu durumun tersini yaratmaktadır.²²⁴

Devlet işleyişinin hiyerarşik sıralamasına devam edildiğinde Dini Lider'den sonra resmi olarak İran'ın en yetkili makamı Anayasa'nın 113.maddesinde belirtildiği üzere *Cumhurbaşkanlığı* makamıdır. Önderlik Makamı'nın doğrudan yetkili olduğu

²²² Ahin, s. 88.

²²³ The Office of the Supreme Leader.

²²⁴ Ramazani, s. 183.

konular dışında Anayasa'yı uygulamakla görevli olan ve yürütmenin başı olan Cumhurbaşkanı Anayasa'nın 60.maddesine Bakanlar Kurulu ile birlikte bu görevi yürütmektedir. 114.maddeye göre Cumhurbaşkanı halkın mutlak oylarıyla dört yıllığına seçilmektedir. 1989 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile daha önce yürütmeye yer alan ve üç başlılık yaratan Başbakanlık sistemi kaldırılmıştır.²²⁵ Anayasa'nın 115. ve 121.maddelerinde belirtildiği üzere Cumhurbaşkanı'nın İran'ın resmi dini olan İslam dinine mensup olması ve İslam dininin, İslam Cumhuriyeti'nin düzeninin ve anayasal hukukunun koruyucusu olacağına Kur'an üzerine yemin etmesi zorunludur.²²⁶

İran İslam Cumhuriyeti'nde yasama kuvveti İslami Danışma Meclisi (kısaca Meclis) ve Koruyucular Konseyi ile temsil edilmektedir. Üyeleri dört yıllık görev süresi için halk tarafından seçilen Meclis yasa yapma yetkisine sahip tek kurum olmakla birlikte; Anayasa'ya ya da devletin resmi dini olan İslam'ın ilkelerine aykırı yasa yapmamakla yükümlüdür. Meclis kararlarının Anayasa ve İslami hükümleri ihlal etmemesini garanti altına almak için 91.madde ile Meclis'te çıkarılan yasaların Anayasa'ya ve İslami kurallara uygunluğunu denetleyen Koruyucular Konseyi'nin kurulması öngörülmüş ve bu kurumun üyelerinin yarısının bizzat Dini Lider ya da Önderlik Makamı tarafından belirlenmesi kararlaştırılmıştır.²²⁷

Yürütme ve yasamada olduğu gibi, yargı hususunda da Anayasa'nın İslam ideolojisi doğrultusunda bir yapılanmaya gittiği görülmektedir. Yargı sisteminin oluşumunda İslami adalet ilkesi ile adil, iyi yönetici ve yargı işlerinde ehil müctehidlerin varlığının önemi vurgulanmıştır. 1989 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile oluşturulan Yüksek Yargı Makamı'na atanacak kişinin bu şartları taşıyıp taşımadığına Dini Lider karar vermekte ve uygun gördüğü kişiyi beş yıllığına atamaktadır.²²⁸

Anayasa ile inşa edilen yeni siyasi sistemin İslami niteliklerinin yanı sıra, cumhuriyetin unsurlarını içermesi ve özellikle egemenliğin kaynakları arasında halka yer vermesi; 20.yüzyılda görülen modernleşme ve demokratikleşme çabalarının

²²⁵ Ahin, s. 90.

²²⁶ Iran Chamber Society.

²²⁷ Ramazani, s. 197.

²²⁸ Ahin, s. 90.

tamamen göz ardı edilemediğini göstermektedir. Bu durumun bir başka yansıması önceden kadınların oy kullanma hakkına karşı çıkılmasına rağmen; bu hakkın yürürlükte kalmış olmasıdır. Ancak; demokrasinin temel unsurları bağlamında İran'ın devrimden sonra kurulan siyasi sistemine bakıldığında, düzenli seçimlerle işbaşına gelen kurumlara sahip olmasına rağmen; seçilmiş kurumların yetkileri çeşitli faktörler ile sınırlandırılmaktadır: Halkın Allah'tan sonra egemenliğin ikincil kaynağı olması, Meclis tarafından Şeriat'a aykırı hiçbir yasanın çıkarılamaması ve Koruyucular Meclisi tarafından İslami uygunluğun denetlenmesi ve Dini Lider'in yasama üzerinde veto hakkına sahip olması.²²⁹

Demokrasinin vazgeçilmez unsurlarından biri olan siyasi partiler hususunda Humeyni'nin siyasi partilerin İslami toplumlarda yerinin olmadığı ve Allah'ın Partisi (the Party of God – Hizbullah) ve Şeytan'ın Partisi (the Party of Satan) olmak üzere iki parti olduğu görüşüne rağmen;²³⁰ uygulamada anayasal dayanakları olmamasına rağmen siyasi partileri andıran Camia-yı Ruhaniyye ve Cemiyet-i Ruhaniyyun gibi birtakım kamplar ve güç odakları ortaya çıkmıştır.²³¹ İran Anayasası'nın 26.maddesine göre partiler, dernekler, siyasi ya da mesleki kuruluşlar, İslami kuruluşlar ya da tanınmış dini azınlıklar -13.madde ile Zerdüş, Yahudi ve Hristiyan İranlılar dini azınlıklar olarak resmen tanınmıştır- bağımsızlık, ulusal birlik ve İslami ilkeleri ve İslam Cumhuriyeti esasını ihlal etmedikleri müddetçe serbesttir. Siyasi Partiler Kanunu 1981 yılında kabul edilmiş ve siyasi partilerin kurulmasını İçişleri Bakanlığı'nın ruhsatına tâbi tutmuştur. İran seçim sisteminin çok partili bir sistem olmaması siyasi partilerin varlıklarını sürdürmelerine rağmen siyasi parti faaliyeti yürütememelerine ve daha çok toplumsal kanaat grupları olarak hareket etmelerine yol açmaktadır. Seçimle göreve gelen Cumhurbaşkanı, Meclis ve Uzmanlar Konseyi'nin seçimlerinde aday olmak isteyen kişiler bireysel ve bağımsız olarak adaylıklarını koymaktadırlar.²³² Meclis'te siyasi

²²⁹ Hunter, 2005, ss. 268-269.

²³⁰ Hunter, 2005, s. 269.

²³¹ İsmail Safa Üstün, "Günümüz İslam Ülkelerinin Bazılarında Yönetim Biçimleri: İran İslam Cumhuriyeti", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 36, <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/06-35-48.pdf>, (03.05.2012).

²³² "İran İslam Cumhuriyetinde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler", Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi, ORSAM Rapor No: 112, Mart 2012, s. 12, <http://www.orsam.org.tr/tr/raporgoster.aspx?ID=3377> (02.04.2012).

partilerin olmaması parti grubu oluşturmamalarını ve Meclis'te sürekli değişen safların oluşmasını beraberinde getirmektedir.²³³

3.2.2.2 İslamlaşma Süreci Uygulamaları ve Bu Uygulamaların Yansıdığı Alanlardan Örnekler

İran İslam Devrimi'nden sonra kurulan ve 1987 yılına kadar tek siyasi parti olarak varlık gösteren İslami Cumhuriyet Partisi (İCP) devrimi güvence altına alabilmek için oluşturulmuş en önemli kurumlardan biridir. Halkın rejime desteğini seferber etme görevi dışında, İCP çeşitli örgütlenmelerin İslam Devrimi'nin hedeflerinden sapmamalarını sağlamakla görevli olmuştur. İCP'nin amaçları arasında İran halkını siyasi açıdan İslamiyet'ten haberdar etmek; emperyalizme, sömürgeciliğe ve despotizme verilen savaşa karşı hazırlamak; ülkenin ekonomisini yabancı nüfuzundan kurtarmak; İslami eğitim sistemini tesis etmek ve orduyu İslami bir çizgide yeniden örgütlemek bulunmakta idi. Parti aynı zamanda Müslüman ülkeler arasındaki kardeşlik ilişkilerinin geliştirilmesi, ezilmiş uluslara yardım edilmesi ve bu ulusların halklarının özgürlüklerine kavuşturulması için çaba sarf edilmesini de görev olarak benimsemiştir. Partinin bir diğer önemli görevi İslam toplumunun inşası için çalışmak ve karşılaşılan sorunları çözerek engelleri ortadan kaldırmak olmuştur. Parti üyeliği ise kendisini İslam ideolojisine adanmak koşuluyla herkese açık olmuş; yeterli derecede İslami bilgiye sahip bulunmayan ve üye olmak isteyenlere eğitim verilmiştir.²³⁴ İslami rejim karşıtı parti ve grupların siyasi sistemin dışına itildiği devrimin güvence altına alınmaya çalışıldığı dönemlerde din adamlarını siyasi rakiplerine karşı destekleyen İCP içerisinde zamanla fikir ayrılıklarının ve gruplaşmaların ortaya çıkması sonucu; Humeyni tarafından partinin feshi istenmiş ve partinin 1987 yılında kendini feshetmesinden 1989 yılına kadar İran'da hiçbir siyasi partinin kurulmasına izin verilmemiştir.²³⁵

Neyin ya da kimin İslami olup olmadığına karar vermede son söz sahibi olan Humeyni, İslami olmayan tüm unsurları yönetimden, ordudan ve eğitim kurumlarından yok etme amacıyla çeşitli resmi kararlar ve uygulamalar aracılığı ile Anayasa'nın

²³³ Üstün, s. 36.

²³⁴ Hüseyin, ss. 221-223.

²³⁵ Üstün, ss. 12-13.

kurduğu İslami yapının toplumsal etkisini artırmaya çalışmıştır. Toplumu İslamlaştırma amacı ile ilk olarak alkol, kumar ve gece kulüpleri yasaklanmıştır. Cuma hutbeleri inananları bilgilendirmek ve eğitmek amacıyla kullanılmış, Cuma hutbelerini okuyanlar bizzat Humeyni tarafından atanarak ona rapor vermiştir. İslami hükümete karşı çıkanların Şeriat'a uygun olarak cezalandırılması öngörülmüş ve İslami devlete karşı silah kaldırmak ya da toplumda yozlaşmayı yaygınlaştırmak ölüm cezası gerektiren suçlar olarak kabul edilmiştir. İslamlaşma süreci 1981 yılında İslami Kıyafet Kanunu'nun çıkarılması, 1982 yılında ceza hukuku, medeni hukuk, ticaret hukuku ve belge ve toprak tescillerinin Şeriat ile uyumlaştırılmasının onaylanması ve Humeyni'nin adli sistemin İslamlaşması hakkında kararname çıkarması ile devam etmiştir.²³⁶

İslam Cumhuriyeti'nin devlet aygıtını, ulusu, kamu alanını ve bireysel davranışı İslamlaştırma amacı ile 1980'li yıllar boyunca uyguladığı bu politikaların en önemlilerinden biri rejimin başta eğitim sistemini dönüştürmek için başlattığı "kültürel devrim" olmuştur. Amerikan tarzı eğitim veren üniversiteler dini müfredata uygun duruma getirilmeleri amacı ile üç yıllığına kapatılmış, kız ve erkek öğrencilerin ortak eğitim görmeleri yasaklanmış ve İslami olarak görülmeyen personel tasfiye edilmiştir. İşyerlerinde, fabrikalarda, bankalarda ve hastahanelerde cinsiyet ayrımı ve günlük toplu dua edilmesi yasalarla zorunlu kılınmış ve kamu kuruluşları bünyesinde oluşturulan İslami birlikler tarafından uygulanmıştır. Devrimci poster ve sloganların kamu alanında yaygınlaştırıldığı, Batılı isimlerin, logo ve sembollerin giderek azaltıldığı kültürel devrim ile birlikte İran'da dramatik bir dönüşüm yaşanmıştır.²³⁷

Devrim öncesi orduda görev alan birçok kişinin tasfiye edilmesi ile birlikte rejim İslami değer ve fikirleri Silahlı Kuvvetler'e yerleştirmeye çalışmıştır. Silahlı Kuvvetler Siyasi İdeoloji Bölümü subayları İslam tarihi ve ideolojisi hakkında eğitmiş, Devrim Muhafızları ordunun İslami rejime karşı bir darbe girişiminde bulunması durumunda devrimi korumakla resmen görevlendirilmiş ve devrimi koruyabilmek için Komiteler oluşturulmuştur.²³⁸

²³⁶ Hiro, ss. 368-370.

²³⁷ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, California: Stanford University Press, 2007, s. 50.

²³⁸ Hiro, s. 371.

İslami ilkeler ekonomi alanına da uygulanarak çeşitli politikalar üretilmiş ve sosyal kurumlar tesis edilmiştir. Rejim devrim sonrasında, kapitalist ve sosyalist olmayan ve “İslami adalete dayalı” bir İslami ekonomi modeli oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, yoksulun mülkiyet hakkını ve çıkarlarını korumayı amaçlayan “meşru” bir sermaye birikiminin sınırlarının tanımlanması için yoğun tartışmalar yürütülmüş, teorik olarak faizsiz bankacılık getirilmiş, iş hukuku değiştirilmiş ve yabancı yatırım teşvik edilmemiştir. Yatırım ve üretimde keskin bir düşüşe neden olan bu uygulamalar “uzmanlar” ile “mektepliler” olarak bilinen popülist İslamcılar arasında tartışmaya yol açmış ve 1980’ler boyunca İslami ideolojiye bağlı kalınmasını savunan mekteplilerin görüşleri serbest piyasa ekonomisine yakın görüşleri olan uzmanlara baskın olmuştur.²³⁹ İslami görüşlere uygun bir iktisadi yapı oluşturma amacı ile “Fukara Vakfı” ve “Fukaralara Konut Edindirme Vakfı” kurulmuş, bu vakıflar ile yoksullara ve dar gelirli İranlılara yardım edilmiş, İşçi Bakanlığı yöneticiler ile işçiler arasındaki ilişkileri gözetim altında tutmuş, fabrikalarda İslami birlikler kurularak işçi yardımlaşma ve dayanışma sandıkları kurulmuş ve ihtiyaç sahibi işçilere faizsiz borç alma olanağı verilmiştir. İslami birlikler aynı zamanda komünistlerin ve eski rejimi destekleyenlerin tasfiyesinde de aracı görevi görmüşlerdir.²⁴⁰

Devletin toplumun her alanındaki denetimini genişletmeyi amaçlayan İslam Cumhuriyeti, devlet politikası üretiminde İslami ideolojiyi merkezi konuma getirerek kimliği devlet-toplum-birey ilişkisinde merkeze yerleştirmiştir. İslam rejiminin siyasal ve toplumsal hayatın her alanına nüfuz eden politikalar geliştirmek istemesi, Rıza Şah’ın modernleşme politikaları ve Muhammed Rıza Şah’ın Ak Devrim politikaları ile toplum mühendisliği girişimleri bu bağlamda benzerlik göstermektedir. Uyguladığı politikaları “iktisadi kalkınma” ile kamu yararı sağladığı yönünde meşrulaştıran Pehlevi devletine paralel olarak, İslam rejimi “toplumun ve siyasetin İslamlaşması” amacını kamu yararının sağlanması olarak görerek gücünü bu şekilde meşrulaştırmıştır. İslam Cumhuriyeti’nin Pehlevi devletinden ayrıştığı en önemli husus ise Humeyni’nin lider konumuna rağmen yönetimin Şah döneminin aksine kişiselleşmeyerek gücün ulema arasında dağıtılması ve İslam Cumhuriyeti’ne ve Humeyni’nin liderliğine bağlı

²³⁹ Bayat, 2007, ss. 52-53.

²⁴⁰ Hüseyin, ss. 233-234.

ulemanın yönetimde egemen sınıf konumuna gelmesidir.²⁴¹ Ancak, bu bağıllık ulema içinde güç mücadelesinin yaşanmasının ve ideolojik yorum farklarının önüne geçememiş ve dış politika ile ilgili bölümde değinileceği üzere İran-İrak Savaşı'nın 1988 yılında sona ermesi ve Humeyni'nin 1989 yılındaki ölümü ile birlikte, devrim sonrasında inşa edilen sosyo-politik yapının İslamlaşma sürecinde yeni bir döneme girilmiştir.

3.3 Humeyni Sonrası Dönemde Devrimci İdeolojinin Dönüşümü ve Siyasal Alana Yansımaları

İran'da devrimci ideolojide reform yapılması düşüncesinin ortaya çıkışında, daha önce belirtildiği üzere başından beri devrim ile ortaya çıkan yapıya dair gerek ulema arasında, gerek diğer toplumsal aktörler arasında bir fikir birliğinin olmaması ve rejimin hiçbir zaman toplumun tamamının kendisini özdeşleştirebildiği, “içsel öteki” (internal other) barındırmayan bir rejim olamaması nedenlerine ek olarak; 1988 yılında İran'ın İran-İrak Savaşı'nı sonlandıran ateşkesi kabul etmesinin önemli ölçüde etkisi vardır. İleride görüleceği üzere, savaş sırasında Allah'ın İran'ın yanında olduğu iddialarında bulunulmuş ve bu savaş hak ve batıl arasındaki savaşa benzetilmiştir. İran'ın Irak üzerinde üstünlük sağlayamamış olmasıyla gelen ateşkesin kabulü İranlıların savaşın nedeninin haklılığını ve ideolojilerinin ve siyasi sistemlerinin doğruluğunu sorgulamalarını beraberinde getirmiştir. Savaş süresince İran'ın uluslararası tecriti ve ABD tarafından uygulanan ekonomik yaptırımlar bu unsura eklenerek İran'da reformcu bir söylemin ortaya çıkmasına yol açmıştır.²⁴²

Humeyni'nin lider konumuna gelmesi ile ulemanın radikal unsurlarının ön plana çıktığı ve bu yönde bir sosyo-politik düzen inşa edilmeye çalışıldığı dönemde, ulema arasında muhafazakâr ve ılımlı unsurlar varlıklarını korumuştur. Humeyni döneminde Anayasa'da yer alarak resmileşen velayet-i fakih anlayışına göre en bilgili ve en doğru Fakih'in en üst düzey Ayetullahlar arasından seçilmesi gerektiği anlayışına rağmen; Büyük Ayetullahların dini yeterliliklerine ek olarak siyasal görüşleri ve duruşlarına bakılması ulema içindeki rekabette radikal unsurun varlığının ve devrimci siyasetin

²⁴¹ Nasr, 2002, ss. 364-365.

²⁴² Hunter, 2005, s. 270.

önem kazandığını göstermektedir. Bu durumun en önemli örneği, Uzmanlar Meclisi tarafından 1985 yılında Humeyni'nin halefi olarak belirlenen Büyük Ayetullah Montazeri'nin rejimin uygulamalarını giderek eleştirmesi sonucu 1989 yılında tasfiye edilmesi olmuştur. Anayasa'ya göre en yüksek *merci-i taklîd*'in Ruhani Lider olması gerekirken, 1989 yılında yapılan anayasa değişikliği ile “dini hükümler vermeye yetecek skolastik nitelikleri olan her fakihin Ruhani Lider seçilebileceği” hükmünün Anayasaya'ya girmesi sonucu *Hücettülislam* Ali Hamaney'in Ruhani Lider olması Humeyni sonrası dönemde devrimci siyasetin önem kazandığının bir diğer örneğidir.²⁴³

Humeyni'nin ölümünden sonra geleneksel muhafazakâr Ayetullah Ali Hamaney'in Cumhurbaşkanlığı'ndan (1981-1989) Dini Lider (1989-günümüz) konumuna yükselmesi ve ılımlı/pragmatik muhafazakar Ayetullah Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 1988-1997 yılları arasında Cumhurbaşkanı olmasının ilk etkisi; muhafazakâr ve ılımlı kesimlerin, radikal unsurları ötekileştirmek için ittifak içine girmesi olmuştur. Bu bağlamda, bu dönemde anayasa değişiklikleri yapılarak Devrim Komiteleri, Mahkemeleri ve Devrim Muhafızları sırasıyla polis, yargı ve ordu ile bütünleştirilmiştir. Rafsancani yönetimi bürokrasinin gücünü artırarak günlük işlerin yürütülmesinde ideolojik politikaların etkisini azaltmıştır.²⁴⁴

Anoushi Esteshami Humeyni'nin ölümünden sonra görülen “kaçınılmaz” değişimlerin başladığı dönemi “İkinci Cumhuriyet” olarak adlandırmaktadır. Rafsancani'nin “İran'ın yeniden inşa sürecinde olduğunu” kendisinin dile getirdiğini belirten Esteshami, bu dönemin İslam Cumhuriyeti'nin geçmişinden ayrılışın başlangıcı olduğunu önemle vurgulamaktadır. Özelleştirmelerin, teşviklerin ve serbest piyasa mekanizmalarının yerleştirilmesinin öne çıktığı, iktisadi alanda liberalleşme ve açıklık politikalarının uygulandığı Rafsancani döneminde birçok endüstri alanı özelleştirilmiş, doğrudan yabancı yatırım teşvik edilmiş, dış borçlanmaya gidilmiş, ticaret liberalleştirilmiş, ülke çapında serbest ticaret bölgeleri kurulmuş, devlet destekleri azaltılmış ve fiyatlar serbest bırakılmıştır.²⁴⁵

²⁴³ Yüksel Taşkın, “Devrim Sonrası İran'da Siyaset: Aktörler, Stratejiler ve Gelecek”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 39, Ekim 2008, ss. 26-27.

²⁴⁴ Nasr, 2002, ss. 368-369.

²⁴⁵ Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, New York ve Londra: Routledge, 1995, s. 104.

1990-1998 yılları arasındaki dönemde başta Tahran olmak üzere İran'ın İslami görüntüsü değişmeye başlamıştır. Devrimci sloganların ve posterlerin yerini ticari reklam panoları ve alışveriş merkezleri almıştır. Kültürel merkezler çoğalmış, müzik, sanat ve modern teknolojilere erişim kolaylaşmıştır. İran'ın şehir tarihinde bir ilk olan alışveriş merkezlerinin yaygın hale gelmesinde modernleşmenin yanı sıra, muhafazakâr ulemanın en büyük destekçisi geleneksel bazargan sınıfının etkisinin azaltılması amacı güdülmüştür. Bayat, İran'da bu dönemde inşa edilen kültür merkezlerinin özellikle genç nüfusun ve kadınların ilgisini çektiğine ve bu merkezler olmasa evlerinde ya da kontrol altında tutulan dinsel alanlarda zaman geçirecek olan bu nüfusun seküler ve sanatsal etkinliklerde bulunduğuna dikkat çekmektedir. Rafsancani döneminde yaşanan kültürel değişimin gençliği modernleştirmek amacıyla olduğunu ancak Batılılaştırmak amacıyla olmadığını belirten Bayat, ortaya çıkan şehirli birey modelinin birçok İslamcı kesimi kızdırdığının altını çizmektedir. Böylelikle, Meclis Başkanı ve Devrim Muhafızları'nın eski komutanlarından gelen eleştiriler sonucu, Dini Lider Hamaney'in de Tahran'ın İslami kimliğinin erozyona uğradığını belirtmesi üzerine, 1995 yılında şehre ve ülkeye İslami bir kimlik vermek için Tahran'da dünyanın en büyük camisi inşa edilmiş ve post-İslamist dönemde İslam Devrimi'nin imgesi sürdürülmeye çalışılmıştır.²⁴⁶

Bayat, Rafsancani döneminin "Post-İslamizm" olarak tanımladığı hareketin başlangıcı olduğunu belirtmektedir. Post-İslamizm ile gençler, öğrenciler, kadınlar ve dini aydınlar tarafından başı çekilen ve gelecek yıllarda İran'ın siyasal ve toplumsal yaşamını belirleyen toplumsal ve entelektüel hareketler kastedilmektedir. Ayırt edici özelliği inanç ile özgürlüğü ve din ile hakları birleştirerek İslami yönetim yapısını aşan Post-İslamizm; dini ahlakın yanı sıra, bireysel seçim, çoğulculuk ve demokrasi çağrısında bulunmaktadır.²⁴⁷ Çalışmanın konusu ve sınırları kapsamında gençlik, öğrenci ve kadın hareketlerinin analizine yer verilemeyecek olmasına rağmen; özellikle öğrenci kitlesinin İslam devrimindeki belirleyici rolü düşünüldüğünde, devrim sonrası kurulan rejim yanlısı İslami Öğrenci Birlikleri'nin rejim muhaliflerinin eline geçtiği ve reform, demokrasi ve insan hakları için mücadele ettiklerini belirtmekte fayda vardır.²⁴⁸

²⁴⁶ Bayat, 2007, ss. 56-58.

²⁴⁷ Bayat, 2007, s. 55.

²⁴⁸ Taşkın, s. 33.

Post-İslamizm ve genel olarak reform çağrısı ile ortaya konan hareketlerin ve uygulamaların ana fikir kaynağı dini kimliğin dönüşümüne en büyük katkıyı yapan dini aydınların/entelektüellerin (religious intellectuals) oluşturduğu harekete dayanmaktadır. Said Amir Arjomand; reform hareketinin önde gelen isimleri arasında Humeyni tarafından Kültürel Devrim Komisyonu'na üye olarak atanan Abdülkerim Suruş'un, devrimden sonraki ilk Meclis'e seçilen ulemadan Muhammed Müçtehid Şebusteri'nin, 1980'lerin başında milletvekili olan ve 1980'lerin sonunda İslami İrşad ve Kültür Bakanlığı'na getirilen Muhammed Hatemi'nin ve Humeyni'ni Kum şehrindeki seminerlerine katılan İslami devrimci Muhsin Kadivar'ın bulunması sebebiyle bu hareketin "İslam Devrimi'nin çocuklarının ürünü" olduğunu ve devrimin uzun dönem istenmeyen sonuçlarından biri olduğunu belirtmektedir.²⁴⁹ Devrimden önce Ali Şeriatî ve Ayetullah Humeyni'nin düşüncelerinden etkilenen, devrimden sonra bizzat İslami devletin işleyişinde yer alarak İslamist geçmişe sahip olan ve bu hareketin merkezinde yer alan diğer önemli isimler arasında Said Haceryan, Hamid Rıza Celaipur, Ekber Ganci, Muhsin Sazgara ve Haşim Agaceri bulunmaktadır.²⁵⁰

Dini aydınlar hareketinin düşünsel altyapısının temel ilkelerinden biri dinin nüfuz alanının sınırlı bir şekilde tanımlanmasıdır. 1990'lı yılların başından beri hareketin en önde gelen ismi olan Abdülkerim Suruş (1945-)dinin nüfuz alanının bireylerin manevi yaşamıyla sınırlanan indirgemeci bir tanımının yapılmasını savunmaktadır. Suruş böylelikle toplumsal ve siyasal alanı dinin yetki alanından çıkarmaktadır. Reformcu harekette bu ilkeye bağlı olarak öne çıkan diğer bir temel düşünce dinin ruhani boyutu ile zaman ve uzama ek olarak çeşitli unsurlardan etkilenen toplumda ve yönetim şeklinde somut uygulaması arasında bir ayrıma gidilmesidir.²⁵¹

Suruş; dinin somut bir varoluşa ve bir tarihe ihtiyaç duyduğunun altını çizmektedir. Dinin tarihi boyunca farklı etnik, entelektüel ve felsefî akımlardan etkilenerek diğer düzenlerle etkileşime girmesi ile hem bu düzenlerden etkilenmesi, hem de bu düzenleri etkilemesi sonucu dinin insani ve dünyevi bir kurum ve düzen

²⁴⁹ Said Amir Arjomand, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 76.

²⁵⁰ Bayat, 2007, ss. 85-86.

²⁵¹ Hunter, 2005, s. 271.

haline geldiğini savunan Suruş; dinin böylelikle yozlaşmış ve kendine hizmet eden çıkarların aleti olduğu görüşündedir. Tüm dini eylemlerin dini istek ve güdülerle yerine getirilmediğini ve dinin dışavurumlarının her zaman dinin özü ile uyuşmadığını ileri süren Suruş; bu dışavurumların zaman ve uzamdan etkilendiği kabul edildiğinde, mutlak değil görelî doğruluğu yansıttığını ve böylelikle dinin bu hususunun diğer siyasal ve toplumsal felsefelerde uygulanan analiz yöntemlerine tâbî tutulması gerektiği görüşündedir. Dinin bir yönetim şekli öngörmediğini belirten Suruş; dinin toplumsal, iktisadi ve siyasal alanların dinamiklerini açıklayamayacağını, bu alanlarla ilgili sorunlara çözüm getiremeyeceğini, böylelikle dini siyaset ya da dini iktisat olamayacağını, bu yüzden de bu alanların idaresinin ilgili toplum bilimlerinde yeterli bilgiye sahip profesyonellere bırakılması gerektiğini savunmaktadır.²⁵²

Suruş 1990'lı yılların başında devrimci söylemin İslam'ı ideolojileştirmesine karşı çıkarak İslam'ı bir medeniyet olarak görmüştür. 1990'lı yılların sonuna gelindiğinde ise İran'ın İslam öncesi, İslami ve Batılı kültürlerinden oluşan kültürel çoğulculuğunun yanı sıra dini çoğulculuktan ve toplumsal çoğulculuktan bahseden Suruş, "çoğulcu bir toplumun ideolojisiz bir toplum olduğunu ve bu toplumun resmi yorumlamalar ve yorumlayıcılar olmadan, çoğulcu muhakeme üzerine kurulduğunu"²⁵³ belirtmektedir. "Dini demokrasi" görüşünü destekleyen Suruş; demokrasinin çoğunlukçu olma özelliği ile İranlıların çoğunluğunun dini olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, İran'da demokrasinin doğal olarak dini demokrasi şeklini alacağını ileri sürmektedir.²⁵⁴

Suruş'un fikirlerinde görülen reformcu hareketin temel niteliklerine ek olarak, reformcu entelektüel akımın en etkili temsilcilerinden biri olan Muhammed Müçtehid Şebusteri (1936-), İran'da İslam'ın resmi söylemi olan velayet-i fakih düşüncesini eleştirmektedir. Velayet-i fakih anlayışını üç temelde eleştiren Şebusteri, ilk olarak bu anlayışta bilginin tek kaynağının dini olmasını ve bu kaynağın da İslam hukukuna sınırlandırılmasını eleştirerek, bilginin din dışında birçok kaynağı olduğunu belirtmektedir. İkinci eleştiri noktası ise dinin ortaya çıkışının ve evrilmesinin

²⁵² Hunter, 2005, ss. 271-272.

²⁵³ Abdolkarim Soroush, *Seratha-ye mostaqim*, Tahran, 1998, s. 49'dan aktarma, Arjomand, s. 79.

²⁵⁴ Arjomand, ss. 79-80.

tarihsellikten uzak olduğunu görüştür. Dinin kültür, tarih ve toplumsal evrimden bağımsız olarak topluma evrensel bir kuralmış gibi uygulanamayacağını söyleyen Şebusteri; İslam'ın tarihin her döneminde toplumsal, iktisadi ve siyasal yaşama cevap olamayacağını vurgulamaktadır. Şebusteri'nin üçüncü eleştirisi doğrudan velayet-i fakih düşüncesinde somutlaşan İslam'ın tek bir yorumunun meşru olduğu iddiasıdır. İslam'ın tek bir yorumunun olmadığını savunan Şebusteri için dini kutsallıktan arındıran din ile siyasetin birliği düşüncesi kabul edilemezdir.²⁵⁵ Muhsin Kadivar ve Ayetullah Montazeri velayet-i fakih anlayışında ulemanın siyasetteki rolünü sorgulayarak hem Fakih'in hem de Koruyucular Konseyi'nin siyasal yetkilerinin azaltılmasını savunan isimlerin başında gelmektedir.²⁵⁶

Ortadoğu'da 20.yüzyıl boyunca İslami modernleşmeyi savunan aydınlar genel olarak İslam'ın modern toplumsal ve siyasal örgütlenmelerden kaynaklanan sorunlara yanıt verebilen ve demokrasi, insan hakları ve sosyal adalet gibi ilkeleri kendi kaynaklarında bulunduran bir din olduğu görüşündedir. Bu görüşteki aydınların İslam'ın esaslarının doğru uygulanması durumunda modern toplumsal ve siyasal bir sistem üretileceği iddiasına karşılık; 1990'lı yılların Suruş ve Şebusteri tarafından açıkça ifade edilen Şii reform düşüncesi hem Siyasal İslam'ın hem de 20.yüzyıl İslami modernizm düşüncesinin bir eleştirisidir. Arjomand, İran'da İslami düşüncenin reformunu destekleyen bu hareketin modern Şiilikte eleştirel teorinin doğuşunu belirttiğini dile getirmektedir. Reform düşüncesi İslam'ın tarihselliğinin yanı sıra, kutsal metinlerin farklı dillerde ve farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda farklı okumalarının mevcut olması ile dinsel çoğulluğun ortaya çıkmış olmasını da göz ardı eden Çağdaş İslam düşüncesinin radikal bir eleştirisini sunmaktadır.²⁵⁷

Reformcu hareketin temel düşünsel kaynağı olan dini aydınlar eleştirel düşüncüyü modern yaşamın, insan haklarının, özgürlüğün, çoğulculuğun ve bilimin temeli olarak görmekle birlikte; inancı, ruhaniliği ve dini ahlakı da temel almaktadırlar. Reform düşüncesini dile getirmiş Müslüman öncülerden Afgani, Kevakibi ve Abduh

²⁵⁵ Farhad Khosrokhavar, "The New Intellectuals in Iran", *Social Compass*, Cilt 51, Sayı 2, 2004, ss. 196-197.

²⁵⁶ Taşkın, s. 38.

²⁵⁷ Arjomand, s. 82.

gibi düşünürlerden farklı olarak; dini aydınların reform hareketi sömürge karşıtlığı temelinden hareket etmemektedir. Ayrıca, İran'ın az gelişmişliği için Batı emperyalizmini ve dış güçleri suçlamaktan ziyade, İran'ın sorunlarının kendi tarihsel despotizminden kaynaklandığı görüşündedirler. Dini aydınların öncülerinden bir diğer önemli farklılığı, onları İslamistlerden ayıran bir unsur olan popülist bir söyleme sahip olmamalarıdır. Şehitlik, savaş, şiddet ve militanlık söylemlerinin aksine reform ve hoşgörü çağrısında bulunan dini aydınlar; aynı zamanda ideolojiyi özgür eleştirel düşüncenin karşıtı olarak görmüşler ve bu nedenle dinin ideolojileştirilmesinin totaliter sisteme ve özgürlüklerin sınırlandırılmasına yol açacağını savunarak buna karşı çıkmışlardır.²⁵⁸

Dini aydınlar (*rawshanfikran-i dini*) kavramı ilk olarak 1993 yılında bir konuşmasında kullanan Muhammed Hatemi'nin, İslam'ın birden fazla geçerli okumasının olduğu kanısında olması ve 1997 ve 2001 yılında halk oylaması ile Cumhurbaşkanı seçilmesi reformcu hareketin toplumsal tabana sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Hatemi, “Allah’a odaklanan ancak insanı ihmal eden dini fanatikler” ile “Allah’ı ihmal eden ve yalnızca insana odaklanan seküler aydınlar”a karşı yeni bir aydın modelinin oluşması gerekliliğini önemle vurgulamıştır. Bu bağlamda, dini aydın insan aklına ve özgürlüğe saygı göstererek, kutsal ve insani olanı göz ardı etmeden başlangıç noktası olarak “kutsal insan”ı almaktadır.²⁵⁹ 1997-2005 yılları arasında Cumhurbaşkanlığı görevini yürüten Hatemi'nin en önemli mesajı “İslami demokrasi” vaadinde bulunarak yönetimin halka ait olduğu ve halkın kendisine hükmeden değil, hizmet eden bir hükümete ihtiyaç duyduğu yönünde olmuştur.²⁶⁰

İslami demokrasi yönetim anlayışının Allah'ın mutlak egemenliğine ve İslam'ın ruhani ve ahlaki temellerine dayandığını belirten Hatemi, bir yandan Allah'ın insanlara irade, seçim ve sorumluluk vererek kendi kaderlerini kendilerinin belirlemesi olanağını verdiğini savunmaktadır. İslami demokrasiye dayalı bir İslami sivil toplum yaratılması amacıyla olan Hatemi; görüşlerini hukukun üstünlüğü, özgürlüğün kurumsallaştırılması

²⁵⁸ Bayat, 2007, ss. 86-87.

²⁵⁹ Muhammad Khatami, *Bim-i Mawj*, Sima-yi Javan, Tahran, 1993, ss. 198-205 ‘den aktarma, Bayat, 2007, s. 85.

²⁶⁰ Taşkın, s. 30.

ve siyasal sürece katılım temelleri üzerine kurmuştur. Böylelikle İran’da mevcut ideolojiye ve yönetim anlayışına karşı çıkarak yeni bir toplum inşa etmek ve yeni değerler ile alternatif bir yönetim anlayışı sunan Hatemi, başta “devrimin çocukları” olmak üzere birçok İranlı’ya hitap edebilmiş ve çalışmada daha önce bahsedilen kadın, öğrenci ve dini aydınlar hareketlerinden destek alabilmiştir. Hatemi bu bağlamda eğitimde reformun siyasal ve toplumsal dönüşümü sağlamadaki önemini vurgulamış ve eğitim sistemini dini, entelektüel, ruhani, ahlaki, kültürel ve siyasal değerleri şekillendirmede esas altyapı olarak görmüştür. İslam ve Batı’nın bir arada yaşaması ve din ve özgürlüğün uzlaşması hususlarında Hatemi; Batı’nın olumlu görülen başarılarından ders alınmasını ancak Batı’da eksik olan İran’a özgü inanç ve değerlere dayalı bir yaklaşım benimsenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁶¹

1997-2005 yılları arasında Cumhurbaşkanlığı görevini yürüten Hatemi’nin reform programında İran’da sivil toplum yaratılması amacı önemli bir yere sahip olmuştur. 1997’de sayıları 35 olan siyasal kuruluşlar, 2001’e gelindiğinde 130’u bulmuştur. 2001 yılı itibariyle sayıları 2500’ü geçen İran’ın sivil toplum kuruluşları Ortadoğu genelinin aksine kadın, gençlik ve çevre kuruluşları yoğunluklu gelişmiştir.²⁶² Gazeteciler 1997 yılında kendi profesyonel birliklerini kurarak özgür basın ve eleştirel medya çağrısında bulunmuşlardır. Hatemi’yi destekleyen medya araçlarının sayısının kısa sürede artması üzerine birçok gazete yargı tarafından kapatılmıştır. 1997 ve 2002 yılları arasında 108 gazete ve dergi kapatılmış ve Dini Lider Hamaney tarafından reformcu gazetecilik “herkes için ciddi bir tehdit” olarak adlandırılmıştır.²⁶³

Hatemi dönemi boyunca reformcular ve muhafazakârlar arasında yaşanan güç mücadelesi İran’ın 1979 Anayasası ile kurulan siyasal düzenine yansiyarak Meclis ve Koruyucular Konseyi ile Meclis ve Yargı arasında kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşma sebebi ile Hatemi’nin ve reformcuların yasa yapma ve yürütme işlevleri muhafazakâr ulemanın mutlak bir ağırlığa sahip olduğu Koruyucular Konseyi ve Yargı tarafından engellenmiştir. Hatemi yönetiminin reform tasarılarının Koruyucular

²⁶¹ Golnar Mehran, “Khatami, Political Reform and Education in Iran”, *Comparative Education*, Cilt 39, Sayı 3, Ağustos 2003, ss. 311-317.

²⁶² Bayat, 2007, s. 109

²⁶³ Arjomand, s. 93.

Konseyi tarafından veto edilmesi sonucu programının çok etkili olamaması, birçok liberal yazar ve politikacının siyasal cinayetlere kurban gitmesi, öğrenci hareketlerinin şiddetle bastırılması, işsizlik oranının gittikçe artış göstermesi gibi olgular Hatemi'ye verilen desteğin azalmasına yol açmıştır. Hatemi yönetimi boyunca reformun gerçekleştirilmesinde benimsenen aşamacı strateji öğrenci ve kadın hareketleri ile entelektüellerin eleştiri ve tepkileri ile karşılaşmış ve yeni bir Anayasa olmadan reform sürecinin istenilen sonuca ulaşamayacağı kanısını güçlendirmiştir.²⁶⁴

İran'da 1990'lı yılların reformcu yönetimine karşılık olarak çıkan ve geleneksel ve pragmatist muhafazakârlar ile reformcu unsurlara nazaran yeni bir unsur olan prinsipalist (principalists) grupta yer alanlar adlarını İran Devrimi'nin prensiplerini benimsemelerinden ve Humeyni'nin öğretilerine mutlak bir biçimde uymayı ve bu öğretilere dönüşü savunmalarından almaktadırlar.²⁶⁵ Toplumsal ve siyasal liberalleşmeye kuşkucu yaklaşan prinsipalistler geleneksel muhafazakâr unsurlar ile benzer görüşlere sahip olmakla birlikte; principlist görüşte bulunanlar iktisadi yaklaşımları ile farklılaşmakta ve sermayenin seçkinlerden halka yeniden dağıtımını savunmaktadırlar.²⁶⁶ Diğer hizipleşmelerde olduğu gibi kendi içinde yekpare olmayan prinsipalistler ılımlı/pragmatik, geleneksel ve radikal olarak ayrıldığında; bu hizbin radikal kanadını 2005 yılından beri Cumhurbaşkanlığı görevini yürüten Mahmud Ahmedinejad temsil etmekte iken; İran Meclis Başkanı Ali Laricani (2008-günümüz) ılımlı/pragmatik grupta yer almakta ve rejimin radikal unsurlarını onaylamamaktadır.²⁶⁷ Bu iki önemli siyasi figürün karşıt görüşlerinin bulunması aynı hizbin içinde bulunmanın siyasi bir ittifakı beraberinde getirmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Humeyni döneminde İslami Cumhuriyet Partisi'nin aktif üyelerinden biri olan Ahmedinejad'ın Dini Liderlik makamına bağlılığı, İslam Cumhuriyeti'nin mükemmelliğine olan inancı, Gaib İmam'ın yakın bir zamanda fiziksel varlığı ile

²⁶⁴ Taşkın, ss. 33-39.

²⁶⁵ Farideh Farhi, "Upcoming elections have Iran standing at a crossroads", *The Chautauquan Daily News*, Cilt 135, Sayı 35, 4 Ağustos 2011, s. 3.
http://www.daily.experiencechautauqua.com/2011/TheChautauquanDaily_080411.pdf (18.05.2012).

²⁶⁶ Peter Jones, "Succession and the Supreme Leader in Iran", *Survival: Global Politics and Strategy*, Cilt 53, Sayı 6, 2011, s. 108.

²⁶⁷ Enis Erdem Aydın, "A Separation? The Principalist Divide and the Parliamentary Elections in Iran", *TESEV*, ss. 2-3. http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/8a30d29c-0012-4f45-b068-e128e177eee6/TESEV_Erdem_Aydin_Iran_March_elections.pdf (19.05.2012).

döneceği beklentisi ve reform düşüncesinin kabul edilemez olduğu görüşleri²⁶⁸ geleneksel muhafazakâr grup ile benzeşse de muhafazakârların geleneksel sağ ve aşırı sağ olarak ikiye ayrılabilceğini savunanlar için Ahmedinejad aşırı sağ kanadın temsilcisi olarak görülmektedir.²⁶⁹ Ahmedinejad'ın İran tarihinde ilk kabine adayları listesi için benzer görüşlere sahip Meclis'ten onay alamayan ilk ve tek Cumhurbaşkanı olmasının yanı sıra, muhafazakâr bir Meclis ile tam bir işbirliği sağlayamayarak Meclis tarafından kanun tasarılarının reddedilmesi ve onaylamadığı tasarıların geçmesi²⁷⁰ Ahmedinejad'ın içinde ve çevresinde bulunduğu muhafazakâr ve prinsipalist gruplar ile tam bir görüş birliği içinde olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

1981 yılından beri İran'ın ilk ulemadan olmayan Cumhurbaşkanı olan Ahmedinejad, kıyamet ve Mehdi'nin dönüşüne olan inancı ile ön plana çıkmaktadır. İran Devrimi'nin kendisinin başa gelip haklıyı zalimden kurtarmak için zemin hazırladığını düşünen Ahmedinejad, ülkenin ahlaki ve kültürel aşınmışlığını ve kendisinden önce görev yapan Cumhurbaşkanı'ları doğru bir İslami devlet kuramamış olmakla eleştirmektedir. Ahmedinejad bu görüşleri doğrultusunda doğru bir İslami devlet kurulmasını Gaib İmam'ın dönüşünü hazırlamak için birincil görevi olarak görmektedir.²⁷¹ Ancak, seçim kampanyaları sırasında kentli orta sınıflara, entelektüellere ve iş çevrelerine yönelik söylemler benimseyen adayların aksine, sosyo-ekonomik sorunlara ağırlık vererek yolsuzluk, yoksulluk, işsizlik, enflasyon ve bölgelerarası eşitsizlik temelinde inşa edilen popülist bir söyleme sahip olan Ahmedinejad; reformcu adayların siyasal liberalleşme söylemlerinin aksine iktisadi popülizme daha fazla ağırlık vererek din ve ideoloji konularına değinmemiştir.²⁷²

Söylemlerinde adalet ve hoşgörüğü ön plana çıkaran ve eleştirel yaklaşımın Allah vergisi bir hak olduğunu ve yönetimi eleştirmenin daha iyi bir yönetim için gerekli olduğunu belirtmesine rağmen Ahmedinejad'ın yönetimine bakıldığında yeni bir “kültür devrimi” ile devrimin ilk günlerine doğru özgürlükler hususunda bir geriye

²⁶⁸ Ali Ansari, “Iran Under Ahmadinejad: populism and its malcontents”, *International Affairs*, Cilt 84, Sayı 4, 2008, s. 696.

²⁶⁹ Taşkın, s. 40.

²⁷⁰ Jahangir Amuzegar, “The Ahmadinejad Era: Preparing for the Apocalypse”, *Journal of International Affairs*, Cilt 60, Sayı 2, Bahar/Yaz 2007, s. 37.

²⁷¹ Amuzegar, s. 36.

²⁷² Taşkın s. 41.

dönüş yaşanmıştır. Ahmedinejad döneminde hukuka aykırı olarak rejim muhalifleri tutuklanmış, reform yanlısı gazeteler kapatılmış, sivil toplum kuruluşları baskılarla karşılaşmış ve internet sitelerine erişim kısıtlanmıştır.²⁷³ Hatemi döneminde reform hareketlerinin yarattığı sınırlı özgürlük ortamının ortadan kaldırılmaya çalışıldığı Ahmedinejad yönetimince İran’da kültürel alanda baskı siyaseti izlenmeye başlanmıştır. Bu bağlamda, ahlaki seferberlik ve kültürel temizlik gibi kavramlar öne çıkarılarak en kapsamlısı 2007 yılında olmak üzere onbinlerce İranlı’nın kıyafet ve tavırları nedeni ile uyarı aldığı, tutuklandığı ve koşullu olarak serbest bırakıldığı gözlenmiştir. Ahmedinejad yönetimi boyunca devrimci idealizme geri dönme gündemi eğitim alanına da yansarak muhalif akademisyenler “feminist, liberal ya da seküler” olmaları gerekçeleri ile tasfiye edilmiş ve öğrenci hareketleri bastırılmıştır.²⁷⁴

1990’lı yılların reform hareketinin; Hamaney ve destekçileri tarafından siyasal bir hareket olarak değerlendirilmesinin ötesinde, “Adem zamanından bu yana İslam’a ve dine en büyük tehdit ve tehlike”²⁷⁵ olarak görülmesi sonucu bastırılmaya çalışılması ve Devrim Muhafızları ve Besic birliklerinin gücünün artırılarak Devrim Muhafızları kökenlilerin önemli konumlara atanması²⁷⁶ ile başlayan reformcuların marjinalleştirilmesi Ahmedinejad yönetimi sürecince devam etmektedir. Koruyucular Konseyi’nin seçimlerde aday olmak isteyen bireylerin seçimlere katılıp katılamayacağına dair karar verme yetkisine sahip olması, reformcuların seçimler için adaylıklarını koymalarını engellemiştir. Bu durum, birçok reform taraftarının seçimlere girmesini engellemiş ya da seçimleri kazandıktan sonra diskalifiye edilmelerini beraberinde getirmiştir.²⁷⁷

Ahmedinejad’ın 2009 yılı Cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanmasının ardından başlayan ve muhalif aday Mir Hüseyin Musavi ve Mehdi Kerrubi liderliğindeki Yeşil Hareket ile artan protestoların Devrim Muhafızları tarafından bastırılması, hareketin liderlerine ev hapsi cezası verilmesi, birçok rejim muhalifinin sürgünde, tutuklu ya da

²⁷³ Amuzegar, s. 46.

²⁷⁴ Taşkın, s. 42.

²⁷⁵ Ansari, s. 691.

²⁷⁶ Taşkın, s. 40.

²⁷⁷ Vali Nasr, “The Present and Future of Iranian Politics: An Interview with Harvey Stephson and Yashua Bhatti”, *Brown Journal of World Affairs*, Cilt 15, Sayı 1, Sonbahar/Kış 2008, s. 40.

öldürülmüş olması hususlarında görüldüğü gibi her türlü siyasi açılım talebi zor kullanılarak bastırılmaya çalışılmaktadır. Reform taleplerinin bastırılmasında bir sonraki bölümde değinileceği üzere Bush'un İran'ı "Şeytan Ekseni"ne dâhil etmesi, İran'ın nükleer programı hususunda Batı'dan ve ABD'den yaptırımlara maruz kalması ve dış müdahale bağlamında ulusal güvenlik tehdidi algısının var olması gibi dış politika gündemleri kullanılmaktadır.

3.4 İran İslam Cumhuriyeti'nde Dini Kimliğin Dış Politikaya Etkileri

İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulması ile İran'ın hem iç siyasi yapısında hem de dış politikasında köklü değişimler görülmüştür. Daha önce değinildiği üzere Pehlevi döneminde İran ABD başta olmak üzere Batı yanlısı bir dış politika izlemiş ve bu durum ilk olarak Musaddık tarafından "negatif denge doktrini" ile eleştirilerek büyük güçlere taviz vermeden bağımsız bir dış politika izlenmesi savunulmuştur. İran Devrimi'nin lideri konumuna gelen Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin devrim ideolojisi ile Şah rejimini aynı temelde eleştirerek ABD karşıtı bir söyleme sahip olması devrim sonrasında kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nin dış politikasına da yansımıştır. Büyük ölçüde Humeyni'nin devrim ideolojisine göre inşa edilen İran İslam Cumhuriyeti'nin dış politikası böylelikle Pehlevi döneminden bir kopuşu da beraberinde getirmiştir.

Humeyni'nin devrim ideolojisinin İran İslam Cumhuriyeti'nin dış politikasına yansıyan en temel özellikleri arasında *müstekbir-mustazaf* ayrımı şeklinde görülen ezen/sömüren-ezilen/sömürülen ayrımı, monarşi karşıtlığı ile ABD, İsrail, kapitalizm ve sosyalizm karşıtlığı yer almaktadır. Sömürenler ile sömürülenler arasında daimi bir savaş olduğu görüşünden hareketle, başta İran olmak üzere sömürülen ülkeler ve halklar mustazaflar olarak görülürken; ABD, İsrail, Sovyetler Birliği ve dağılmasından sonra Rusya müstekbir olarak görülmektedir. Aynı ayrım monarşi karşıtlığı ilkesine de yansyarak Müslümanların iradelerine karşı olarak başa gelmiş monarşiler ve diktatörler müstekbir olarak, geniş halk kitleleri ise mustazaf olarak görülmektedir.²⁷⁸

Humeyni'nin Dini Lider olduğu devrimden sonraki on yıla bakıldığında (1979-1989) İran dış politikasının temel olarak iki ideolojik ilkeye dayandığı görülmektedir.

²⁷⁸ Gündoğan, s. 97.

Bu ilkelerden ilki “Ne Doğu, Ne Batı, Sadece İslam” sloganı ile ABD ve SSCB’nin yanında değil, üçüncü bir yol olarak Müslüman halkların yanında hareket etmenin tercih edilmesidir. Doğu ve Batı kavramlarına hangi ülkelerin dâhil olduğu hususunda bir netlik olmamakla birlikte, İslam Devrimi’nin Şah’ın ABD ile olan yakın ilişkilerine ve İran’ı Batılılaştırarak modernleştirme politikalarına tepki niteliğinde olması, ABD karşıtlığını birincil sıraya koymaktadır.²⁷⁹

İran’ın Doğu ve Batı yanlısı bir dış politika izlemeyeceğinin ilk belirtisi devrimden hemen sonra ABD ile silah sözleşmelerini ve anlaşma ilişkilerini feshetmesi ve Sovyetler Birliği ile 1921 İran-Sovyet Dostluk Anlaşması feshetmesi olmuştur.²⁸⁰ ABD’nin Tahran Büyükelçiliği’nin İranlı militan öğrenciler tarafından ele geçirildiği rehine krizinde amaç Şah döneminden itibaren İran’da görülen Amerikan etkilerini ortadan kaldırmak olmuş ve İslamist aktivistlerin Amerikan karşıtlığı dönemi başlamıştır. ABD tarafından ekonomik yaptırımlara maruz kalan İran’a yardım eli uzatan Sovyetler Birliği’ne karşı İran’da ilk olarak olumlu bir tutum oluşmuşsa da, Sovyetler’in Afganistan işgali bu durumu ortadan kaldırmıştır.²⁸¹ 1980 yılında Humeyni; ABD öncülüğündeki Batı’ya karşı olmalarının yanı sıra, uluslararası komünizmin de düşmanları olduğunu belirterek Sovyet Rusya’nın ABD karşıtı İran ile ikili ilişkilerini geliştirme umudunu boşa çıkarmıştır.²⁸²

Humeyni döneminde İslam Cumhuriyeti’nin dış politikasının dayandığı bir diğer ideolojik ilke Müslüman ve Müslüman olmayan halkları baskıcı ve yolsuz rejimlerinden kurtarmak amacı ile “devrim ihracı” amacının güdülmesi olmuştur. İran’da bir İslam Cumhuriyeti kurulmuş olmasını yeterli görmeyen Humeyni, 1986 yılından itibaren “İslami enternasyonalizm” kavramına vurgu yapmış ve emperyalist ve tiranlık yönetimlerince bölünmüş “İslami vatan”ın özgürleştirilmesi gerekliliği üzerinde durmuştur. Humeyni ve takipçileri İran Devrimi’nin bir model olduğuna, Batı Asya bölgesinde devrimlere ilham vermesi gerektiğine ve komşu ülkelerde devrimlerin ortaya

²⁷⁹ Eva Patricia Rakel, “Iranian Foreign Policy since the Iranian Islamic Revolution: 1979-2006”, *Perspectives on Global Development and Technology*, 2007, s. 160.

²⁸⁰ Suzanne Maloney, “Identity and Change in Iran’s Foreign Policy”, Shibley Telhami ve Michael Barnett (Der), *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2002, s. 103.

²⁸¹ Hiro, s. 368.

²⁸² Hiro, s. 375.

çıkışını İran'ın diplomatik ve finansal destek vererek teşvik etmesi gerektiğine inanmışlardır. Humeyni devrim ihracı amacını siyasi istikrar ve iktisadi gelişmenin önünde tutmuş ve kendisini yalnızca İran'ın Devlet Başkanı olarak görmemiş, tüm İslam cemaatinin lideri gibi görerek hareket etmiştir.²⁸³

Humeyni'nin devrim ideolojisini monarşi karşıtlığının İslam'ın özünde var olduğu şeklinde inşa etmesi ile İran İslam rejiminin monarşi ve dikta yönetimi karşıtlığı ve pan-İslamist karakteristiği, Humeyni döneminde yürütülmekte olan devrim ihracı çabalarına da yansımıştır. Devrim ihracı hedefi ilk başta Şiilik'ten ziyade İslam temelinde yürütülmüş, Şii ve Sünni Müslümanların kardeşliği ön plana çıkarılmış, devrimin İslam'ın evrensel ilkeleri etrafında gerçekleştiği vurgulanmış ve mezhepsel farklılıklar aşarak Müslüman kimliğinde birlik ve beraberlik çağrısında bulunulmuştur. Ancak, Ortadoğu genelinde ve Körfez bölgesi özelinde yönetimlerin çoğunluğunun kaydadeğer Şii nüfuslara sahip Sünni ve Arap monarşiler olması sebebi ile bu yönetimlerin; Humeyni dönemi İran İslam Cumhuriyeti'nin İslam'ın monarşi karşıtı olduğu anlayışını tehdit olarak algılamaları ve İran'ın devrim ihracı çabalarını Şiiliğin yaygınlaştırılması propagandası olarak algılamaları kaçınılmaz olmuştur.²⁸⁴

Humeyni döneminde uygulamada görülen bu iki temel ideolojik ilkenin İran İslam Cumhuriyeti'nin Anayasası'nda yerini aldığı görülmektedir. Anayasa'nın 11.maddesi tüm Müslümanların tek bir millet olduğu, İran İslam Cumhuriyeti yönetiminin genel siyasetini tüm Müslümanların dostluğunu ve birliğini geliştirme amacını dikkate alarak oluşturmasının görevi olduğunu ve İslam dünyasının siyasi, iktisadi ve kültürel birliğini gerçekleştirmek için çaba göstermesi gerektiğini belirlemektedir. Anayasa'nın 152. maddesi ile dış politikanın etrafında şekillendiği dört temel ilke; her türlü yabancı hâkimiyetinin reddi, İran'ın bağımsızlık ve toprak bütünlüğünün korunması, hegemon güçlerle ittifak ilişkilerine girilmeksizin tüm Müslümanların haklarının savunulması ve devletlerle barışçıl ilişkilerin sürdürülmesi olarak sıralanmaktadır. 154.madde ile ise bağımsızlık, özgürlük ve adaletin tüm insanlığın hakları olduğu ve diğer ulusların iç işlerine karışılmasından kaçınılması

²⁸³ M. Mahtab Alam Rizvi, "Velayat-e Faqih (Supreme Leader) and Iranian Foreign Policy: An Historical Analysis", *Strategic Analysis*, Cilt 36, Sayı 1, 2012, ss. 112-115.

²⁸⁴ Gündoğan, s. 98.

dünyanın her bölgesindeki mustazafın müstekbire karşı haklı mücadelesinin destekleneceği mesajı verilmektedir.²⁸⁵ Humeyni döneminde ana hatları belirlenen ideolojik ilkelere ek olarak Anayasa’da belirtilen bu ilkeler devrim ihracı söylemi ile İran’ın İslami direniş hareketlerine verdiği desteğin ideolojik altyapısının anlaşılmasını sağlaması açısından önemlidir.

Anoushiravan Ehteshami ve Mahjoob Zweiri İran’ın kendisini Müslüman dünyanın kalbi olarak tanımlama çabalarının dünya çapında Müslümanların desteğini kazanarak bölgesel ve uluslararası zorluklara karşı meşruiyet elde etme çabası olarak adlandırılabilceğini ancak İran dış politikasının temel aldığı bu ilkelerin İslam’ın ve İran’ın düşmanlarını yarattığını belirtmektedir.²⁸⁶ Nitekim Humeyni’nin ABD’yi “Büyük Şeytan” olarak adlandırması, Suudi rejimini yozlaşmış olmakla suçlaması, Saddam rejimini Irak’taki Şii nüfusu bastırdığı için kınaması ve İsrail devletinin yok edilmesi amacını güderek İsrail’i Müslüman toprakları işgal etmekle suçlaması²⁸⁷ bu ülkelerin İran tehdidi algılamalarını güçlendirmiştir.

Humeyni devrim ihracı amacını gerçekleştirmek için Hac ziyaretinde bulunan hacılara yıllarca mesaj göndererek Müslümanlar arasında birlik ve şeytani güçlerden kurtulmaları çağrısında bulunmuştur. 1987 yılında “İslam Devrimi’nin Manifestosu” adı ile gönderdiği mesajında Müslümanların bu mesajını kendi ülkelerine iletmelerini ve “Sovyetler Birliği, ABD ve İsrail ile bu devletlerin Müslüman dünyasındaki hizmetçilerinin –Arap kralların- paganizmini” reddederek bir gösteride birleşmelerini istemiştir. Humeyni’nin mesajından ilham alan İranlı hacıların²⁸⁸ yasak olmasına rağmen Mekke’de “Amerikan İslamı” ve “Amerika’ya ölüm, İsrail’e ölüm” gibi Mekke’de sloganlar atarak Suudi Arabistan ve ABD arasındaki yakın ilişkilere gönderme yapmışlar ve gösteriler düzenlemişlerdir.²⁸⁹ Mescid-i Haram’da olaylar çıkmış ve bu olaylara Suudi güvenlik güçlerinin müdahale etmesi ile İranlı hacıların

²⁸⁵ Iran Chamber Society.

²⁸⁶ Anoushiravan Ehteshami ve Mahjoob Zweiri, “Introduction”, Anoushiravan Ehteshami ve Mahjoob Zweiri (Der.), *Iran’s Foreign Policy From Khatami to Ahmadinejad*, Ithaca Press, 2008, s. xiii.

²⁸⁷ Shahram Akbarzadeh, “Where is the Islamic republic of Iran heading?”, *Australian Journal of International Studies*, Cilt 59, Sayı 1, Mart 2005, s. 32.

²⁸⁸ Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, Londra: I.B. Tauris, 1999, s. 266 ‘den aktarma; Rizvi, s. 115.

²⁸⁹ Raket, s. 169.

öldürülmesi sonucu İran ile Suudi Arabistan arasındaki ilişkiler 1988 yılında üç yıllığına dondurulmuştur.²⁹⁰

İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulması Suudi Arabistan tarafından ilk başta iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişmesi ve işbirliğinin artması için bir başlangıç olarak görülmüş olmakla birlikte²⁹¹ İran'ın Humeyni döneminde izlemekte olduğu politikalar sebebiyle bu görüş değişmeye başlamıştır. Sünni Suudi Arabistan ve Şii İran arasındaki Müslüman dünyanın öncülüğüne dair süregelen rekabet, Suudi Arabistan'ın hem kendi içinden hem de İran'dan Şii fundamentalizmi tehdidi algılaması ile ikili ilişkileri kötüleştirmiştir.²⁹² Böylelikle İran, Suudi Arabistan başta olmak üzere coğrafi yakınlık, ideolojik farklılık ve Şii çoğunluklu nüfus barındıran Bahreyn, Yemen ve Irak gibi Körfez ülkelerince statükoya tehdit olarak algılanmıştır.²⁹³

Humeyni döneminin en önemli dış politika gelişmelerinden biri İran ve Irak arasındaki geleneksel bölgesel rekabetin sekiz yıllık bir savaşa dönüşmesi olmuştur. İslam Devrimi'nden sonra Humeyni'nin seküler Saddam Hüseyin rejimini devirmek isteyen gruplara hitap etmeye başlaması ve Saddam Hüseyin'in İran'ın Arap nüfusunu Humeyni'ye karşı isyana teşvik etmesi ile iki ülke arasındaki ilişkiler kötüleşmiştir. Sınır anlaşmazlıkları ve Saddam Hüseyin'in yayılmacı politikası ile Irak'ın İran İslam Cumhuriyeti'ne savaş açması İran-Irak Savaşı'na (1980-1988) sebep olmuştur. İran'ın saldırıya uğraması ile rejimin bekâsının tehlikede olması vatanseverlik, ulus-devlet ve milliyetçilik bilincini beraberinde getirerek bu kavramların İslam kadar önemli olduğu kanısını güçlendirmiştir.²⁹⁴ Irak'ın İran'a savaş açması sonucu Humeyni'nin İslami bir birlik oluşturma amacının önünde engel olarak gördüğü ve karşı çıktığı milliyetçilik olgusunun İslam ile ayrılmaz bir bütün haline gelmesi oldukça önemlidir. Humeyni milliyetçiliğe İslami olmaması, emperyalistlerin Müslümanları bölmek ve zayıflatmak için başvurdukları bir taktik olması ve Müslüman toplumların yapılandırılmasında

²⁹⁰ Reza Eshtiari, Ku Hasnita Binti Ku Samsu ve Hassan Gholipour Fereidouni, "The Hajj and Iran's Foreign Policy towards Saudi Arabia", *Journal of Asian and African Studies*, Cilt 46, Sayı 6, 2011, s. 679.

²⁹¹ "İran İslam Devrimi'nin Arabistan'a Etkileri", *AhlulBayt News Agency*, 30 Nisan 2012, <http://www.abna.ir/data.asp?lang=10&Id=312039> (22.05.2012).

²⁹² Christopher Boucek ve Karim Sadjadpour, "Rivals – Iran vs. Saudi Arabia", *Carnegie Endowment For International Peace*, 20 Eylül 2011, <http://carnegieendowment.org/2011/09/20/rivals-iran-vs.-saudi-arabia/56t9#unrest> (20.04.2012).

²⁹³ Eshtiari, Samsu ve Fereidouni, s. 679.

²⁹⁴ Hiro, ss. 368-374.

İslam'a alternatif bir ideoloji olması temellerinde karşı çıkmıştır. Ancak, milliyetçiliğin kişinin anavatanını sevmesi ve sınırlarını savunması isteği temelinde tanımlanması durumunda milliyetçiliğin İslam'a karşı olmadığını belirtmiştir.²⁹⁵

İran-Irak Savaşı ABD, Fransa ve Britanya gibi Batılı devletler tarafından Ortadoğu'nun Arap devletlerince Humeyni'nin devrim ideolojisi bağlamından değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme ise İran'a ve İran'ın radikal İslamına karşı seküler Saddam rejiminin doğrudan yardımlar ve krediler yoluyla finansal olarak desteklenmesini beraberinde getirmiştir. İran-Irak Savaşı'nın başlamasından hemen sonra İran'ın Şii İslami Devriminin yayılmasından endişe duymaya başlayan Körfez ülkeleri –Bahreyn, Kuveyt, Umman, Katar, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri- 1981 yılında Körfez Arap Ülkelerinin İşbirliği Konseyi'ni kurmuş ve bu örgüte Arap olmayan bir Körfez ülkesi olan İran dâhil edilmemiştir.²⁹⁶ Bölgenin Arap devletlerinin bu tutumu İran'ın Ortadoğu ve diğer bölgelerdeki direniş gruplarına destek vermeye başlamasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. 1980'li yıllar boyunca İran başta Saddam rejimine muhalif gruplar olmak üzere diğer Körfez ülkelerindeki ve Lübnan, Afganistan ve Pakistan'daki yönetimlere muhalif Şii örgütlere destek vermiştir.²⁹⁷

İran-Irak Savaşı'nın 1988 yılında sona ermesi ile Humeyni'nin 1989 yılındaki ölümünden sonraki dönem İran dış politikası, ortaya çıkan yeni siyasal unsurların görüş ve tutumlarından etkilenmiştir. Muhafazakâr, ılımlı/pragmatist, reformist ve prinsipalist unsurlar arasında İran'ın bağımsızlığı, eşitliği ve uluslararası arenada daha aktif bir role sahip olması hususlarında görüş birliği olmakla birlikte; Anayasa'da belirtilen ve Humeyni döneminde formüle edilen temel dış politika ilkelerinin uygulanmasında farklı yaklaşımlar benimsenebilmiştir.²⁹⁸

²⁹⁵ Shireen T. Hunter, "Iran and the spread of revolutionary Islam", *Third World Quarterly*, Cilt 10, Sayı 2, 1988, s. 735.

²⁹⁶ Simon Henderson, "The Elephant in the Gulf: Arab States and Iran's Nuclear Program", *The Washington Institute For Near East Policy*, 21 Aralık 2005, <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-elephant-in-the-gulf-arab-states-and-irans-nuclear-program> (28.03.2012).

²⁹⁷ Rakel, s. 167.

²⁹⁸ Rakel, s. 166.

Humeyni döneminde İran'ın İslami kimliğinin dış politikadaki en açık etkisi olarak Pehlevi döneminde yakın ilişki içerisinde olunan ABD ve Batı ülkeleri ile ilişkileri pan-İslamizm lehine en aza indirgenmesinin etkileri Rafsancani ve Hatemi dönemlerinde azaltılmaya çalışılmıştır. İlimli/pragmatik muhafazakâr kanadın temsilcisi Rafsancani'nin Cumhurbaşkanlığı döneminde uyguladığı iktisadi alanda liberalleşme ve açıklık politikaları dış politikaya da yansımış, doğrudan yabancı yatırımı çekmek için ABD ve Batı ile ekonomik ilişkileri geliştirmeye çalışmış ve devrimci bir dış politika izlememiştir. Reformcu kanadın temsilcisi Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığı döneminde ise dış politikanın çok yönlü olması ve medeniyetler arasında diyalogun teşvik edilmesi gerektiği üzerine vurgu yapılmıştır. İlimli/pragmatist muhafazakâr ve reformcu unsurlar arasında, İslam Cumhuriyeti'nin bekâsının İran'ın ulusal çıkarlarının temelinde yer aldığı ve İran'ın ekonomik durumunu geliştirmenin uzun dönemde İslam Cumhuriyeti'nin bekâsı için en önemli etkenlerden biri olduğu üzerine fikir birliği olduğundan bahsetmek mümkündür.²⁹⁹

Rafsancani döneminde iktisadi temellerde Batı ile yakınlaşma çabaları, devrimci söylemin bırakılması ile Hatemi döneminde “öteki” söyleminin yumuşatılması temelinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Humeyni döneminden beri “öteki” ve “düşman” söylemlerinin odak noktası olan Batı ile ilişki içerisine girilmesine; ulusların eşitliği, barış, istikrar, adalet, bağımsızlık, karşılıklı saygı, uyuşmazlıkların barışçıl yollarla çözümü ve baskı ve sömürünün önüne geçilmesi gibi temel ilkeler çerçevesinde Hatemi döneminde sıcak bakılmıştır. Sömürü, baskı ve Batı'nın üstünlüğüne karşı çıkılmasının vurgulandığı Hatemi yönetiminde, Üçüncü Dünyacılık İslam bağlantısı ile birleşerek Müslüman ülkeler arasında birlik, dayanışma ve işbirliğinin savunulmasını beraberinde getirmiştir.³⁰⁰

Hatemi döneminde, ABD'nin Irak'ı Kuveyt'ten çıkarmak için Suudi Arabistan ve Körfez'e askeri birliklerini yerleştirmesine itiraz edilmemiştir. 11 Eylül terör saldırıları sonrasında El-Kaide'yi İslam'ı teröre başvurmada bahane olarak kullanması temelinde eleştirerek terör eylemleri kınanmış ve ABD'nin 2001 Irak'ı işgali ile 2002

²⁹⁹ Barbara Ann Rieffer-Flanagan, “Islamic Realpolitik: Two-Level Iranian Foreign Policy”, *International Journal on World Peace*, Cilt 26, Sayı 4, Aralık 2009, ss. 9-10.

³⁰⁰ Mehran, ss. 320-322.

Afganistan’a yapılan müdahalede Taliban’a karşı ABD ile işbirliği önerilmiştir. Ancak Hatemi’nin işbirliği çabalarına rağmen İran, 2002 yılında Bush tarafından Kuzey Kore ve Irak ile birlikte “Şeytan Ekseni” tanımlamasına dâhil edilmiştir.³⁰¹

İran’ın Rafsancani ve Hatemi yönetimlerinde ABD ile ilişkileri normalleştirme çabaları, Bush’un “Şeytan Ekseni” tanımlaması ile ABD’nin İran’ı açıkça düşman olarak gördüğü şeklinde yorumlanmış ve reformcu kesim üzerindeki baskıyı artırmıştır. 2005 yılında Cumhurbaşkanlığı görevine Ahmedinejad’ın seçilmesi ile bu baskı artış göstermiştir. Daha önce belirtildiği üzere adlarını İran Devrimi’nin prensiplerini benimsemelerinden ve Humeyni’nin öğretilerine mutlak bir biçimde uymayı savunmalarından alan prinsipalist hizbin temsilcisi olan Ahmedinejad döneminde ABD ile ilişkiler sekteye uğramıştır. Ahmedinejad’ın dış politika gündemi bu bağlamda devrimci ideolojiye dönüşü temsil etmektedir. Ahmedinejad’ın dış politika yönelimleri arasında ABD ve hegemonya karşıtlığı, zengin Batı’ya karşı fakir Güney’in savunulması, İsrail’e karşı Filistin’in ve Hamas’ın desteklenmesi ile Lübnan’da Hizbullah ve Irak’ta Şii grupların desteklenmesi ön plana çıkmaktadır.³⁰²

Ahmedinejad döneminde ön plana çıkan ve dış politika gündeminden düşmeyen konu İran’ın nükleer teknoloji üretme kapasitesine sahip konuma gelmesidir. ABD’nin İran’ı ekonomik ve ticari yaptırımlar yolu ile zorlaması ve rejim değişikliğini savunması, bu ülkenin tehdit ve düşman olarak algılanmasını beraberinde getirmektedir. Uranyum zenginleştirilmesini ve nükleer bir güç olmayı ulusal bir hak olarak gören Ahmedinejad, ABD’nin bu hakka karşı çıkmasını çifte standart olarak yorumlamakta ve Batı’nın İran’ı geri kalmış ve Batı’ya bağımlı konumda tutma çabası olarak görmektedir. Nükleer politikanın yanı sıra, Ahmedinejad’ın İsrail’in var oluşunu meşru bulmaması ve Yahudi soykırımını İsrail’in yaratılması için bir bahane olarak gördüğünü belirtmesi Batı ile İran arasındaki söylemsel çatışma alanlarını yansıtmaktadır. Bu bağlamda, İran ve ABD arasında müşterek bir kimliğin olmaması; yakınlaşma çabalarının önüne geçerek karşılıklı güvenlik tehditlerinin algılanması ile radikal politikaların

³⁰¹ Akbarzadeh, ss. 33-34.

³⁰² Amuzegar, ss. 37-38.

benimsenmesine yol açabilirken;³⁰³ aynı söylemler ile Ortadoğu'nun Arap dünyası ile ortak düşman –İsrail- temelinde ortak bir çıkar benimsenebilmektedir.

³⁰³ Mahdi Mohammad Nia, "Understanding Iran's Foreign Policy: An Application of Holistic Constructivism", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, Cilt 9, Sayı 1, Bahar 2010, ss. 168-173.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

PAKİSTAN'DA DİNİ KİMLİĞİN SİYASAL HAYATA ETKİLERİ

Çalışmanın bu bölümünde ikinci örnek ülke olan Pakistan'da dini kimliğin siyasal hayata etkilerinin tarihsel süreklilik ve değişimler bağlamında analizi yapılacaktır. Bu analizin yapılabilmesi için Pakistan'ın bağımsızlık süreci başta olmak üzere, modern Pakistan'ın siyasi tarihinde İslam'ın ve siyasal İslami düşüncelerin oluşumu ve bu düşüncelerin harekete ve yapılara dönüşümdeki etkilerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu bölümde, modern Pakistan siyasi tarihinde din ve siyaset arasındaki ilişki; Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunda İslami kimliğin rolü, Pakistan siyasi sisteminin doğası ve rejiminin ideolojisi, bu ideolojinin dönüşümü ve dış politikaya temel yansımaları ve tüm bu süreçlerde etkili olan aktörler üzerinden analiz edilecektir.

4.1 Pakistan İslam Cumhuriyeti Öncesi Modern Pakistan Tarihi ve Kimlik Kaynakları

Günümüz Pakistan devleti, Hindistan devleti ile birlikte 1947 yılında İngiltere'nin bir sömürgesi olmaktan çıkarak bağımsızlığını elde etmesi ile kurulmuştur. Pakistan, Hindistan, Bangladeş ve Afganistan'ın bulunduğu Güney Asya bölgesindeki dinsel oluşumlar başta Budizm ve Hinduizm olmak üzere binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. 8. ve 10.yüzyılda Arapların ve Gaznelilerin Hindistan altkıtasına yerleşmeleri ile bölge Müslüman nüfusa sahip olmuş ve bölgenin dinsel çoğulluğuna İslam eklenmiştir. 13.yüzyıldan itibaren Moğol istilalarından kaçan Müslümanların Hindistan altkıtasına yerleşmeleri ile Güney Asya'nın Müslüman nüfusu artmaya başlamıştır. Hindistan altkıtasında kurulan Delhi Sultanlığı (1206-1526) döneminde özellikle Sünni din bilginlerinin kabul görmesi ile Sünni İslam'ın bölgedeki etkisi artmıştır. Hindu geleneğinin kast sistemine karşı İslam'ın eşitlikçi karakteri başta olmak üzere çeşitli sebeplerle yerli halkın İslam'ı kabul etmeye başlaması ile İslam bölgede dinsel bir olgu haline gelmiştir.³⁰⁴ Hindistan altkıtasında Sünni İslam ile eş zamanlı

³⁰⁴ Freeland Abbott, *Islam and Pakistan*, New York: Cornell University Press, 1968, s. 40.

olarak Sufizm yayılarak bölgede monolitik ve hiyerarşik bir İslami örgütlenme ile sınırlandırılmamış merkezi olmaktan uzak bir İslam'ın var olmasına katkıda bulunmuştur.³⁰⁵

İslamiyet'in etkisini artırarak bölgenin tanımlanmasında bir unsur haline gelmesi ise 1526 yılında Babür İmparatorluğu'nun (1526-1858) kurulması ve Hindistan'ı üç yüz yıl yönetmesi ile mümkün olmuştur. Pakistan kimlik kaynaklarının oluşmasında 16.yüzyıldan beri etkili olan İslam unsuruna, İngiliz yönetiminin Doğu Hindistan Şirketi aracılığı ile Hindistan'da yayılma politikası başlatması ve 1858'de Hindistan'ın İngiltere'ye doğrudan bağlanması³⁰⁶ ile 19.yüzyıldan itibaren Batı modernitesi ve milliyetçilik unsurları eklenmiştir.

Dini kimliğin siyasal hayata etkilerinin incelendiği çalışmanın bu bölümünde, Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kuruluşunda en etkili kimlik kaynaklarından olan İslam unsuru, Batı modernitesi ve milliyetçilik birlikte ele alınarak kuruluş sürecinde etkili olan fikirler ve fikirlerin hareket ve yapılara dönüşmesi analiz edilecektir.

4.1.1 Erken Modern Dönem (1526-1858)

Delhi Sultanlığı döneminden başlayarak Babür İmparatorluğu'nun kurulması ile bölge, Müslümanların yüzlerce yıl yönetici sınıf olmalarına tanıklık etmiştir. Babür Hükümdarı Ekber Şah (1555-1605) döneminde bir yandan çoğunluğu oluşturan Hinduların yanı sıra, Müslümanlar da kendi topluluklarını kurma fırsatını bulurken; Ekber Şah'ın kendisi Hindu siyasi düşüncesinden etkilenecek Hindulara karşı ayrımcılık yapan politikaları kaldırmıştır.³⁰⁷ Hindu ve Müslümanların barış içinde bir arada yaşadığı yönetimler altında İslam yerli gelenek, uygulama ve kültürlere uyum sağlayarak yerleşmiş Hindu ve Müslümanların katkıda bulunduğu bir Güney Asya İslam'ı ortaya çıkmıştır. Hint değerleri ile İslam değerlerinin etkileşimi sayesinde,

³⁰⁵ Suroosh Irfan, "Islamic Revival: Quest for Identity and Legitimacy: Implications for Pakistan", Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 4: The Islamic State of Pakistan: Role of Religion in Politics*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications, 1995, s. 159.

³⁰⁶ İftikhar H. Malik, *The History of Pakistan*, Connecticut ve Londra: Greenwood Press, 2008, s. 27.

³⁰⁷ Rudra Sil, "India", Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach (Der.), *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 312.

Yemen ve Suudi Arabistan'dan yayılan ortodoks İslam'ın etkilerindense; Hint-İslam sentezi bölgedeki Müslümanlar arasında temel dinsel dayanağı oluşturmuştur.³⁰⁸

Babür İmparatorluğu Hindistan altkıtasında hiçbir zaman merkezi bir güç haline gelememiştir. İmparatorluğun 17.yüzyıldan itibaren gücünü kaybetmeye başlaması ile Portekiz, Hollanda, İngiltere ve Fransa'nın Hindistan'ın bir dünya pazarı haline gelmesine ilgileri artmıştır. Bölgedeki “yabancı” etkisi İngiliz hükümeti tarafından desteklenen Doğu Hindistan Şirketi'nin önemli liman şehirlerindeki iktisadi faaliyetleri sayesinde artmıştır. Şirket'in iktisadi etkisine ilk karşı çıkış Bengal Prensi tarafından gerçekleştirilmiş; ancak 1757 yılında İngilizlerin Plassey zaferi ile sonuçlanmıştır. Bu zaferi takip eden diğer askeri başarılar sonucunda 1840 yılı itibariyle Hindistan altkıtasına uzanan sömürgeci imparatorluk kurulmuştur. İlk başta ucuz hammadde elde etme ve Hindistan pazarlarını İngiliz mallarına açma amaçları ile Babür hükümdarları ile anlaşarak ticari ayrıcalıklar elde etme yolu ile dolaylı bir yönetim kurulmuştur. 1857 yılında İngiliz siyasi ve iktisadi etkisini sona erdirmeyi amaçlayan çeşitli bölgesel yöneticilerin isyanının bastırılması ile bu tarihten sonra Hindistan altkıtası doğrudan İngiliz yönetimine bağlanarak elli yıl boyunca “İngiliz Tacı'nın İncisi” olmuştur.³⁰⁹

4.1.2 Geç Modern Dönem: Sömürgecilik Döneminden Bağımsızlığa (1858-1947)

1857 isyanından sonra İngiliz egemenliğinin Müslüman yönetici sınıfın egemenliğinin yerine geçmesi, Hindistan toplumsal yapısını belirleyen dinsel topluluklar arasındaki ilişkiyi de etkilemiştir. Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetimi Babür İmparatorluğu'ndan fiilen devralması ile vergi toplama işlevi ile başlayan idare genişleyerek kanun ve düzeni sağlama, afet yardımı ve imar projelerini içeren bir yönetim halini almıştır. 1857 isyanından sonra idarenin Doğu Hindistan Şirketi'nden İngiliz yönetimine geçmesi ile İngiliz dili ve Batı tarzı eğitim yoluyla altkıtada İngiliz kültürünün etkisi artmıştır. Babür İmparatorluğu'nun sona ermesi ile kendilerini özdeşleştirdikleri yönetimi, yöneticileri, dil ve kültürü kaybettikleri düşüncesi ile

³⁰⁸ Baladas Ghoshal, “Arabization: The Changing Face of Islam in Asia”, *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, Cilt 66, Sayı 1, 2010, ss. 71-72.

³⁰⁹ Sil, ss. 313-314.

hareket eden Müslümanlar, Hindistan'ın yeni siyasi, iktisadi ve toplumsal yapısında daha önce sahip oldukları konumlarını kaybetmeye başlamış ve yeni sisteme Hindular kadar kolay uyum sağlayamamışlardır.³¹⁰

İngiliz yönetiminin idarenin işlevinin yerine getirilmesinde Batı tarzında eğitim görmüş kişilere ihtiyaç duyması Hindistan'daki dinsel gruplar arasındaki ayrımın giderek artmasına yol açan faktörlerden biri olmuştur. İngilizlerin seküler eğitim kurumlarına destek vermeye başlaması; Arapça, Farsça, mantık, felsefe, fıkıh ve hadislerin öğretildiği geleneksel Müslüman eğitim kurumu medreselerde eğitim görmekte olan Müslüman topluluklar arasında destek bulmamıştır.³¹¹ Başta Hindu seçkinleri olmak üzere Hindular arasında İngiliz yönetimi altındaki Hindistan devleti için memur yetiştirmek olan İngiliz eğitim kurumlarına katılım daha fazla gerçekleşmiştir. Böylelikle milliyetçilik, liberalizm ve sosyalizm gibi Batı fikirlerinden etkilenen ve nihai olarak İngiliz yönetimine karşı Hindistan'ın bağımsızlığını destekleyen harekete destek veren yeni bir siyasi sınıf oluşmuştur.³¹²

19.yüzyıl başlarında mevcut toplumsal ve siyasal unsurları yansıtan Hindu ve Müslüman reform hareketleri eş zamanlı olarak ortaya çıkmış ve yekpare bir entelektüel hareketin farklı kollarını temsil etmiştir.³¹³ Hindular arasındaki ilk dini hareket reform niteliğindeki Ram Mohan Roy'un (1772-1833) Brahma Samaj hareketidir. Roy, Hindistan'daki İngiliz mevcudiyetini "Tanrı'nın takdiri ile meydana gelen" (providential) bir gelişme olarak değerlendirmiş ve Batı'nın reformcu düşüncesini destekleyerek Hinduizm ile birleştirmeye çalışmıştır. Roy'un Hinduizme dinsel temellerde vurgu yaptığı hareketinin aksine, 1875 yılında Swami Dayananda Saraswati'nin kurduğu Arya Samaj hareketi temellerini Hinduizmden almakla birlikte milliyetçi bir harekettir. M.Ö. 4. ve 3.yüzyıllarda Hindistan'ın büyük bir kısmını egemenliği altına almış Hindu İmparatorluğu'nun altın çağına referansta bulunan Dayananda, Hinduizm dışı inanışları dışlayarak Hinduizmin yalnızca tinsel değil; toplumsal, kültürel ve dilsel olarak mükemmelliği yansıttığını savunmuştur. Roy'un

³¹⁰ Stephen P. Cohen, *The Idea of Pakistan*, Washington: Brookings Institution Press, 2004, ss. 21-25.

³¹¹ Abbott, ss. 114-117.

³¹² Sil, s. 316.

³¹³ Hamza Alavi, "Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology", Fred Halliday ve Hamza Alavi (Der.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Macmillan Education, 1988, s. 90.

aksine Hindistan'daki İngiliz mevcudiyetini Hindu medeniyetine ve kast sistemine tehdit olarak görmüştür.³¹⁴

Yükselen Hindu etkisine koştur olarak Müslümanlar arasındaki dinsel temelli hareketler 19.yüzyılın ikinci yarısında oluşmaya başlamıştır. Seyyid Ahmed Han'ın 1875 yılında kurduğu Aligarh Okulu Hindistan'daki Müslüman aydınların modernleşen Hindistan'a katılımını içeren düşünce tarzını simgelemesi açısından önemlidir. Ahmed Han, Müslümanların bir zamanlar ellerinde bulundurdukları siyasi egemenliği geri kazanacak konumda olmadıklarını ve Batı tarzı düşünce ve bilim anlayışına sahip olmadıkça bu konuma gelemeyeceklerini, bu sebeple İngiliz egemenliğinin kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Roy gibi Ahmed Han da modernist düşünceleri dinsel temalarla işleyerek İngiltere'ye bağlılığı vurgulamıştır. Ahmed Han, böylelikle Müslümanların yeni bir siyasi oluşum içine girmelerini desteklemeyi reddetmiştir. Müslüman eğitim anlayışının yanı sıra Batı tarzı eğitimin benimsenmesi gerektiğini savunan Ahmed Han; Batılı fikirlerin İslam'a aykırı olmadığını, tam tersine aslında İslami olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda 11.yüzyıldan önce Arapların gelenek ve tutumları ile belirlenmiş geleneksel İslam'a dönüş yerine, 19.yüzyıl Avrupa düşüncesine uyum gösterilmesini vurgulayarak reform düşüncesini dile getirmiştir. Ahmed Han, görüşlerinin kaynağı olarak Kur'an'ı göstermiş ve Müslümanların Kur'an'ı içinde bulundukları zaman ve uzam bağlamında okuyup yorumlama hakkına sahip olduklarını belirtmiştir.³¹⁵

Seyyid Ahmed Han'ın düşünceleri Muhammed İkbal'in (1873-1938) İslam siyasi felsefesinin liberal yorumuna zemin hazırlamıştır. Ancak İkbal, Ahmed Han'a nazaran Batılı fikir ve kurumlara daha eleştirel bir yaklaşımda bulunmuş, Batı medeniyetinin olumlu unsurlarını reddetmemekle birlikte, Müslümanların kendi dini ve kültürel medeniyetlerine dayalı İslami modernizmin savunucusu olmuştur. Müslümanların gerilemesini, Müslümanların İslam'ın hukuki sistemini entelektüel araştırmaya konu etmedeki başarısızlık ve isteksizliğine bağlayan İkbal, İslami hukukun

³¹⁴ Christophe Jaffrelot, *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton: Princeton University Press, 2007, ss. 7-11.

³¹⁵ Abbott, ss. 123-127.

kaynakların içtihadın temel prensip olduğunu belirterek İslam fıkının çağdaş Müslümanlarca yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³¹⁶

1858 yılından itibaren Hindistan’da mevcut olan sömürgeci yönetimde Hindistan’ın daha fazla temsil edilmesi talebi ile 1885 yılında Hindistan Ulusal Kongresi kurulmuştur. Müslüman toplulukların önde gelen liderleri Hindu toplulukların çoğunluğu oluşturduğu bir yapılanmada azınlık olarak kalmalarının çıkarlarının göz ardı edilmesini beraberinde getireceği endişesi ile azınlığın haklarını güvence altına alacak bir sistemin kurulmasını talep etmişlerdir. 1906 yılında Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere Müslüman liderler öncülüğünde Hint Müslümanları “Tüm Hindistan Müslüman Ligi” (All-India Muslim League) Partisi’ni kurmuşlardır. Diğer topluluklar ile barış içinde yaşama arzusunda olduklarını dile getiren parti kurucuları anayasacılığa ve hukukun üstünlüğüne bağlılıklarını bildirmişlerdir.³¹⁷

Hindular arasında milliyetçiliğin yayılarak Hindistan bağımsızlık hareketinin kitlesel bir boyut kazanması Mohandas Karamchand Gandhi’nin (1869-1948) siyasi ve ruhani lider konumuna yükselmesi ile gerçekleşmiştir. 1920 itibariyle, Hindistan Ulusal Kongresi’nin fiili lideri olan Gandhi; farklı din, bölge, kast ve sınıflardan tüm Hindistanlıların ortak değerlere sahip olduğunu vurgulayarak pasif direniş yolu ile birleşik bir Hindistan yaratmak amacını dile getirmiştir. Müslümanların bir kısmı birleşik bir Hindistan fikrini desteklemiş olmakla birlikte, çoğunluk Gandhi ve Hinduların baskın olduğu Hindistan Ulusal Kongresi tarafından azınlık oldukları için çıkarlarının göz ardı edileceği endişesi ile birleşik bir Hindistan fikrini desteklememiştir.³¹⁸

1929 yılından itibaren bağımsız bir Hindistan devletinin kurulmasını savunan Hindistan Ulusal Kongresi’ne karşılık, 1930 yılına gelindiğinde Müslüman topluluk arasında Müslümanlar için ayrı bir siyasi oluşum kurma söylemi gündeme gelmiştir. Böylelikle, dinsel temelli Hindu ve Müslüman milliyetçilikleri yalnızca İngiliz

³¹⁶ Riffat Hassan, “Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia”, Shireen T. Hunter ve Vartan Gregorian (Der.), *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York ve Londra: M.E. Sharpe, 2008, ss. 167-168.

³¹⁷ Lawrence Ziring, *Pakistan in the Twentieth Century: A Political History*, Oxford University Press, 1999, ss. 2-4.

³¹⁸ Sil, s. 317.

egemenliğine karşı değil; birbirlerine karşı mücadele içinde gelişmeye başlamıştır. Müslümanların ve Hinduların farklı dinlere sahip olmaları ile farklı kimlik ve yaşantılara sahip olmalarının, iktidarın paylaşıldığı birleşik bir Hindistan yönetiminde yaşamalarına engel olduğunu savunarak bu tasarıya karşı çıkan en önemli isimlerden biri Muhammed İkbal olmuştur. İkbal, 1930 yılında Müslüman Ligi'nde Hindistan ve İslam'ın çıkarlarını en iyi temsil edeceğini düşündüğü Müslümanlar için ayrı bir devletin kurulmasını talep etmiştir. Müslümanlar arasında birliğin güvence altına alınması için kuzeybatı Hindistan'da ayrı bir Müslüman devletinin kurulmasının İslam'a Arap emperyalizmi damgasından kurtulma şansı vereceğini ileri süren İkbal, kurulacak devletin ayrıca Hindistan'ın demokratik bir devlet olması durumunda Müslümanların her zaman azınlık konumunda olmalarının önüne geçeceğini savunmuştur.³¹⁹

Kendine özgü bir Müslüman Hint kimliğinden bahseden en önemli isimlerden bir diğeri Muhammed Ali Cinnah (1876-1948) olmuştur. 1905 yılında seküler Hindistan Ulusal Kongresi'ne katılan ve Pakistan fikrinin Pakistan devleti ile birleştirilmesinde kayda değer katkıları olan Cinnah, 1934 yılında Müslüman Ligi'nin önderi olarak hem İngilizlerin hem de Kongre'nin Pakistan devletinin kurulması talebini kabul etmelerini istemiştir. Hinduların ve Müslümanların iki farklı dini felsefe, toplumsal gelenek, literatür ve medeniyete sahip olduğunu ve tarihsel kaynaklarının farklı olmasının birbiriyle çatışan fikir ve anlayışlara sebep olduğunu ileri sürmüştür. Cinnah, Hindu ve Müslümanların farklı iki millet olduklarını ve her bir milletin kendi ayrı devletlerinin kurulmasını savunduğu “iki millet teorisi”ni siyasi bir harekete dönüştürmekte başarılı olmuştur.³²⁰ Müslüman Ligi, Dawn gibi gazete, dergi ve Aligarh okulunun dersleri ve kitapları aracılığı ile “iki millet teorisi” ve Pakistan fikri popüler hale gelmiştir.³²¹

Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal'in İslami modernizmi ve Muhammed Ali Cinnah'ın seküler milliyetçiliğine karşı, Mevlana Mevdudi (1903-1979) 1941 yılında İslami fundamentalist bir hareket olan Cemaat-i İslami'yi (Cİ) kurmuş ve bu oluşum Müslüman Ligi'ne rakip konumuna gelmiştir. Mevdudi Müslüman

³¹⁹ Abbott, ss. 163-165.

³²⁰ Cohen, s. 28.

³²¹ S.S. Bindra, *Politics of Islamization: With Special Reference to Pakistan*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications, 1990, s. 75.

milliyetçiliğine ve Pakistan hareketine, İslam'ın evrensel bir din olduğu ve ulusal sınırları tanımayacağı temellerinde karşı çıkmıştır. Ancak, altkıtanın bir şekilde bölünecek olmasının kaçınılmaz hale gelmesi ile tutum değiştirerek Pakistan'ın kurulmasının tek amacının İslami bir devlet kurmak olduğunu savunmuştur. Siyasetin İslam'ın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan Mevdudi, İslami sembol ve terimleri yeniden yorumlayarak bu terimlere yeni anlamlar kazandırmış ve İslam'ın siyasal okuması ile İslam ideolojiye dönüştürülmüştür. Mevdudi'nin düşünceleri İslam geleneğinden ayrılarak İslam'ın yeni bir köktenci yorumunu sunmuş ve söylemleri esas olarak Batı “diğer”i üzerinden inşa edilmiştir. Kapitalizme; sekülerlik ve emperyalizm ile olan ilişkisi sebebiyle, sosyalizme ise ateizm ile olan bağlantısı sebebiyle karşı çıkmıştır. Şeriata dayalı bir İslami devlet kurulması gündemine sahip Cİ liderliğinde Mevdudi, İslam'ın doğru anlayışının kendi anlayışları olduğunu ve bu amacı gerçekleştirme sorumluluğunun bu harekette olduğunu ileri sürmüştür.³²²

Cinnah'ın liderliğindeki Pakistan hareketi seküler ideolojiye dayandırılmakla birlikte, hareketin ortaya çıkış ve gelişim aşamalarında İslam'a başvurulmuş ve Hinduizme karşı İslam'a yapılan referans ile kitlesel bir harekete dönüşmüştür. Böylelikle, Pakistan hareketi ile milliyetçilik İslam'a dayalı bir olgu halini alarak inancın siyasileşmesini beraberinde getirmiştir.

4.2 Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin Kuruluşunda ve Ulusal Birliğin Sağlanmasında İslam'ın Rolü

1947 yılında Hindistan'dan ayrılarak bağımsızlığına kavuşan Pakistan devletinin bağımsızlık sürecinde “İslami ideoloji” adı altındaki teokratik fikirlere karşı çıkarak kurulacak devletin seküler yapıda bir devlet olacağı düşüncesine bağlı kalan Cinnah³²³, bağımsızlık ile birlikte devletin ve Anayasa'nın hangi temellerde yapılandırılacağı sorusu ile karşı karşıya kalmıştır. Cinnah, Pakistan ve Anayasası'nın İslam'ın temel prensiplerini içinde barındıran demokratik bir yapıda olacağını belirtmiştir. İslam'ın demokrasiyi, eşitliği ve adaleti öğrettiğini dile getiren Cinnah, Pakistan'ın sosyal adalet

³²² Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, California: University of California Press, 1994, ss. 6-8.

³²³ Alavi, s. 104.

ve İslami sosyalizm temellerinde yapılandırılacağını ve din adamları tarafından yönetilecek teokratik bir devlet olmayacağını ısrarla vurgulamıştır.³²⁴

Bağımsızlık sürecinin siyasi stratejisinde İslam bir inanç sistemi olarak rol oynamamıştır. Pakistan Hareketi'nin önde gelen liderleri tarafından “İslami devlet”, “İslami hükümet”, “İslami anayasa” ve “İslami ideoloji” sloganları grup kimliğini geliştirerek kitlelerin desteğini sağlamak için kullanılmış ancak kurulacak Pakistan devletinin dini, siyasi ve sosyokültürel yapılanmasının nasıl olacağı açıkça belirtilmemiştir.³²⁵ Bağımsızlık hareketi süresince “İslami ideolojinin” somutlaştırılmaması, Pakistan devleti kurulması için Pakistan fikrinde yer alan İslam'ın öğreti ve gelenekleri ile kurulacak devletin nasıl olacağı konusunda bir fikir birliğinin yoksunluğunu beraberinde getirmiştir. Ancak, Başbakan Liyakat Ali Han'ın 1949 yılında anayasa yapmak amacı ile bir araya gelen Kurucu Meclis'te belirttiği üzere “Pakistan'ın, Hindistan altkıtasının Müslümanları yaşamlarını İslam'ın öğreti ve geleneklerine göre kurmak istedikleri için kurulduğu” Müslümanlar arasındaki yaygın kanıyı ifade etmektedir.³²⁶

Cinnah'ın önerdiği model, geleneksel ulema ve Mevdudi gibi fundamentalist liderler tarafından destek görmemiştir. Kurucu Meclis içinde ve dışında etkili olan Cemaat-i Ulema-yı İslam (CUI) partisi başkanı Mevlana Şebir Ahmed Osmani ve Mevlana Ekrem Han gibi dini çevrelerde etkili isimler Pakistan'ın kuruluşunda ulemanın etkili bir rol oynadığını ve Pakistan'ın İslami bir devlet yaratmak amacı ile kurulduğunu dile getirmişlerdir. Afganistan, Irak, İran ve Suudi Arabistan örnekleri üzerinden İslami prensiplere dayalı bir Anayasa yapılması gerektiği ve ulemanın ve önde gelen düşünürlerin Anayasa yapımında söz sahibi olmaları gerektiği belirtilmiştir. 1949 yılında Cinnah'ın ölümü ile İslam'ın yorumuna dair var olan anlaşmazlık daha belirgin bir hal almıştır. Ulemanın kendisi de Şeriata dayalı uygulama ve kurumlara sahip bir anayasa oluşturulmasını istemiş ve İslami hukuku yorumlayacak uzmanların gerekliliği hususunda ısrar etmiştir.³²⁷

³²⁴ Bindra, ss. 78-79.

³²⁵ Nasir Islam, “Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 13, Sayı 1, Şubat 1981, ss. 56-57.

³²⁶ Abbott, s. 183.

³²⁷ Bindra, ss. 80-81.

1949 yılında Başbakan Liyakat Ali Han tarafından Kurucu Meclis'e sunulan ve 1956 ve 1962 Anayasaları, 1972 Geçici Anayasası ve 1973 Anayasası olmak üzere Pakistan'da uygulamaya konulan tüm anayasalarda Önsöz olarak yer alan Anayasa Önergesi (The Objective Resolution) Pakistan'ın gelecekteki siyasi yapılanmasının İslami prensip ve değerler temelinde oluşması fikrini desteklemiştir. Önergede/Önsözde dini kimliğin temel yansımalarına bakıldığında, ilk olarak egemenliğin Allah'a ait olduğu ve Pakistan halkı tarafından kullanılacak yetkilerin Allah'ın buyurduğu sınırlar içerisinde kullanılacağı ifade edildiği görülmektedir. Halkın iradesi ile kurulacak düzenin İslam tarafından açıkça belirtildiği üzere demokrasi, özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve sosyal adalet ilkeleri çerçevesinde oluşturulacağı bildirilmektedir. Önsözde Müslümanların bireysel ve kolektif alanlardaki yaşayış düzenlerinin Kur'an ve Sünnet'te belirtilen öğreti ve gereklilikler ile uygun bir biçimde gerçekleştirilmesinin sağlanması hususu yer almaktadır. Pakistan'ın kurucusu Cinnah'ın beyanına sadık kalındığı ve Pakistan'ın sosyal adaletin İslami ilkelerine bağlı demokratik bir devlet olacağı³²⁸ diğer bir önemli husus olarak dikkati çekmektedir.

Önerge'yi Kurucu Meclis'e sunan Liyakat Ali Han'ın 1949 yılında belirttiği gibi Pakistan'ın Müslümanların İslam'ın öğretilerini takip edebilecekleri bir düzen kurma arzusu temelinde kurulduğu görüşü Anayasa'ya yansımıştır. Ancak, önergede egemenliğin halka devredildiği ve devletin yetkilerini halkın seçeceği kişiler yolu ile kullanacağını belirtilmesi, Pakistan'ın teokratik bir devlet olacağı izlenimlerinin önüne geçmiştir.³²⁹ Liyakat Ali Han'ın ardılı Başbakan Muhammed Ali de 1953 yılında İslam'da ruhban sınıfının olmadığını, bu sebeple ruhban sınıfının yönetimini gerektirecek teokratik bir Anayasa'nın Pakistan'da olamayacağını belirtmiştir.³³⁰

Pakistan'ın kuruluş aşamasında Müslüman Ligi'nin önderleri, Hindistan altkıtasında yaşayan Müslümanların Hindulardan farklı olduğu varsayımından hareket etmişler ancak Müslümanların kendi aralarındaki farklılıkları göz ardı etmişlerdir. Bağımsızlık hareketi Müslümanların birliğini, Hindu çoğunluğunun karşısında azınlık

³²⁸ National Assembly of Pakistan, *The Constitution of The Islamic Republic of Islam*, <http://www.mofa.gov.pk/Publications/constitution.pdf> (02.04.2012).

³²⁹ Bindra, ss. 82-83.

³³⁰ Ardath W. Burks, "Constitution-Making in Pakistan", *Political Science Quarterly*, Cilt 69, Sayı 4, Aralık 1954, s. 551.

konumunda olma korkusuna dayanmış ve Müslümanların kendi içlerindeki etnik, dilsel, kültürel, bölgesel ve iktisadi farklılıkları göz önünde bulundurulmamıştır. Müslüman kimliğinin diğer kimliklerin önüne geçeceği varsayılmıştır.³³¹

Hindistan ile Pakistan'ın iki ayrı devlet olarak ortaya çıktığı tarihsel ve sosyopolitik ortamda, Pakistan'ı Hindistan'dan ayırt edici temel özellik olarak başvurulmuş İslam dinine, etnik farklılıkları birleştirici temel unsur olarak başvurulmaya başlanmıştır. Pakistan'ın kuruluşundan sonra etnik kimlikler ön plana çıkmaya başlamış ve bu durum ulusal birliğin sürdürülmesi lehine, bölgesel ve etnik kimliklere karşı İslami ideoloji retoriğe başvurulmasına yol açmıştır. Kuruluşundan 1971 yılına kadar Batı Pakistan (günümüz Pakistan devleti) ve Doğu Pakistan (günümüz Bangladeş devleti) bölgelerinden oluşan ülkede Pencaplıların baskın ve yönetici etnik grup olarak ortaya çıkması, yönetimde kısıtlı haklara sahip diğer etnik grupların kendilerini yeniden tanımlamalarına sebep olmuştur. Batı Pakistan'da Pencaplıların dışında Sindliler, Beluçlar ve Peştunların oluşturduğu büyük etnik gruplara sahip Pakistan söz konusu etnik grupların ayrılıkçı talep ve faaliyetlerine sahne olmuştur.³³²

Pakistan'daki etnik grupların faaliyetlerinin Doğu Pakistan'daki Bengallilerin hareketi başta olmak üzere, militan bir karakteristiğe bürünmesi İslam'ın ulusal birliği sağlayan unsur olarak vurgulanmasını beraberinde getirmiştir. 1952 yılına gelindiğinde artan etnik milliyetçiliklere karşı, tüm Pakistanlıların İslam kardeşi oldukları önemle belirtilmeye başlanmıştır. 1947-1958 yılları arasında ulusal düzeyde seçimlerin gerçekleşmediği göz önünde bulundurulduğunda; 1954 yılındaki Doğu Pakistan eyalet seçimleri çok etnikli devletteki çoğul kimlikleri göstermesi açısından önemlidir. Bu seçimlerde, yönetimde bulunan Müslüman Ligi Partisi'nin 309 sandalyeden sadece 10'unu kazanması ve Bengal milliyetçiliğini ön plana çıkaran muhalefet partisi Birleşik Cephe'nin seçimlerde galip gelmesi, Pakistan'da dini kimliğin her zaman etnik kimliğin önüne geçeceği varsayımının aksini gösterir niteliktedir.³³³

³³¹ İslam, ss. 56-57.

³³² Graham E. Fuller, *Islamic Fundamentalism in Pakistan: Its Character and Prospects*, Santa Monica: RAND, 1991(b), s. 1.

³³³ İslam, s. 58.

İslam'ın birleştirici unsur olarak vurgulanması anayasa yazımının çeşitli aşamalarına yansımış ve Anayasa Önergesinin İslami karakteri ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda, en belirgin unsurlardan biri yasaların Kur'an ve Sünnet'e aykırı olup olmadığını inceleyecek bir ulema kurulunun oluşturulması hükmü olmuştur. Ancak, bu hüküm danışma işlevi gören ve mollalara yönetimde gerçek bir güç vermeyen Talimat-i İslamia Kurulu'nun oluşturulmasından öteye gitmemiştir. Bir diğer belirgin unsur ise Pakistan'ın ilk Anayasası olan 1956 Anayasasında devletin isminin Pakistan İslam Cumhuriyeti olarak değiştirilmesi ve Cumhurbaşkanı'nın Müslüman olması zorunluluğuna dair bir hükmün getirilmesi olmuştur. Böylelikle, ülkenin en büyük etnik grubunu oluşturan yönetici grup Pencaplılar, ulusal bütünlüğü muhafaza etmek için ayrılıkçı bölgesel hareketlere hoşgörü göstermeyecek olmalarını İslam retoriği ile ifade etmişlerdir.³³⁴

Kuruluşundan bu yana etnik çeşitliliğin yanı sıra Pakistan'da İslam'ın rolünün ve İslami ideoloji ile devlet arasındaki ilişkinin seyrini belirleyen bir diğer faktör, iktidar seçkinleri olarak ordu ve din odaklı partilerin siyasi süreçte ve ordu ile ilişkilerinde temel bulmaktadır. 1958 yılında ordu desteği ile göreve gelen General Eyüp Han 1969 yılına kadar Cumhurbaşkanlığı görevini yürütmüştür. Eyüp Han devlette bir laikleşme sürecini de başlatmıştır. Siyasi karışıklık sebebiyle feshedilen 1956 Anayasası'nın yerine 1962 yılında yeni bir Anayasa yapımında etkili olan Eyüp Han döneminde, Anayasa'dan devletin resmi adından "İslam" sözcüğü kaldırılmış ve siyasi partilerin programlarında "İslami düzen" oluşturulmasından bahsetmeleri yasaklanmıştır. Bu dönemde İslam söylemi daha çok Doğu Pakistan'daki yükselen etnik milliyetçiliğe karşı kullanılmıştır.³³⁵ Yahya Han'ın 1969-1971 yılları arasındaki askeri yönetimi süresince ise ordunun İslami temelli partiler ile yakınlaşma süreci başlamıştır. Bu süreç ideolojik temellerden ziyade; başta Cemaat-i İslami olmak üzere, hem İslami partilerin hem de Yahya Han'ın sol eğilimli ve etnik milliyetçi görüşlere karşı olmaları ortak noktasına dayanmıştır.³³⁶

³³⁴ Alavi, ss. 105-107.

³³⁵ Selçuk Çolakoglu, "Dış Politika Yapım Sürecinde Din Faktörünün Etkisi: Pakistan Örneği", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 36, Mart 2007, s. 64.

³³⁶ Kunal Mukherjee, "Islamic Revivalism and Politics in Contemporary Pakistan", *Journal of Developing Societies*, Cilt 26, Sayı 3, 2010, s. 340.

4.3 Pakistan’da Devletin ve Toplumun İslamlaşma Süreci

Pakistan’da İslamlaşma süreci çeşitli aşamalarda gerçekleşmiş ve bu aşamalarda çok sayıda faktör etkili olmuştur. Bu sürecin başlangıcı monolitik bir İslami temelli ideolojiye dayalı olarak ortaya çıkmamıştır. İslamlaşma süreci sistematik bir İslami ideolojiye ve kimliğe dayandırılmayarak, iktidar seçkinlerinin uygulamalarına ve bu uygulamalara karşı oluşan İslami temelli muhalefet ve bu muhalefette yer alan aktörlerin bu süreci etkileme oranlarına göre gerçekleşmiş ya da sınırlandırılmıştır. İslamlaşma sürecini bu bağlamda, iktidar seçkinlerinin yönetimlerine ve bu yönetimlere karşı oluşan muhalefetin etkilerine göre dönemselleştirmek mümkündür.

4.3.1 Zülfikar Ali Butto Yönetimi ve İslamlaşma Sürecinin Başlangıcı

1970’li yılların ortasına kadar geleneksel ve dini unsurların seküler politikaların etkisi altında kaldığı Pakistan siyasi hayatı; ülkenin ilk ulusal seçimleri olan 1970 seçimlerinde belirgin hale gelmiştir. Seçim kampanyalarında birliğin temeli olarak İslam’ı gösteren ve “İslami ideoloji” temelinde programlara sahip sağ eğilimli partiler başarılı olamamıştır. İslam odaklı partilerin aksine, Doğu Pakistan’da bölgesel otonomi çağrısında bulunan Avami Birliği, Batı Pakistan’da ise “yiyecek, giyecek, barınak” sloganı ile sosyalizm vurgusuna sahip Pakistan Halk Partisi (PHP) seçimleri kazanmıştır. PHP kurucusu ve lideri Zülfikar Ali Butto 1971-1973 yılları arasında Cumhurbaşkanlığı, 1973-1977 yılları arasında ise Başbakanlık görevini yürütmüştür. Kayda değer ölçüde seküler ve sosyalist söylemlere sahip Butto’nun yönetiminde “İslami sosyalizm” adı altında sosyalist ekonomi ile İslami dini birleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak Butto döneminde İslam’ın ortodoks teolojik ve hukuki yorumuna karşı, pragmatik ve popüler bir İslam yorumu kullanılmıştır.³³⁷

1971 yılında Pakistan iç savaşa sahne olmuş ve Doğu Pakistan Bangladeş adı altında bağımsızlığını ilan etmiştir. Bangladeş’in bağımsızlığı, ortak Müslüman kimliği üzerine birleşik bir Pakistan ulusu oluşturma çabalarının başarısızlık ile sonuçlanmasının bir örneği olarak görülmüştür. Bu başarısızlığa ek olarak, Butto ve iktidardaki diğer seçkinler tarafından başvurulmuş İslam’ın toplumsal ve siyasi

³³⁷ İslam, ss. 58-59.

çıkarımlarının farklı olması başta ulema olmak üzere dini eğilimli partilerin rejime muhalefetine getirmiştir. Bu muhalefete ulemanın dışında, Butto'nun çeşitli endüstri ve bankaları millileştirme politikalarından olumsuz etkilenen toprak sahipleri ve iş çevrelerinin katılımıyla İslami temelli muhalefet kanadı güçlenmiştir. 1970'li yılların ortalarında ekonomik durumun kötüleşmesi ile birleşen bu muhalefetin varlığı, Butto'nun halk desteğine sahip olmak ve yönetimini meşrulaştırmak için İslam'a başvurmasına yol açmıştır. Sosyalizm politikalarının İslam ile uyumlu olduğunu belirten Butto, İslam'ın eşitlikçi bir soyo-ekonomik sistem taraftarı olduğunu ileri sürmüştür.³³⁸

Butto'nun muhalefete karşı yönetimini meşrulaştırma aracı olarak İslam'a başvurması, Anayasa'ya da yansımıştır. Pakistan'ın günümüz siyasi yapısını belirleyen ve Butto döneminde oluşturulmuş 1973 Anayasası bu bağlamdan değerlendirildiğinde, 1962 yılında kaldırılan devletin resmi adının "İslam" Cumhuriyeti olması hükmünün 1973 Anayasası ile 1.maddede tekrar yürürlüğe girdiği görülmektedir. Anayasa'nın 2.maddesi ile İslam ilk kez devlet dini olarak kabul edilmiştir. Ayrıca devletin Cumhurbaşkanı ve Başbakanı olabilmek Müslüman olma koşuluna bağlanmıştır. 227.madde ile İslam'ın emirlerine aykırı tüm mevcut yasaların, Kur'an ve Sünnet'te belirlenmiş İslam'ın emirleri ile uyumlu hale getirilmesi öngörülmüş ve takip eden madde ile yasama organına belirli bir yasanın İslam'a aykırı olup olmadığı hakkında tavsiyelerde bulunacak İslami İdeoloji Konseyi'nin kurulması düzenlenmiştir.³³⁹

1973 Anayasası'nın çeşitli İslami hükümleri doğrudan bireysel yaşamı etkileyen yenilikler getirmiştir. Örneğin, Anayasa'nın 31.maddesi devleti, Pakistan'da yaşayan Müslümanların yaşamlarını İslam'ın prensiplerine göre sürdürmelerini sağlama yükümlülüğü altına sokmaktadır. Müslümanların Kur'an'ı öğrenmelerinin zorunlu kılınması, Müslüman öğrencilerin onuncu sınıfa kadar dini eğitim almalarının ve Müslüman olmayan nüfusun Pakistan tarihi ve kültürü derslerini almalarının zorunlu kılınması ile radyo ve televizyonların belirli bir yayın süresini Kur'an okunmasına ayırmalarının zorunlu kılınması bu bağlamdan değerlendirildiğinde, devletin Anayasa ile üstlendiği yükümlülüğü yerine getirmesine yönelik uygulamalar olarak karşımıza

³³⁸ Fuller, 1991b, s. 5.

³³⁹ Ziring, ss. 394-395.

çıkılmaktadır. Butto'nun Pakistan'ı "İslam'ın güçlü kalesi" yapma amacıyla uygulamaya koyduğu politikalar arasında 1952 yılında dini temelli partilerin öncülüğünde gelişen ve şiddet içerikli bir harekete dönüşen, Ahmedi mezhebinin İslam dışı ilan edilmesi taleplerinin yerine getirilmesi dikkat çekicidir. Böylelikle Ahmedilerin iktidara gelmelerinin yasal olarak engellenmesinin dayanağı olan 1974 yılındaki bir anayasa değişikliği ile Ahmedi mezhebi İslam dışı ilan edilerek Ahmediler Müslüman olmayan azınlıktan sayılmıştır.³⁴⁰

Butto döneminde İslami ideoloji adına yapılan değişiklikler İslami muhalefetin başını çeken Cİ ve diğer dini eğilimli partiler için ikna edici olmamıştır. Pakistan'da dini çevrelerin Butto'ya karşı muhalefetini birleştirmede başarılı ve etkili olan Cİ unsuru bu dönemde İslamlaşma sürecindeki bir diğer önemli aktör olmuştur. Mevdudi'nin önderliğindeki Cİ öğrenciler, üniversite çevreleri, medya, ordu ve alt orta sınıf arasında toplumsal tabanını genişletme fırsatı bulmuştur. Partinin öğrenci, işçi ve kadınları temsil eden kanatları ile rejim karşıtı muhalefeti birleştirebilen Cİ, silahlı mücadeleye de başvurarak Butto rejiminin düşüşünde etkili olmuştur.³⁴¹ Cİ aynı zamanda Butto yönetimine karşı 1977 seçimleri öncesinde dokuz partinin birleşmesi ile kurulan Pakistan Milli İttifakı'nda (PMİ) diğer dini partilerin yanında yer almış ve Nizam-i Mustafa -Peygamber düzeni- ya da Nizam-i İslam –İslami düzen- sloganının benimsenmesinde etkili olmuştur.³⁴²

1977 yılında Butto karşıtı hareketin yayılması sonucunda, Butto yönetiminde dini unsurlara ağırlık vermeye devam etmiştir. Parti programından sosyalizm sözcüğü çıkarılarak bu sözcük, Muhammed'in sosyal adaleti olarak çevrilebilecek *Musawat-i Mohammedi* ile karşılanmıştır. Resmi tatilin Pazar gününden Cuma gününe alınması, alkol tüketiminin, kumar oynanmasının ve gece kulüplerinin yasaklanması gibi "İslami" reformların yapıldığını açıklayan hükümet, 1977 seçimleri öncesinde Şeriat'ın altı ay içerisinde yürürlüğe gireceğini duyurmuştur. Ancak Butto'nun İslamist politikaları

³⁴⁰ Surendra Chopra, "Islamic Fundamentalism and Pakistan's Foreign Policy", Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 4: The Islamic State of Pakistan: Role of Religion in Politics*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications, 1995, ss. 246-247.

³⁴¹ Fuller, 1991b, s. 6.

³⁴² Mohammad A. Qadeer, *Pakistan: Social and cultural transformations in a Muslim nation*, Londra ve New York: Routledge, 2006, s. 165.

muhalafet ile uzlaşıya varılmasını sağlamamış ve Butto Ziya ül Hak tarafından gerçekleştirilen bir darbe ile görevden alınmıştır.³⁴³

4.3.2 Muhammed Ziya ül Halk Önderliğinde İslamlaşma Süreci

Kuruluşundan 1970’li yılların ortalarına kadar baskın ideoloji konumunda yer almayan İslami ideolojinin siyasal hayattaki yeri ve rolü, 1977 yılında darbe ile başa gelen General Ziya ül Hak’ın yönetimi ile bir önceki dönemin İslamlaşma sürecinden farklılaşmaya başlamıştır. Ziya ül Hak, seçilmiş bir yönetimi devirerek başa gelmesini İslami temellerde meşrulaştırmaya çalışmış ve bu amaç doğrultusunda İslami ideolojiye başvurarak çeşitli politikalar uygulamıştır. Pakistan’ın İslamlaşma sürecinde Ziya ül Hak’ın aktör olarak bireysel rolü, tüm muhalafete karşı 1977 seçimlerinde Butto’nun PHP’nin %77,5 oy oranına karşılık, İslami temelli partilerin yer aldığı muhalafet PMİ’nin %18 oy³⁴⁴ almış olması göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılmaktadır.

1977-1988 yılları arasında Devlet Başkanı olarak ülkeyi yöneten Ziya ül Hak, rejiminin ilk yıllarından itibaren yaşamın her alanını İslam’ın ahlaki değerleri ile uyumlaştırmaya çalışmıştır. Ziya ül Hak’ın kişisel dini görüş ve inançlarının yanısıra, İslami ideolojiye başvurusunun ilk sebebi seçilmiş bir yönetimi devirerek başa gelen orduya ve yönetimine meşrulaştırmak kazandırma amacıyla yatmaktadır. İslami bir yapılanmanın oluşturulması aynı zamanda 1971 yılında Doğu Pakistan’ın kaybedilmesine karşı verilen geç kalınmış bir cevap niteliğinde değerlendirilmiştir. Dinin ulus-devletin sürdürülebilmesi için tek başına yeterli bir sebep olmadığını göstermesinin yanı sıra, iki millet teorisinin temel varsayımının aksini ispat eden bu kayıp Ziya ül Hak tarafından ordunun ya da İslam’ın başarısızlığı olarak görülmemiştir. Kendisinden önce iktidara gelen seçkinlerin İslami gereklilikleri uygulamamaları sebebiyle Doğu Pakistan’ın kaybedildiğini öne süren Ziya ül Hak, bu temellerde Pakistan’ın kuruluş amacında yatan ve politikalarına tarihsel meşruiyet kazandıran bir İslami yönetim kurmaya yönelik uygulamalarda bulunmuştur.³⁴⁵

³⁴³ Chopra, ss. 248-249.

³⁴⁴ Nasr, 1994, ss. 183-185.

³⁴⁵ Omar Noman, “Pakistan and General Zia: Era and Legacy”, *Third World Quarterly*, Cilt 11, Sayı 1, 1989, ss. 51-52.

Ziya  l Hak'ın 1977 yılında gerçekleştirdiği darbe, PMİ'nin önderliğindeki Nizam-i İslam hareketinin talepleri doğrultusunda meşrulaştırmaya çalışılmış ve 1978 yılına gelindiğinde, İslami düzeni oluşturmak için uygulamalara başlanmıştır. Bu dönemde, sıklıkla seçimlerin gerçekleştirileceği sözü verilmiş ancak seçimler sürekli ertelenmiştir. Seçimlerin gerçekleştirilmesi sözünün yerine getirilmemesine, "İslami bir yönetim sisteminin kurulmasının" amaç edinilmesinin ve Pakistan'daki siyasi sistemin bu amaca henüz hazır olmadığının söylenmesi ile işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Ziya  l Hak döneminde ayrıca toplumun dini dönüşümünün, ordunun aracılığıyla gerçekleştirilmesi ile ordunun iktidarının pekiştirilmesi amaçlanmıştır. Ülkede demokrasinin tesis edileceğinden sıklıkla söz etmiş olmakla birlikte seçimlerin gerçekleştirilmesinin sürekli ertelenmesi ulema, İslami köktendinciler ve dini temelli siyasi partiler tarafından ilk başta hoş karşılanmıştır. Bu durumda, Ziya  l Hak yönetiminde Pakistan'ın Hz.Muhammed ve Kur'an'ın öğretilerine dayalı, gerçek bir Müslüman devleti olacağına inanılması etkili olmuştur. Dini çevrelerin bu inanişı, Ziya  l Hak'ın dini inançları ile bilinen bir asker olmasına dayanmaktadır. Kendisini "İslam'ın askeri" olarak tanımlayan Ziya  l Hak, 1976 yılında Hacca gitmiş, aynı yıl Genelkurmay Başkanı olmuş ve askeri birliklere yeni bir slogan vermiştir: İman, Takva ve Cihad.³⁴⁶

Ziya  l Hak, İslamlaşma programını Pakistan'ın İslam temelinde ortaya çıkmış ideolojik bir devlet olmasına ve Pakistan'ın seküler bir devlete dönüştürülmesinin Pakistan'ın dağılmasını beraberinde getireceği iddiasına dayandırmıştır. Ulusun birlik ve bütünlüğünün sağlanması için İslam'ı  are olarak gören Ziya  l Hak, Pakistan'ın İslam adına yaratıldığını, İslam'a bağlı kaldığı müddetçe ayakta kalacağını ve bu amacın sağlanması için İslami bir sistemin kurulması gerektiğini savunmuştur.³⁴⁷ Butto yönetimine darbe ile son verilmesini yine İslami temellerde meşrulaştırmaya  alışan Ziya  l Hak, darbeyi Butto'nun İslam'a aykırı davranışlarına dayandırmıştır. Ülkenin sosyo-ekonomik ve siyasi yapısının İslam'ın ilkeleri ile uyumlu hale getirileceği taahhüdünde bulunmuş ve bu amaç doğrultusunda çeşitli uygulamalara başvurmuştur. Bu bağlamda ilk olarak, İslami İdeoloji Konseyi'nin yetkileri genişletilmiş ve İslami

³⁴⁶ Bindra, ss. 198-199.

³⁴⁷ Chopra, ss. 249-250.

düzenin ve yönetimin nasıl oluşturulacağına dair önerilerde bulunan baş danışma konseyi konumuna gelmesi düzenlenmiştir. İslami İdeoloji Konseyi'ne ek olarak, mevcut hukuk kurallarının İslam'a aykırı olup olmadığına karar verecek Şeriat Mahkemeleri'nin kurulması kararlaştırılmıştır. Ziya ül Hak'ın ilk yasal düzenlemeleri özellikle İslami vergiler olan zekât, öşür ve faizsiz bankacılık uygulaması ile ekonomi ve İslami ceza hukuku alanlarına yansımıştır. Ziya ül Hak'ın askeri yönetiminin siyasi alana ilk yansımaları ise PMİ ile bir ittifak kurulması ile gerçekleşmiştir. Cemaat-i Ulema-yı Pakistan (CUP) bu ittifak içinde yer almayı reddetmiş, Cİ ve CUI ise Nizam-ı İslam'ı kendisine amaç edinmiş bir hükümete önerilerde bulunma ve yardımcı olma konumuna gelebilmeyi fırsat olarak görmüşlerdir. Bu ittifak sınıcunda İslam'a ve Nizam-ı İslam'a bağlılıkları ile ön plana çıkan kişiler kabinede çeşitli görevlere getirilmiştir.³⁴⁸

Ziya ül Hak İslamlaşma sürecinin entelektüel dayanağını Cİ ve Mevdudi'nin görüşleri ile benzer görüşler dile getirerek oluşturmuştur. Bu durumun ilk ve doğal sonucu İslami ideoloji ile ordu arasındaki ittifak ilişkisinin doğması ve Pakistan'ın İslamlaşma sürecinde bu iki unsurun etkisi olmuştur.³⁴⁹ Ziya ül Hak'ın İslamlaşma programını hazırlamasında rol oynayan Cİ liderleri, İslami değişikliklerin gerçekleşecek olmasını Pakistan'da İslami düzenin yerleşmesi için verdikleri uzun süreli mücadelenin sonucu olarak görmüşlerdir. Ancak, prensipte Ziya ül Hak ile Cİ arasında var olan fikir birliği, İslamlaşmanın uygulama alanına yansımamıştır. Tek bir İslami temelli partinin desteğini almanın meşruiyeti için yeterli olmadığını düşünen Ziya ül Hak; Vahabi düşüncesine yakın CUI ve Sünni gelenekleri ön planda tutan CUP gibi partilerin desteğini aramış; ulema, Sünni liderler ve İslami örgütler ile bağlarını derinleştirmeye çalışmıştır. Ancak İslami temelli partilerin İslami kimlikleri yanı sıra mezhepsel farklılıklarını ön plana çıkararak mezhepsel kimliklerini vurguluyor olmaları hususu göz

³⁴⁸ John L. Esposito, "Islam: Ideology and Politics in Pakistan", Ali Banuazizi ve Myron Weiner (Der.), *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse University Press, 1986, ss. 343-344.

³⁴⁹ Vali Nasr, "Military Rule, Islamism and Democracy in Pakistan", *Middle East Journal*, Cilt 58, Sayı 2, Bahar 2004, s. 196.

ardı edilmiştir. Ziya ül Hak'ın bu politikası, Cİ tarafından İslamlaşma amacıyla samimi olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.³⁵⁰

Ziya ül Hak'ın seçimlerin gerçekleştirileceği sözü vermesi Cİ ve diğer partiler tarafından ciddiye alınmış ve kaynaklarının seçim için seferber edilmesini beraberinde getirmiştir. Ancak Ziya ül Hak, 1979 yılında seçimleri iptal etmiş ve bu kararını İslami İdeoloji Konseyi'nin Pakistan'ın siyasi sisteminin İslami olmadığı gerekçesine dayandırmıştır. Konsey'in Pakistan'daki yönetimin seçilmiş bir devlet başkanının yokluğunda sıkıyönetim altında devam etmesi kararı alması, birçok kesimin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Ziya ül Hak'ın darbeden sonra sivil bir hükümetin kurulacağı sözü vermesi Cİ'nin önderliğinde PMİ'nin hükümeti devralacağı algısını yaratmıştır. Seçimlerin gerçekleşmemesi ise Cİ'nin siyasi çıkarları ile çatışmıştır. Cİ bundan böyle siyasi aktivizmi tercih ederek Pakistan'da demokrasinin tesis edilmesinin savunucusu konumuna gelmiştir.³⁵¹

PMİ ve Cİ'nin lideri Mevdudi başta olmak üzere birçok kesim seçimlerin gerçekleştirilmesi talebinde bulunmuştur. Dini temelli partilerin oluşturduğu muhalefet, seçim taleplerini askeri yönetimin İslami olmamasına dayandırmıştır. Bu muhalefetin argümanları; Ziya ül Hak yönetiminin, devletin başındaki kişinin halk tarafından seçilmiş bir kimse olmaması sebebiyle İslami düzeni yansıtamayacağı görüşünü temel almıştır. Ayrıca, Şeriat Mahkemeleri'nin temel aldığı tek kaynağın Kur'an ve Sünnet olması gerektiği düşünülürken, Ziya ül Hak'ın sıkıyönetim kanunlarını, vergilendirme ve bankacılık alanlarını bu Mahkemelerin yetkisi dışında tutması aynı temelde eleştirilmiştir. Bu duruma ek olarak, Şeriat Mahkemeleri'nin mevcut hiçbir yasayı değiştiremeyeceği ya da kaldıramayacağı, yalnızca Sıkıyönetim Komutanı olarak Ziya ül Hak'ın bu konuda yetkisi olduğunun bildirilmiş ve yasama meclisi görevini yerine getiren Millet Meclisi'nin yerini alması amacı ile kurulan Meclis-i Şura'ya herhangi bir yasama gücü verilmemiştir. Böylelikle Ziya ül Hak, Şeriata tâbi olması gerekirken,

³⁵⁰ Nasr, 1994, ss. 194-195.

³⁵¹ Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jamaat-i Islami, 1977-88", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 25, Sayı 2, Mayıs 1993, ss. 262-263.

yönetimini ve yasalarını Şeriatın üzerine yerleştirdiği gerekçesiyle dini temelli partilerin muhalefeti ile karşılaşmıştır.³⁵²

Ziya ül Hak döneminde hukuk, kamu politikaları ve popüler kültür alanlarında İslamizmin sistematik olarak yukarıdan inşası, 1979-1983 yılları arasında hızı gittikçe artan bir sürecin sonunda gerçekleştirilmiştir. Pakistan'da Şeriat düzenini ilan eden Ziya ül Hak; bu dönemde kitlelerin ve köktendincilerin desteğini kazanmak için İslamlaşma sürecine ağırlık vermiştir.³⁵³ Bu bağlamda sıkıyönetim kanunları ile bireysel yaşamı doğrudan etkileyen birçok alanda anayasa değişikliği yapılmış ve Ziya ül Hak ve sıkıyönetim kanunları ülkedeki tek yasa yapıcı haline gelmiştir. Bu dönemde yapılan en köklü değişiklikler arasında siyasi partilerin yasaklanması ile basının siyasi yorum ve eleştiri yapması yasaklanması dikkat çekicidir. Bireysel yaşamı doğrudan etkileyen değişiklikler arasında ise Ramazan ayı boyunca kamusal alanlarda yiyecek ve içecek tüketiminin cezaya tâbi tutulması, Butto döneminde Cuma günlerinin resmi tatil kabul edilmesi hükmünün yürürlükte kalmasının yanı sıra, kamu görevlilerinin namaz kılması için gerekli yer ve zamanın sağlanması ile İslami Ceza Hukuku'nun yürürlüğe konması olmuştur. İslami hususların belirgin olarak yansıdığı bir diğer alan ise eğitim ve kültür alanı olmuştur. Ziya ül Hak'ın açıklamaları, İslami İdeoloji Konseyi, Şeriat Mahkemeleri ve çeşitli İslami komitelerin raporları ile toplumun İslamlaşmasının, İslami görünüş ve tutumların önemi vurgulanmıştır.³⁵⁴ Eğitim ve kültür alanında anayasaya yansıyan en önemli hükümlerden biri 31.madde ile Kur'an öğreniminin zorunlu kılınması ve Arapça'nın öğreniminin teşvik edilmesi ve kolaylaştırılması amacı ile Kur'an'ın doğru ve tam basımı³⁵⁵ için devletin yükümlülük altına girmesi olmuştur.

1980 yılına gelindiğinde, Cİ sıkıyönetimi eleştiren ve Ziya ül Hak'ın sivil yönetimi ve hukukun üstünlüğünü tesis etmesini, sansüre son vermesini ve seçimlerin gerçekleştirilmesine izin vermesini içeren bir bildiri yayımlamıştır. Cİ'nin bu bildirisi, askeri rejim ile İslamizm arasındaki ittifakın bozulmaya başladığına dair ilk işaretlerden biri olmuştur. 1980-1985 yılları arasında sıkıyönetim rejiminin İslam'ı siyasi başvuru

³⁵² Esposito, ss. 344-345.

³⁵³ Bindra, s. 202.

³⁵⁴ Esposito, ss. 347-355.

³⁵⁵ National Assembly of Pakistan.

olarak kullandığı ve dinin işlevini siyasi eylem ve otoriteyi meşrulaştırmaya indirdiği açıkça görülerek Cİ'nin yönetimi eleştirileri gittikçe artmıştır. Siyasi parti ve işçi sendikalarından sonra, öğrenci hareketlerinin yasaklandığı 1984 yılından itibaren Cİ, “İslami otokrasi” rejiminden uzaklaşmaya başlamıştır.³⁵⁶

1983 yılı itibariyle Ziya ül Hak'ın kurmak istediği İslami siyasi sistem modeli anahatlarıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Siyasi partilerin yasaklanması ile bu sistemin siyasi rekabet ve parti politikalarına dayalı olmayacağı anlaşılmıştır. Devleti yönetecek kişinin yaş ve eğitim ile ilgili koşullara ek olarak, İslam'ın temel prensipleri hakkında bilgi sahibi bir Müslüman olacağı bu sistemde egemenliğin Allah'a ait olduğu kabul edilmekte ve yönetici Allah'ın dünya üzerindeki temsilcisi olarak görülmektedir. Ziya ül Hak, bu bağlamda darbe ile Pakistan'ın lideri olmasını “Allah vergisi bir fırsat” olarak değerlendirerek yönetimini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Ziya ül Hak bu görüşlerini 1984 yılında “Onbir Nokta” İslami bildirisi ile yaymaya çalışmıştır. Bu bildiri ile İslami siyasi sistemin temellerini belirten Ziya ül Hak, dini lider ve kurumlar aracılığı ile İslam ideolojisinin propagandasını yapmış ve sol ve Batılı seçkinler baskı altında tutulmuştur.³⁵⁷

1984 yılında Ziya ül Hak yönetimini halkın onayını alarak meşrulaştırmak istemiştir. Bu amaç ile halka yönetimin İslami karakterine yönelik bir soru sorulmuş ve referanduma gidilmiştir. Referandumda “Pakistan halkının General Ziya ül Hak tarafından başlatılan ve Pakistan'ın hukuki sistemini Kur'an ve Sünnet'te belirtildiği şekliyle İslam'ın emirleri ile uyumlu hale getirmeyi ve Pakistan'ın İslami ideolojisini korumayı amaç edinen bu sürecin devam ettirilmesini ve iktidarın halkın seçilmiş temsilcilerine devredilmesini onaylayıp onaylamadıkları” sorusu sorulmuştur. Evet/Hayır yanıtının verildiği referandumda çoğunluğun verdiği “evet” yanıtı Ziya ül

³⁵⁶ Nasr, 1994, ss. 194-195.

³⁵⁷ Surendra Nath Kaushik, “Islamisation and the Political System in Pakistan: The Coercive Model of General Zia-ul-Haq”, Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 4: The Islamic State of Pakistan: Role of Religion in Politics*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications, 1995, ss. 655-657.

Hak tarafından halk desteğine sahip olduğu şeklinde yorumlanmış ve yönetimine beş yıllık bir dönem daha devam etmesini beraberinde getirmiştir.³⁵⁸

Referandum sonucunu halkın İslam'a ve Peygamber'e bağlılıklarının ve rızalarının açıklanması olarak değerlendiren Ziya ül Hak, referandumdan sonra İslamlaşma sürecinin hızının artacağını duyurmuştur. Ancak, 1985 yılında parti bazında değil, bağımsız adayların rekabeti temelinde gerçekleştirilen seçimlerin sonucu, Ziya ül Hak döneminin İslamlaşma sürecinin Ziya ül Hak taraftarı ve Cİ gibi dini temelli partilerin adaylarının oylarına yansımaması, İslamlaşma sürecinin toplumsal bir taban yaratmadığını göstermiştir. Böylelikle, köktendinci olmayanların ve liberal İslamcılarının muhalefetinden endişe duyan Ziya ül Hak, anayasada değişiklik yapmıştır. 1985 yılında yapılan değişiklikler ile Başbakan'ın ve Parlamento'nun yetkileri azaltılmış, Cumhurbaşkanlığı makamının yetkileri artırılmış ve böylelikle otokratik bir yönetim sistemi kurulmaya çalışılmıştır.³⁵⁹

1988 yılındaki ölümüne kadar yönetimde kalan Ziya ül Hak döneminde İslamlaşma sürecinin devlet eliye gerçekleştirilmesinin ve devletin İslami kurumları kontrolü altında tutmaya çalışmasının en önemli sonucu; devletin İslami temelli partiler ile politika yapımı ve İslam'ın yorumu üzerine rekabete girmesi olmuştur. Bu durum İslami yönetime İslami muhalefetin doğmasını beraberinde getirmiştir. Ziya ül Hak, böylelikle ilk olarak, Sünni yorumu temel alan İslamist politikaları çerçevesinde, Pakistan'da geleneksel İslam'ın temsilcisi konumunda olan ulemanın siyasi sürece katılması sonucunda ulema ile rekabet içerisine girmiştir. Ulemanın siyasi partileri olan ve Deobandi mezhebini temsil eden CUI ile Bareilvi mezhebini temsil eden CUP bu rekabet içerisinde dini-siyasi kimliklerini sağlamlaştırmak amacı ile Sünni İslam'ın farklı ekolleri arasındaki farklılıkları vurgulamaya başlamışlardır. Farklılıkların vurgulanması, Pakistan'da mevcut mezhepsel bölünmeleri derinleştirmiştir.³⁶⁰ Ziya ül Hak döneminde İslamlaşma sürecinin Sünni İslam temelinde gerçekleştirilmeye çalışılması aynı zamanda İslamist bir rejime karşı seküler bir rejimi tercih eden Şii

³⁵⁸ Owen Bennett-Jones, "Analysis: Musharraf's referendum gamble", *BBC News*, 5 Nisan 2002, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1913990.stm (02.04.2012).

³⁵⁹ Kaushik, ss. 657-658.

³⁶⁰ S.V.R. Nasr, "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics", *Modern Asian Studies*, Cilt 34, Sayı 1, Şubat 2000, ss. 153-155.

muhalafetin oluşmasına yol açmıştır. Pakistan’da ilk Şii temelli siyasi parti, Sünni temelli dini ve siyasi aktivizmin artması sonucu Ziya ül Hak döneminde kurulmuş ve Şii topluluklar Sünni İslami vergilerin uygulanması başta olmak üzere, Ziya ül Hak’ın uygulamalarına karşı çıkmıştır.³⁶¹

Ziya ül Hak döneminde Pakistan’da mezhepsel bölünmeleri derinleştiren ve İslami köktendinciliğin yükselişine etki eden bir diğer önemli unsur 1979 yılında Sovyetler’in Afganistan’ı işgali sonrası 1980’ler boyunca izlenen politikalar olmuştur. “İslam’ın tehlikede olduğu” söylemi ile Sovyet işgaline karşı çıkan Ziya ül Hak yönetiminde, ABD Sovyetler’e karşı mücahit direnişine destek vermiştir. Pakistan’ın kendi mücahitlerine ek olarak Afganistan, Suudi Arabistan ve Özbekistan gibi birçok ülkeden gelen mücahitler Pakistan’da medreselerde eğitilerek yerleşik konuma gelmiş ve çeşitli mezhepsel grupların çoğalmasını beraberinde getirmiştir. Sovyetler’in 1989 yılında Afganistan’dan çekilmesinden sonra ise Sovyetler’e karşı din adına cihad söylemi ile savaşan mücahitler; Taliban, El-Kaide ve ilişkili örgütlerini kurarak Pakistan’ın kendi içinde çok sayıda yerel Taliban gruplarının ortaya çıkmasına yol açarak Pakistan’ın “Talibanlaşmasına” sebep olmuştur.³⁶²

4.3.3 1988 Sonrası Pakistan Siyasi Hayatındaki İslami Temelli Gelişmeler

Ziya ül Hak yönetiminin aniden sona ermesi, Pakistan’da askeri, sivil, İslami ve seküler unsurlar arasında güç mücadelesini başlatmıştır. 1988-1999 yılları arasında bu güç mücadelesinin birçok yönetim değişikliğine yol açtığı görülmektedir. 1988 seçimleri, seküler eğilimli PHP lideri Benazir Butto ve PHP’nin demokratik sosyalizmine karşı muhalafetin birleşmesi ile Pakistan Müslüman Birliği (PMB) lideri Navaz Şerif’in İslami temelli partiler Cİ, CUI ve CUP ile kurduğu İslami Demokratik İttifak (İDİ) arasında bir rekabete dönüşmüştür. Benazir Butto’nun önderliğindeki PHP oyların %38,58’ini alırken, İDİ oyların %30,16’sını alarak PHP’nin hükümeti tek başına kurmasını engellemiştir.³⁶³

³⁶¹ Fuller, 1991b, ss. 19-23.

³⁶² Umbreen Javaid, “Politics of Religious Extremism in Pakistan”, *International Journal of Academic Research*, Cilt 3, Sayı 4, Temmuz 2011, ss. 417-419.

³⁶³ Saeed Shafqat, “Pakistan under Benazir Bhutto”, *Asian Survey*, Cilt 36, Sayı 7, Temmuz 1996, s. 659.

İç politikada liberal ve seküler bir politika uygulamaya çalışan Benazir Butto, Sind eyaletindeki karışıklıkların bahane edilmesi ve yolsuzluk yapma gerekçesiyle 1990 yılında ordunun etkisiyle, Cumhurbaşkanı Gulam İshak Han tarafından Başbakanlık görevinden alınmıştır. 1990 seçimlerinde PMB seçimleri kazanarak iktidara gelmiş ancak Cumhurbaşkanı Faruk Legari tarafından yolsuzluk yapma gerekçesiyle 1993 yılında görevden alınmıştır. 1993 seçimlerinde Benazir Butto ikinci kez iktidara gelmiş ve yine görevden alınmıştır. 1997 yılında yapılan seçimlerde ise ikinci Navaz Şerif dönemi başlamış ve 1988-1997 döneminde Pakistan siyasetinde hâkim olan PHP ve PMB'den oluşan iki partili yapı değişerek PMB'nin seçimlerde sandalyelerin üçte ikisini kazanması ile tek partinin ağırlıkta olduğu bir yapıya geçilmiştir.³⁶⁴

Seçim sonuçları Şerif'e başta sivil yönetim ve İslami ideoloji arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi olmak üzere, Pakistan siyasetini etkileme olanağı vermiştir. Şerif bu bağlamda partisi PMB'yi "İslami demokratik parti" olarak konumlandırmıştır. Seçimlere katılan İslami temelli partilerin 1990, 1993 ve 1997 seçimlerinde sırasıyla %1,76, %6,75 ve %1,83 oranında oy almış olmaları, bu partilerin oy tabanına sahip olmadığını göstermiştir.³⁶⁵ Bu durum, PMB'nin daha önce İslami temelli partilere ait oyları alarak İslami unsurların çıkarlarını daha iyi temsil edeceği iddiasında bulunmasını beraberinde getirmiştir.³⁶⁶

Sahip olduğu siyasi destek ile iktidardaki konumunu sağlamlaştırmaya çalışan Şerif, ilk olarak 1984 yılında Ziya ül Hak tarafından Anayasa'ya eklenmiş olan cumhurbaşkanının hükümeti azletme yetkisini içeren maddeyi yürürlükten kaldırmıştır. Şerif 1997 yılında Cumhurbaşkanı Legari'yi görevinden uzaklaştırmış ve Genelkurmay Başkanı Kehangir Karamat'ı istifaya zorlamıştır.³⁶⁷ Şerif'in iktidarını sağlamlaştırma politikaları başta 1998 yılında Genelkurmay Başkanı konumuna yükselen Pervez Müşerref tarafından tehdit olarak algılanmıştır. Önceki dönemlerin askeri yönetimleri ile ittifak içerisinde olan İslami temelli partilerin Şerif'e karşı güçlü bir alternatif oluşturamaması, İslam ile devlet arasındaki bağı tanımlayıp kontrol altında tutmak

³⁶⁴ Çolakoğlu, ss. 68-70.

³⁶⁵ Farooq Tanwir, "Religious Parties and Politics in Pakistan", *International Journal of Comparative Sociology*, Cilt 43, Sayı 3-5, Ekim 2002, s. 252.

³⁶⁶ Nasr, 2004, s. 200.

³⁶⁷ Çolakoğlu, s. 70.

isteyen ordunun Şerif'e karşı İslam'ın radikal yorumunu savunan ve militan aktivitelerde bulunan unsurlar ile ittifak arayışına girmesine yol açmıştır. Bu arayış sonucunda İslami söylem radikalleşmiş ve 1998-1999 yılları boyunca Sünni ve Şiiler arasındaki mezhepsel çatışmalar artış göstermiş, böylelikle Şerif hükümetinin yıpranması hızlanmıştır.³⁶⁸

1999 yılında Pakistan ordusu Şerif'e yolsuzluk ve yetkiyi kötüye kullanma suçlamalarında bulunmuş; bunun sonucunda ise General Müşerref darbe ile iktidara el koymuş ve Şerif hükümetini devirmiştir. Müşerref yönetiminin İslami ideolojiye dair resmi görüşü, Ziya ül Hak döneminde benimsenen militan İslam'ın reddedildiği ve militan İslam'a karşı "ılımlı" ve "modern" İslam'ın desteklendiği şeklinde dile getirilmiştir.³⁶⁹ Ancak, Müşerref ve Pakistan ordusunun İslamistlerden ziyade seküler siyasi liderleri rakip güç olarak görmeleri ile İslami temelli unsurlara siyasi amaçlar için başvurulması; Pakistan'da devlet ve İslami ideoloji arasındaki ilişkide bir süreklilik yaratmıştır. Nitekim 2002 yılındaki seçimlerde seküler muhalefetin birçok liderinin hapse atılması ve iki güçlü parti lideri Benazir Butto ve Navaz Şerif'in sürgüne gönderilmesi ile İslami temelli partilerin herhangi bir kısıtlamaya ve diskalifiye kuralına tâbi olmadan serbestçe seçimlere katılabilmesi, İslami temelli partilerin elini güçlendirmiştir. Böylelikle, Cİ, CUI ve CUP'nin yanı sıra ulemeden diğer isimlerin ve Şii partilerin birleşmesi ile kurulan Müçtehit Meclis-i Amal (MMA) partisi etki alanını genişleterek %11 oranında oy almış ve Pakistan'ın bağımsızlığından bu yana İslami temelli partiler ilk kez %10 oy oranını geçmişlerdir.³⁷⁰

2002 seçimlerinde İslami temelli partilerin üçüncü büyük parti olmasında, aynı yıl kabul edilen Yasal Çerçeve Düzenlemesi ile yalnızca üniversite mezunlarına seçilme hakkı tanınmasının etkilerinden bahsetmek mümkündür. Bu uygulama ile Pakistan halkının çoğunun devre dışı kalmasının yanı sıra, medrese mezunlarının üniversite mezunları ile eşdeğer kabul edilmesi; birçok partinin aday bulma sıkıntısı ile karşı karşıya kalmasına yol açarken, MMA'nın adaylarının elini güçlendirmiştir.³⁷¹

³⁶⁸ Nasr, 2004, ss. 200-201.

³⁶⁹ Mukherjee, s. 345.

³⁷⁰ Husain Haqqani, "The Role of Islam in Pakistan's Future", *The Washington Quarterly*, Cilt 28, Sayı 1, Kış 2004-05, ss. 90-91.

³⁷¹ Çolakoglu, ss. 71-72.

MMA'nın seçimlerdeki başarısının bir diğer nedeni, dış politika bölümünde görüleceği üzere, Ziya ül Hak döneminde başlayan Afganistan'da Taliban rejimini destekleme politikasının değişmesinde yatmaktadır. Müşerref'in Taliban karşıtı uluslararası camia ile birlikte hareket etmeye başlaması, özellikle Peştunlar'ın rejime muhalefetini beraberinde getirmiştir. MMA'nın çoğunlukla Peştunların ikamet ettiği Kuzey Batı Sınır Eyaleti ve Belüicistan'da kaydadeğer bir oy oranı aldığını ve bu eyaletlerde yaşayan nüfusun etnik yapısının Afganistan'da mevcut iki büyük etnik grup ile benzerlik gösterdiğini belirtmekte fayda vardır. Pakistan'ın bu bölgelerinde aynı zamanda Taliban'ın liderlerinin dini eğitim aldığı medreselerin bulunuyor olması dikkate alındığında, dini temelli partilerin oy oranlarındaki ani artışın arkasındaki dinamiklerin hem dini, hem etnik sebepleri barındırdığını söylemek mümkündür.³⁷²

MMA'da en etkili siyasi ve dini güç olarak yer alan Cİ ve Deobandi mezhebini temsil eden CUI, Pakistan'da etkili bir anaakım siyasi güç oluşturmaya çalışmışlardır. Kentsel alanlarda daha çok destek bulan Cİ ile kırsal ve kabilesel alanların yanı sıra Peştunlar ve militan güçler arasında destek bulan CUI, MMA ittifakı altında Pakistan siyasetinde egemen parti olmak amacı ile kendilerini militan güçlerden uzaklaştırmaya çalışmışlardır. İslamistlerin ve Deobandilerin çıkarlarının en iyi seçim yoluyla sağlanacağını düşünen Cİ ve CUI liderliğinde MMA'nın siyasi gündemi İslamlaşma ve Şeriat düzeninden iyi yönetim ve demokrasiye doğru kaymıştır.³⁷³

Pakistan siyasetinde etkili olan İslami partilerin aksine İslami sistemin dönüşümle değil, ancak devrimle gerçekleşeceğini savunan ve Peştunlar tarafından kurulan Vahabi eğilimli radikal İslam taraftarı Sipahi Sahabe grubu gibi radikal dini gruplar ile zaman zaman ittifaka giden sivil ve askeri yönetimler sebebiyle radikal dini gruplar Pakistan siyasetinin bir parçası haline gelmiştir.³⁷⁴ Ancak bu grupların ve seçimlerde yer alan İslami temelli partilerin 2008 genel seçimlerinde aldıkları sonuç göz önüne alındığında; PHP'nin birinci olarak 126 sandalye kazanmasına ve PMB'nin ikinci

³⁷² Zafar Afaq Ansari ve Abdul Rashid Moten, "From Crisis to Crisis: Musharraf's Personal Rule and the 2002 Elections in Pakistan", *The Muslim World*, Cilt 93, Sayı 3-4, Temmuz 2003, s. 382.

³⁷³ Nasr, 2004, s. 204.

³⁷⁴ Çolakoğlu, ss. 79-80.

olarak 91 sandalye kazanmasına karşılık, MMA'nın 7 sandalye³⁷⁵ kazanması halk içinde sahip olduğu kitlesel desteğin ve oylarının azalmakta olduğunu göstermektedir.³⁷⁶

4.4 Pakistan İslam Cumhuriyeti'nde Dini Kimliğin Dış Politikaya Etkileri

1947 yılında Hindistan'dan ayrılarak bağımsızlığını ilan eden Pakistan'ın dış politikasını yönlendiren en önemli unsurlardan biri bağımsızlığının ve toprak bütünlüğünün korunması olmuştur. Hindulardan ayrılarak Müslümanların kendilerine ait bir devlet altında yaşamasının sağlanması amacı ile kurulan Pakistan, kuruluş yıllarından itibaren Müslüman ülkelerle dayanışma politikası izlemeye başlamıştır. Devletin kurucusu Cinnah, Müslümanların ilerleme kaydetmeleri ve gelişmeleri için karşılıklı danışma ve dayanışma içinde olmaları gerektiğini vurgulamıştır. 1948 yılında Cinnah'ın ölümünden sonra başa gelen Liyakat Ali Han, Cinnah'ın Müslüman ülkelerle dayanışma fikrini devam ettirerek İslam Birliği politikası izlemeye başlamıştır. Bu amaç ile 1949-1952 yılları arasında Uluslararası İslam İktisadi Konferansı, Dünya İslam Konferansı ve Müslüman Halklar Organizasyonu düzenlenmiş ve Liyakat Ali Han tarafından Batı demokrasilerinin ve komünist ülkelerin blok politikalarına karşı üçüncü bir yol olarak Müslümanların barış ve uyumu destekleyen ideolojilerine göre bir araya gelmeleri önerilmiştir.³⁷⁷

Liyakat Ali Han, Pakistan hareketinin ortaya çıkışının yalnızca haritaya yeni bir Müslüman ülke eklemek olmadığını belirterek, Müslüman Ligi'nin amacının altkıtadaki ve dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanlar arasında kardeşlik bağlarının geliştirmesi olduğunu vurgulamıştır. İslam kardeşliğinin ve Müslüman ülkeler arasında iktisadi, kültürel ve toplumsal dayanışmanın ve yardımlaşmanın geliştirilmesi amacı ile gerçekleştirilen konferansların yanı sıra, Pakistan kendi bağımsızlığını güvence altına almaya yönelik politikalar dışında, yabancı hâkimiyeti altında olan tüm Müslüman toplulukların özgürlüğünü destekleyen politikalar izlenmiştir. Bu bağlamda, Filistin'in bölünmesine karşı çıkmış, İsrail tanınmamış ve Endonezya, Libya, Tunus, Fas ve

³⁷⁵ Election Commission of Pakistan, "General Elections 2008 Report Volume-II", s. vii, <http://www.ecp.gov.pk/Misc/ReportGeneralElection2008Vol-II.pdf> (02.06.2012).

³⁷⁶ Arif Şentek, "Pakistan'da Genel Seçim ve Sonrası", *Bianet*, 25 Şubat 2008, <http://bianet.org/bianet/dunya/105137-pakistan-da-genel-secim-ve-sonrasi> (10.06.2012).

³⁷⁷ Çolakoğlu, ss. 63-64.

Cezayir'in bağımsızlık mücadeleleri desteklenmiştir. Pakistan 1952 yılında Arap devletler ile Afganistan, Endonezya, İran, Libya ve Türkiye arasında ortak çıkarlara dayalı bir danışma sisteminin oluşturulmasına dair bir konferans önermiş; ancak bu öneri Irak dışındaki Arap devletler tarafından sıcak karşılanmamıştır. İslam Birliği politikaları için destek göremeyen Pakistan yakın kültürel ilişkiler içerisinde olduğu İran, Irak ve Türkiye'nin dışında Britanya'nın da dâhil olması ile 1955 yılında bu ülkelerle Bağdat Paktı'na -daha sonra CENTO- girmiştir. İsrail-Filistin sorununda izlediği politikalar ile Ortadoğu'nun Arap ülkelerinden destek gören Pakistan, Britanya'nın içinde bulunduğu bir pakta girmesi ile Ortadoğu'da barış ve istikrara en büyük tehdidin Britanya'dan geldiğinin savunan Arap ülkelerinin eleştirilerine maruz kalmıştır.³⁷⁸

İslam Birliği politikalarına destek bulamayan Pakistan, başta ABD olmak üzere Batılı ülkeler ile yakın ilişkiler içerisine girmeye devam etmiştir. 1955 yılında aralarında ABD ve Britanya'nın da bulunduğu ülkeler ile Güney Doğu Asya Ticaret Örgütü'ne (SEATO) giren Pakistan'ın bu politikasında, Hindistan'dan algıladığı tehditlerin rolü bulunmaktadır. Pakistan'ın İslam Birliği politikalarının başarısızlık ile sonuçlanmasına ek olarak, kuruluşundan itibaren Hindistan'dan tehdit algıladığı ve Keşmir sorunu başta olmak üzere bu ülke ile çeşitli sınır çatışmaları ve savaş içine girdiği düşünüldüğünde, toprak bütünlüğünü korumak ve güvenliğini sağlamak amaçlarına ulaşmak için ABD ile yakın ilişkiler içine girmeye başladığı görülmektedir. 1958 yılında darbe ile başa gelen General Eyüp Han döneminde Pakistan ile ABD arasında bir güvenlik paktı imzalanması ile yakın ilişkiler devam etmiştir. Ancak, ABD'nin 1962 yılında Hindistan-Çin sınırında yaşanan çatışmalarda Hindistan'a askeri teçhizat sağlaması ve 1965 Hindistan-Pakistan savaşında Hindistan'ın yanı sıra Pakistan'a da yardımda bulunmaması, Pakistan'da ABD'nin Hindistan'a karşı bir güvenlik dayanağı olduğu savını zayıflatmıştır.³⁷⁹

³⁷⁸ Mohammad Ahsen Chaudhri, "Pakistan and the Muslim World", Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 8: Pakistan's Relations with the Muslim World*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications, 1995, ss. 7-9.

³⁷⁹ M. Shankar, "Pakistan's Foreign Policy", *Strategic Analysis*, Cilt 5, Sayı 1-2, 1981, ss. 22-23.

1965 savaşında ABD'nin Pakistan'a destek vermek yerine Hindistan'la birlikte Pakistan'a da silah ambargosu uygulaması, Pakistan dış politikasında yeni bir dönüm noktası olmuştur. Pakistan'ın ilk anayasası olan 1956 Anayasası ile 1962 ve 1973 Anayasalarına 40.madde ile “devletin Müslüman ölkeler arasında İşlami birliğe dayalı ilişkileri geliştirmek için çaba göstermesi”³⁸⁰ gerektiği şeklinde yansıyan Müslüman ölkeler arasında dayanışma politikasına geri dönölerek İşlam ölkeleriyle yakınlaşma süreci başlamıştır. 1965 savaşında Hindistan'a karşı kendisine yardım eden İran ve Türkiye ile ilişkilerini geliştirmeye devam eden Pakistan, 1967 Arap-İsrail savaşında İran ile birlikte Araplara destek vermiş ve İsrail'i tanımayı reddetmiştir. Dış politikasının genel seyrinde Müslüman dünyada birlik ve dayanışmayı geliştirmeyi amaç edinen Pakistan, bu amaç ile 1969 yılında ilk kez Rabat'ta toplanan İşlami Zirve Konferansı'na en üst düzeyde katılmıştır.³⁸¹

1971 yılında PHP'nin seçim zaferi ile iktidara gelen Zülfikar Ali Butto döneminde, 1971 savaşında Doğu Pakistan'ın kaybedilmesi ile Cinnah'ın iki millet teorisinin zayıflaması sonucu, yeni bir Pakistan inşa edilmeye çalışılmıştır. Butto döneminde Pakistan ilk olarak, ABD'nin 1971 iç savaşında Pakistan'ın yanında yer almaması sebebi ile 1972 yılında SEATO'dan ayrılmış ve bu tarihten sonra Çin ve Müslüman ölkelerle işbirliğini geliştirmeye büyük önem vermiştir.³⁸²

Körfez ve Ortadoğu ölkeleri ile yakın ilişkiler kurulmasına önem veren Butto döneminde Pakistan; Bağlantısızlar Hareketi'ne katılmış, 1972 yılında Lahor'da İşlam Konferansı Örgütü'nün konferasına ev sahipliği yapmış, birçok Körfez ölkesine mali ve teknik yardım sağlamış ve devam eden Arap-İsrail sorununda Filistin yanlısı tutumunu devam ettirmiştir. Butto aynı zamanda farklı rejimlere sahip İran, Suudi Arabistan ve Libya ile iyi ilişkiler kurarak dengeli bir dış politika izlemeye çalışmıştır. Özellikle İran şahı ile iyi ilişkiler kurulması sonucu İran'dan gerektiği takdirde sağlanacak güvenlik

³⁸⁰ Constitution of Pakistan.

³⁸¹ Khan Zaman Mirza, “Pakistan's Quest for Pan-Islamism: 1947-1977”, Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 8: Pakistan's Relations with the Muslim World*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications, 1995, ss. 186-191.

³⁸² Shankar, s. 24.

yardımı güvencesi alınmış ve petrol fiyatlarında imtiyaz elde edilmiştir.³⁸³ Butto döneminde izlenen Müslüman ülkeler ile dayanışma ve yardımlaşma politikaları başarılı olmuş ve 1971 Hindistan-Pakistan savaşında Pakistan'ı destekleyen İran, Türkiye, Suudi Arabistan, Libya, Birleşik Arap Emirlikleri ve Ürdün gibi birçok Müslüman ülke Pakistan tanıyınca kadar Bangladeş'i tanımamışlardır.³⁸⁴ Müslüman Ortadoğu ülkelerinin yanı sıra Çin ile ilişkilerine önem veren Pakistan, hem Hindistan ile olan anlaşmazlıklarında bu ülkenin diplomatik desteğini elde etmiş, hem de Çin'den 1970'lerin ortalarında başlayan nükleer programı için ekipman, teknoloji ve nükleer silah yapımına dair bilgi sağlayarak bölgesindeki stratejik konumunu güçlendirmiştir.³⁸⁵

1977 yılında askeri darbe ile devrilen Butto rejimi sonrasında iktidara gelen Ziya ül Hak Butto'nun İslam ülkeleri ile ilişkilerin geliştirilmesi politikasını devam ettirmiştir. Ziya ül Hak'ın otoriter rejimi İslam dinine yaptığı referanslar ile meşrulaştırma çabalarının başladığı 1979 yılında, Pakistan dış politikasını etkileyen iki önemli olay gerçekleşmiştir: İran İslam Devrimi ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali. İran'da gerçekleşen İslam Devrimi ilk olarak Ziya ül Hak'a içeride gerekli olan meşruiyeti uluslararası düzeyde sağladığı düşüncesi ile olumlu karşılanmıştır. Ancak, İran'ın Humeyni döneminde izlediği devrim ihracı politikası sebebiyle, kayda değer oranda Şii nüfusa sahip Sünni Pakistan'da İslamlaşma politikaları izleyen Ziya ül Hak tarafından İran tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Pakistan'ın bu algısı, İran ve Suudi Arabistan arasındaki İslam dünyasının liderliğine dair var olan mücadeleye dair tutumunu etkileyerek Suudi Arabistan ile mevcut yakın ilişkilerini geliştirmesini sağlamıştır. Rejimi için Suudi Arabistan'dan siyasi ve mali destek sağlayan Ziya ül Hak, Suudi Arabistan'ın Müslümanların ruhani merkezi olduğunu ve bu sebeple Müslüman dünyasının izleyeceği herhangi bir liderin Suudi Arabistan'tan çıkması gerektiğini belirtmiştir.³⁸⁶

³⁸³ W. Howard Wriggins, "Pakistan's Search for a Foreign Policy After the Invasion of Afghanistan", *Pacific Affairs*, Cilt 57, Sayı 2, Yaz 1984, ss. 285-286.

³⁸⁴ Chopra, s. 247.

³⁸⁵ Lisa Curtis, "The reorientation of Pakistan's foreign policy of its region", *Contemporary South Asia*, Cilt 20, Sayı 2, 2012, s. 257.

³⁸⁶ Chopra, ss. 247-253.

Sovyetler'in Afganistan'ı işgali, Pakistan tarafından Müslümanlar arasındaki İslam birliğine tehdit olarak görülmüştür. Pakistan'ın Afganistan işgaline karşı çıkması Ortadoğu'nun Arap ülkeleri başta olmak üzere Müslüman ülkeler ile ilişkilerini olumlu etkilemiş ve Suudi Arabistan, Yemen ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi petrol zengini ülkelere Pakistan'a büyük oranda mali yardım gelmiştir.³⁸⁷ Afgan krizi ve Afganistan'daki Sovyet askeri mevcudiyeti daha önce belirtildiği üzere Ziya ül Hak tarafından İslam'ın tehlikede olduğu gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. Ziya ül Hak'ın Afganistan politikası, İslami temelli ideoloji ile meşrulaştırmaya çalıştığı otoriter rejimini sağlamlaştırmasına yardımcı olmuştur. Afganistan, Suudi Arabistan ve Özbekistan'dan gelen mücahitlerin Pakistan medreselerinde ideolojik ve askeri eğitim almaları sebebiyle daha önce belirtilen Müslüman ülkelere mali yardım almıştır. Bu bağlamda, Suudi Arabistan Pakistan'a yerleşen Afgan mültecilerin ihtiyaçlarını karşılaması için doğrudan Cİ'ye 80 milyon rupi vermiştir.³⁸⁸

Cİ, Sovyetler Birliği'ne karşı cihadı destekleyen Pakistan kamuoyunun oluşmasında etkili olmuştur. Afganistan'dan ve diğer ülkelere gelen mücahitlerin Pakistan'da eğitim almaları ile savaşın Pakistan topraklarına çekilmesi sonucu Ziya ül Hak, savaşı cihad adı ile İslami temellerde meşrulaştırırken, bu meşruiyeti sağlamak için Cİ'nin Afganistan politikası içinde doğrudan yer almasını sağlamıştır. Cİ ile Ziya ül Hak arasındaki bu ittifak, Cİ'nin Pakistan güvenlik ve askeri güçleri ile yakın ilişkilere sahip olmasını ve Ziya ül Hak yönetimine karşı Cİ'nin başını çektiği İslami temelli muhalefetin ortaya çıkışını geciktirmiştir.³⁸⁹ Böylelikle, hem Ziya ül Hak'a, hem de Sovyet işgaline karşı fiziksel mücadele verilmesi ile cihad fikrini destekleyen köktendinci unsurlara meşruiyet sağlayan Afganistan politikası, İslamizm ile ordu arasındaki ittifakı pekiştirmiştir. Ayrıca, Ziya ül Hak'ın cihad temelinde izlediği Afganistan politikası Sünni İslam'a dayandırılmış ve bu politikasına karşı oluşan Şii muhalefetin İran İslam Devrimi'nin de etkisi ile güçlenmeye başlaması sonucu devlet

³⁸⁷ M.K. Akbar, *Pakistan from Jinnah to Sharif*, Yeni Delhi: Mittal Publications, 1997, ss. 286-287.

³⁸⁸ Chopra, s. 254.

³⁸⁹ Nasr, 1994, s. 195.

aktörlerinin Şiiiler ile farklılıklarını vurgulayan Sünni köktendinciler ile ittifakını güçlendirmiştir.³⁹⁰

Ziya ül Hak'ın Afganistan politikası, otoriter rejimin ülke içindeki meşruiyetini artırmasının yanı sıra, ABD ve bölgesel güçlerin desteğinin alınması ile uluslararası düzeyde de bir meşruiyet kazanmasını sağlamıştır. Ancak, Ziya ül Hak'ın 1988 yılında ölmesi ve Sovyet askeri birliklerinin Afganistan'dan çekilmesi Pakistan'ın mücahitleri destekleme politikasını sona erdirmemiştir. Sovyet birliklerinin çekilmesi ile ilk amacına ulaşan Pakistan, Afganistan'da kurulacak yeni düzende etkin bir rol oynamıştır. Afganistan'da dost bir rejim kurulmasını isteyen Pakistan, kurulacak yeni hükümette mücahitlerin yer almaması durumunda, anlaşmazlığın tarafları ile herhangi bir görüşme içine girmekten kaçınmıştır.³⁹¹

Birinci Benazir Butto döneminde (1988-1990) Suudi Arabistan ve Körfez emirlikleri ile ilişkiler bozulmadan, Libya, Suriye ve Cezayir ile daha yakın ilişkiler kurularak izlenilmeye çalışılan İslam ülkeleri arasında denge politikası; Birinci Navaz Şerif döneminde (1990-1993) terk edilmiştir. Bu dönemde, Körfez Savaşı'nda Suudi Arabistan ve Körfez emirliklerinin yanında yer alınmıştır.³⁹² 1990'lu yıllarda Pakistan'ın Afganistan politikası bu ülkede dost bir rejimin kurulması ile daha önce Afganistan tarafından gündeme getirilen ve Pakistan'ın Peştun nüfusunu da içerecek bağımsız bir Peştun devleti kurulması fikrinin önüne geçilerek, Afgan milliyetçiliğine karşı mücahitlerin yer aldığı bir yönetimin kurulması amacı etrafında şekillenmiştir. Ziya ül Hak döneminde ABD ve Suudi Arabistan başta olmak üzere birçok ülkeden gelen mali destek ve yardımlar ile mücahitlerin ideolojik ve askeri eğitimlerinin sağlandığı Pakistan'da ordu, Pakistan İstihbarat Örgütü (Inter-Services Intelligence-ISI) ve Pakistan'daki mücahit grupları arasında yakın bir ilişki oluşmuştur. Ordu ve ISI tarafından desteklenen ve Afganistan'daki Taliban ile ilişkili Lashkar-e Taiba ve

³⁹⁰ Javaid, s. 417.

³⁹¹ Nasreen Akhtar, "Pakistan, Afghanistan and the Taliban", *International Journal on World Peace*, Cilt 25, Sayı 4, Aralık 2008, ss. 53-54.

³⁹² Çolakoğlu, ss. 68-69.

Harakat-ul-Mujahideen gibi militan İslami gruplar ülke içinde sivillere ve Keşmir'deki Hindistan güvenlik güçlerine karşı şiddet kullanımını artırmıştır.³⁹³

Taliban rejimini tanıyan Pakistan'ın 2001 yılına kadar izlediği Afganistan politikası, Afganistan'da Şiilere destek veren İran ile gerginliğe yol açarken, ABD ile ilişkilerin kötüleşmesine yol açmıştır. Ancak, Pakistan kuruluşundan itibaren Hindistan tehdidine karşı güvenlik ve savunma sebepleri doğrultusunda Hindistan'dan ayırıcı özelliği olan İslami karakterini ön plana çıkararak Müslüman ülkeler ile dayanışma politikası izlemiştir. Bu politika, Pakistan'ın yaşanan gerginliklere rağmen Müslüman bir ülke olarak İran ile ilişkilerini hiçbir zaman koparmamasını beraberinde getirmiştir.³⁹⁴ ABD ile olan ilişkiler ise Pervez Müşerref döneminde gerçekleşen 11 Eylül terör saldırıları sonrasında Pakistan'ın Afganistan politikasını değiştirmesi ile iyileşme dönemine girmiştir.

2001 yılına kadar Taliban'a verdiği destek ile gündeme gelen Pakistan, ABD'nin başlattığı "teröre karşı savaş" amacıyla ülke içinde Taliban ile ilişkili grupları da barındırması sebebiyle doğal hedef haline gelmiştir. Müşerref Afganistan politikasında radikal bir değişime giderek, Afganistan'daki Taliban rejimine ve El Kaide terör örgütüne karşı gerçekleştirilen askeri operasyonlarda ABD ile birlikte hareket etmiştir. Müşerref, müttefiki olan Taliban rejimine karşı ABD ile işbirliği içinde hareket etme kararını Hindistan tehdidi temelinde meşrulaştırmıştır.³⁹⁵ Ancak, Müşerref'in bu kararı Pakistan'daki etnik ve dini gruplar arasındaki mevcut çatışmaları artırarak köktendinci terör eylemlerinin daha ciddi ve tehlikeli bir boyut kazanarak Pakistan'ın iç istikrarını tehdit etmesine yol açmıştır. Daha önce Hindistan karşısında kendisine stratejik bir derinlik sağlaması amacı ile Afganistan'da Taliban rejimini ve Pakistan'da yerleşik konuma gelen Taliban mensuplarının ve ilişkili radikal grupların Keşmir davasında kullanılmasını çeşitli dönemlerde destekleyen Pakistan, Müşerref döneminde ABD ile müttefik ilişkisi içerisine girdiği teröre karşı savaşta bu grupların cihad amacıyla Keşmir'e sızmalarını sona erdirmeye yönelik bir tutum sergilemiştir. Bu

³⁹³ Marvin G. Weinbaum ve Jonathan B. Harder, "Pakistan's Afghan policies and their consequences", *Contemporary South Asia*, Cilt 16, Sayı 1, 2008, s. 29.

³⁹⁴ Fuller, 1991b, ss. 28-29.

³⁹⁵ Ijan Khan, "Pakistan's Post September 2011 Afghan Policy Shift: Impact on Pak-India-Afghan Geopolitics", *Journal of Asian and African Studies*, Cilt 42, Sayı 5, 2007, s. 464.

karar, Lashkar-e Taiba ve Jash-e Muhammad gibi başlıca militan cihad gruplarının Müşerref'in kararına karşı Taliban ile işbirliğine gitmelerine neden olmuştur.³⁹⁶

Müşerref'in etnik olarak Peştunlara dayanan Taliban'a karşı ABD ile işbirliği yapması, Taliban karşıtı hareketin Peştun karşıtı harekete dönüştüğü iddiasını beraberinde getirmiştir.³⁹⁷ Pakistan'ın Taliban karşıtı politikası ülke içindeki çeşitli radikal ve etnik grupların muhalefetine yol açarken, ordunun ve iktidarın Keşmir'e saldırı düzenleyen radikal gruplar ve Taliban ile geçmişteki yakın ilişkisi ABD'nin Pakistan'a karşı şüpheli bir tavır takınmasına yol açmıştır. Pakistan'ın Afganistan'da Taliban ve El Kaide üyelerinin yakalanması için yaptığı işbirliğine rağmen, ülke içinde bazı radikal grupların yasaklanmasından öteye gidilmemesi ve aynı grupların başka isimler altında faaliyetlerine devam etmeleri³⁹⁸ Pakistan'ın El-Kaide gibi "yabancı teröristler" ile Keşmir'de Hindistan güçleri ile savaşmak için eğitilmiş "özgürlük savaşçıları" arasında bir ayrım yaptığı savını beraberinde getirmektedir.³⁹⁹

Pakistan'ın ABD ile teröre karşı savaş temelindeki yakın ilişkisi, 2011 yılında El-Kaide terör örgütü lideri Usama Bin Ladin'in gizli bir operasyon ile Pakistan sınırları içerisinde yakalanması, ikili ilişkilerin gerginleşmesine sebep olmuştur. İslami temelli grupların süregelen ABD karşıtlığının yanı sıra, Pakistan'da ABD karşıtı bir kamu oyunun olduğu görülmektedir. Pew Araştırma Merkezi'nin 2012 yılı "Küresel Tutumlar Projesi" raporuna göre, Pakistanlıların %74'ü ABD'yi düşman olarak tanımlamaktadır. Aynı rapora göre radikal gruplar ile mücadelede ABD ile işbirliği yapılmasına destek verenlerin oranı 2009 yılında %72 iken, 2012 yılında %50'ye düşmüştür. Pakistan hükümeti ile birlikte yürütülse bile radikal grupların liderlerinin yakalanmasına yönelik operasyonları desteklediklerini belirtenlerin oranı ise %17'dir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Javaid, s. 418.

³⁹⁷ Ansari ve Moten, s. 375.

³⁹⁸ Çolakoğlu, ss. 76-80.

³⁹⁹ Haqqani, s. 92.

⁴⁰⁰ Pew Research Centre, "Pakistani Public Opinion Ever More Critical of U.S.", 27 Haziran 2012, www.pewglobal.org/2012/06/27/pakistani-public-opinion-ever-more-critical-of-u-s/ (28.06.2012).

SONUÇ

Ortadoğu bölgesinin Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in ortaya çıktığı ve günümüzde en fazla takipçiye sahip bu üç Tek Tanrılı dinin dünyaya yayıldığı bir bölge olduğu göz önünde bulundurulduğunda din olgusunun; bireysel, toplumsal ve siyasal yaşam alanının düzenlenmesinde etkin ve etkili bir unsur olduğu görülmektedir. Tarih boyunca bölgede kurulan devletlerde; devlet, toplum ve birey arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde din ve din kaynağından edinilen kimlikler önemli bir rol oynamıştır. Ortadoğu'da dini kimliğin siyasal hayata etkilerinin ilk olarak genel analizinin yapıldığı çalışmada; dinin rakip ve tamamlayıcı kimliği olarak milliyetçilik olgusunun bölgede bir diğer önemli kimlik kaynağı olduğu görülmektedir. Arap milliyetçiliği adı altında incelenen milliyetçilik olgusu, içinde bulunulan toplumsal ve uluslararası koşullara ve toplumsal aktörlerin davranışlarının meşruiyetini hangi anlamlar etrafında tanımladıklarına bağlı olarak din ve dini kimlik ile etkileşime girerek siyasal alanı etkisi altına almıştır.

Milliyetçilik ve din olgularının iki güçlü kimlik kaynağı olarak analize dâhil edildiği çalışmada, aktörlerin birden fazla kimlikleri olduğu ve hangi kimliğin diğer kimliklerin önüne geçerek toplumsal ve siyasal alanın kurucu ögesi haline geleceğinin içinde bulunulan toplumsal ve uluslararası değişim ve dönüşümlerden etkilendiği görülmektedir. Kimliklerin, bireysel ve kolektif aktörlerin “diğerleri” üzerinden “kendilerine” atfettikleri anlamlar bütünü olduğunu varsayan Sosyal İnşacılık kuramının bu varsayımına koşut olarak, Ortadoğu'da modern bir olgu olarak milliyetçilik olgusunun bölgenin modern siyasi tarihinin bir parçası olan sömürgeciliğe karşı çıktığı ve sömürgecilik ile bağdaştırılan Batılı “diğer/öteki” üzerinden geliştiği görülmektedir. Bölgede, 20.yüzyılın ikinci yarısına kadar kimlik kaynağı olarak ön planda olan milliyetçiliğin, dini kimlik ile her zaman rakip konumda olmadığı görülmektedir. Milliyetçilik düşüncesinin gelişmesinde etkili olan entelektüellerin düşünsel katkılarının analizinin yapıldığı bölümde görüldüğü üzere, sömürgecilikten kaynaklanan sorunlara çözüm bölgenin en önemli toplumsal dinamiklerinden olan din temelinde aranmış ve milliyetçilik düşüncesini etkilemiştir.

20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren dini kimliğin milliyetçiliğin önüne geçtiği Ortadoğu’da, dinin siyasileştiği ve toplumsal harekete dönüştüğü görülmektedir. Dinin toplumsal ve siyasal hayattaki rolü ve konumunun genişletilmesi gerektiğini savunan çeşitli düşünsel hareket ve oluşumlar, siyasal iktidar alanını etkileyerek din ile toplumsal ve siyasal hayatın düzenlenmesi arasındaki ilişkiyi etkiler duruma gelmiştir. Modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin dinin siyasi ve toplumsal bir güç olarak önem kaybede­diği varsayımlarının aksine, dinin siyasileşerek İslam özelinde Siyasal İslam düşüncesinin geliştiği Ortadoğu’da, Mısır ve Suriye örneklerinde görüldüğü üzere iktidar seçkinlerinin yönetimlerini meşrulaştırmak amacı ile bu düşünceye başvurmaya başladıkları ve İslami temelli hareket, örgüt ve partilerin yaygınlaşması ile toplumsal tabanlarını artırdıkları gözlemlenmektedir.

Siyasal İslam düşüncesinin en önemli başarısı, çalışmanın analiz odaklarından biri olan İran’da gerçekleşen İran İslam Devrimi olarak görülmektedir. İran’da devrim sonrasında ortaya çıkmış dini kimlik temelli siyasi yapılanmanın analizinde görüldüğü üzere, bu yapılanmanın ortaya çıkış sürecinde en etkili aktörler arasında ulema ve Ayetullah Humeyni yer almaktadır. İlk Şii İslam devleti olan Safevi Hanedanlığı’ndan itibaren, Şiilik İran’ın siyasal ve toplumsal yapısı ile Siyasal İslam düşüncesinin gelişiminde etkili olan en önemli unsur olmuştur. Pehlevi Hanedanlığı döneminde Şiiliğin ve ulemanın toplumsal konumlarında meydana gelen değişimler ile Şii ulema başta olmak üzere çeşitli aktörler Şah yönetimince kurulan egemen toplumsal ve siyasal kurumlara nüfuz eden ilke ve değerlere karşı çıkmış ve Şiilik özelinde din direniş kimliği olarak geliştirilmiştir.

Çalışmanın diğer analiz odağı olan Pakistan’ın Hindistan’dan ayrılarak bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktığı tarihsel bağlamda İslam, Hindulara karşı ayrı ve birleştirici bir kimlik unsuru olarak ortaya çıkmıştır. Hindistan’ın İngiliz sömürgesi haline gelmesi sonrasında sömürgeciliğe, Hindu milliyetçiliğine ve egemen toplumsal ve siyasal kurumlara karşı gelişen Pakistan Hareketinin temelinde dinsel farklılığın vurgulanması sebebi ile İslam özelinde din, İran ile benzerlik göstererek direniş kimliği olarak geliştirilmiş ve İslami temelli ideoloji Pakistan’ın varoluş nedeni (raison d’être) olarak görülmüştür.

İran ve Pakistan’da 20.yüzyılda direniş kimliği olarak ortaya çıkan dini kimlik, İran örneğinde toplumsal ve siyasal yapının tamamen değiştirilmesi amacının güdülmesi ile proje kimliğine dönüşmüştür. Bu amaç doğrultusunda Humeyni’nin önderliğinde toplumsal bir aktör olarak ulemanın, İslam ve Şiilik temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlamaya yönelik yeni bir kimlik inşa etmeye çalıştıkları görülmektedir. İran’da devrimden sonra İslam Cumhuriyeti’nin ilan edilmesi ile Humeyni’nin Dini Liderlik makamına gelmesi sonucunda İran’da anayasa başta olmak üzere devleti, toplumu ve kültürü İslamlaştırma süreci başlamıştır. İran’da İslamlaştırma sürecinde ulemanın ve Humeyni’nin siyasal iktidarı elde etmeden önce devrim sürecinde önderlik etmiş olmaları ve Humeyni’nin hükümet doktrinini uygulamaya koyabilmesi ile İslam temelli ideoloji yalnızca devlet aygıtı aracı ile değil; kurumsal, toplumsal ve entelektüel bir proje olarak yayılarak hayata geçmiştir.

Pakistan örneğinde ise direniş kimliği siyasi bir süreç ve Muhammed Ali Cinnah’ın siyasi önderliğinde başlamış; ancak proje kimliğine dönüşmemiştir. Bu durumun en temel sebeplerinden biri Pakistan’da mevcut Sünni ulemanın İran’daki Şii ulemanın toplumsal ve sosyo-ekonomik konumuna benzer bir konumda bulunmamasında yatmaktadır. Bir diğer sebep ise Pakistan’ın çok sayıda etnik ve mezhepsel farklılıkları bünyesinde barındırması; ancak kuruluş sürecinde İslam çatısı altında öne çıkarılan kimliğin, bu farklılıkların önüne geçmesidir. Devletin kuruluşundan sonra ise etnik milliyetçiliklere dayalı kimliklerin öne çıkarılması ile İslam bu kimliklere karşı birleştirici bir unsur olarak işlev görmeye devam etmiştir. Bangladeş’in bağımsızlığını kazanarak Pakistan’ın Müslüman nüfusunun önemli bir kısmını kaybetmesi ise bu işlevin geçerliliğin sorgulanmasına yol açmıştır.

Pakistan’da direniş kimliğinin İran’daki gibi bir proje kimliğine dönüşmemesinde, çok sayıda ve çeşitli etnik ve mezhepsel farklılıklara dayanan dini temelli siyasi oluşumların devletin kuruluşundan beri siyasi sürece aktif olarak katılmalarına rağmen, iktidara gelememiş olmalarının etkisi bulunmaktadır. Pakistan’da İran’dakine benzer merkezileşmiş bir dini kurumun mevcut olmaması ile çok etnikli ve çok dinli yapıda herhangi bir dini lider, grup ya da partinin İslam’ın tekil bir yorumunu sunamaması bu aktörlerin öznel yorumlarını meşru olarak projeye dönüştürememesine

sebepe olmuştur. Ancak bu oluşumlar aralarındaki farklılıklara rağmen, seçim dönemlerinde birleşerek ittifak oluşturabilmektedir. Siyasi süreçte etkin olarak yer alan dini temelli partiler, Pakistan siyasi hayatının önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Siyasi istikrarsızlık başta olmak üzere çeşitli sebepler ile bölünen sivil yönetimlere karşı ordunun dini temelli partiler ile ilişkisi ise devlet ile İslami ideoloji arasındaki ilişkiyi belirlemesi açısından önemlidir. Bu hususta, Ziya ül Hak yönetiminin incelendiği bölümde görüldüğü üzere, İslam özelinde din meşrulaştırıcı bir kimlik olarak öne çıkarılmıştır. Devletin idari ve askeri yapısı başta olmak üzere siyasal ve toplumsal alanda İslamlaşma sürecinin yoğunluk kazandığı Ziya ül Hak askeri yönetimi süresince din, inşa edilen kurumların ve iktidardaki aktörlerin toplum üzerindeki egemenliklerini genişletmek ve bunu meşru bir zemine oturtmak için başvuru kaynağı olmuştur.

Pakistan'da etkin olan parti politikalarının İran'da olmaması, iki ülkenin İslamlaşma süreçlerindeki farklılıklardan bir diğeridir. İran'da devrimci unsurların monolitik bir ideoloji geliştirmek istemesi parti kurulmasının önünde bir engel oluşturmuştur. Partilerin siyasi hayatta etkin olarak yer almadığı İran'da Humeyni önderliğinde ulema iktidarını sağlamlaştırmış ve Şii'liğe özü kavramların sentezi olan bir sistem yaratmıştır. Ancak, monolitik bir İslami ideoloji ile inşa edilen İslamlaşma, Humeyni sonrası dönemde dönüşüme uğramış ve ulema arasında ortaya çıkan hizipleşmeler siyasi hayatın bir parçası haline gelmiştir. İslami ideoloji İran'da Humeyni sonrasında iktidara gelen ılımlı, reformcu ve muhafazakâr unsurlardan etkilenmekle birlikte, ulema geleneksel bir aktör olarak İran siyasi hayatında rol oynamaya devam etmektedir. Ulemanın İran'da geleneksel bir aktör olarak oynadığı rolün aksine, Pakistan'da İslami hareketler modern İslami uyanışın bir sonucu olarak ortaya çıkmakta ve siyasal İslam, geleneksel ulemanın dışında kaldığı çok sayıda İslami temelli parti şeklinde vuku bulmaktadır.

İran'da mevcut siyasal sistemin İslam'ın Şii yorumuna dayalı inşa edilmiş olması ile Pakistan'da İslami unsurların iktidara gelememiş olmalarına rağmen çeşitli yönetimler altında gerçekleştirilen sınırlı İslamlaşma sürecinin İslam'ın Sünni yorumuna dayalı olarak inşa edilmesi iki ülkenin dış politikalarına da yansımaktadır. Sünni nüfusun ve Sünni yönetimlerin çoğunlukta olduğu Ortadoğu bölgesinde İran'ın

Şii bir devlet yapılanmasına sahip olması ile İslam Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında devrim ihracı söylemi azınlık olarak Şii nüfus barındıran Müslüman ülkeler tarafından tehdit olarak algılanmıştır. İran'dan sonra en fazla Şii nüfusa sahip olan Pakistan bu ülkelerden biridir. İran'ın Şii kimliği, İslam birliği ve dayanışması temelinde yaptığı çağrıların İslam dünyasında liderlik iddiasına sahip Suudi Arabistan başta olmak üzere Sünni çoğunluklu Müslüman ülkelerin tehdit algılamaları ile karşılaşırken, Pakistan'ın kuruluşundan beri izlediği İslam birliği ve dayanışması politikaları Müslüman ülkeler ile ilişkilere olumlu yansımaktadır.

Ortadoğu'da dini kimliğin siyasal hayata etkilerinin incelendiği çalışmada, İran ve Pakistan örneklerinin analizinin gösterdiği üzere, İslam'ın bir din ve ideoloji olarak tek bir yorumu ve uygulandığının olmadığı ve bu yorum ve uygulamalarda siyasal ve toplumsal aktörlerin öznelliğinin en önemli faktörlerin başında geldiği sonucuna varılmaktadır. İslam dini içinde bulunduğu mevcut siyasal, toplumsal ve uluslararası koşullardan etkilenecek ve bu koşulları etkileyerek evrimlenmektedir. Nitekim 20.yüzyılın sonlarına doğru etkisini gösteren ve 21.yüzyılda temel kimlik kaynaklarından biri haline gelen İslami köktendincilik; her ne kadar Peygamber döneminde uygulanan geleneksel İslami düzene geri dönüş çağrısı ile özdeşleştirilse de, modern Ortadoğu ulus-devletine uyum sağlamaktadır. Bu hususta, siyasal İslam'ın her zaman din ile motive olan bir hareket değil; aynı zamanda entelektüel bir hareket olduğunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

EKLER

EK 1. Ortadoğu Siyasi Haritası



Kaynak: <http://www.sitesatlas.com/Maps/MapsMEst.htm> (19.06.2012).

EK 2. İran Siyasi Haritası



Kaynak: http://www.oxfordreference.com/pages/Subjects_and_titles__t141 (19.06.2012).

EK 3. Pakistan Siyasi Haritası



Kaynak: <http://www1.american.edu/ted/ice/pakistan-flood.html> (19.06.2012).

EK 4. İslam Coğrafyasında Ülke Bazında Müslüman Nüfus Oranlarından Örnekler

Ülke	<u>1990 Yılı</u> <u>Tahmini</u> <u>Müslüman</u> <u>Nüfus</u>	<u>1990 Yılı</u> <u>Tahmini</u> <u>Müslüman</u> <u>Nüfus</u> <u>Oranı</u>	<u>2010 Yılı</u> <u>Tahmini</u> <u>Müslüman</u> <u>Nüfus</u>	<u>2010 Yılı</u> <u>Tahmini</u> <u>Müslüman</u> <u>Nüfus</u> <u>Oranı</u>	<u>2030 Yılı</u> <u>Beklenen</u> <u>Müslüman</u> <u>Nüfus</u>	<u>2030 Yılı</u> <u>Beklenen</u> <u>Müslüman</u> <u>Nüfus</u> <u>Oranı</u>
Bahreyn	403.000	81,8	655.000	81,2	881.000	81,2
Afganistan	12.551.000	99,8	29.047.000	99,8	50.527.000	99,8
Bangladeş	102.103.000	88,3	148.607.000	90,4	187.506.000	92,3
Birleşik Arap Emirlikleri	1.624.000	87,0	3.577.000	76,0	4.981.000	76,0
Cezayir	24.860.000	98,3	34.780.000	98,2	43.915.000	98,2
Filistin Toprakları	2.111.000	98,0	4.298.000	97,5	7.136.000	97,5
Hindistan	100.873.000	11,7	177.286.000	14,6	236.182.000	15,9
Irak	17.356.000	96,0	31.108.000	98,9	48.350.000	98,9
İran	56.506.000	99,6	74.819.000	99,6	89.626.000	99,7
Katar	423.000	90,6	1.168.000	77,5	1.511.000	77,5
Kuveyt	1.966.000	91,7	2.636.000	86,4	3.692.000	86,4
Libya	4.278.000	98,0	6.325.000	96,6	8.232.000	96,6
Lübnan	1.784.000	60,0	2.542.000	59,7	2.902.000	59,7
Mısır	53.884.000	93,2	80.024.000	94,7	105.065.000	94,7
Pakistan	112.303.000	97,0	178.097.000	96,4	256.117.000	96,4
Suriye	11.067.000	87,0	20.895.000	92,8	28.374.000	92,8
Suudi Arabistan	16.096.000	99,0	25.493.000	97,1	35.497.000	97,1
Tunus	8.133.000	99,0	10.349.000	99,8	12.097.000	99,8
Türkiye	55.121.000	98,3	74.660.000	98,6	89.127.000	98,6
Umman	1.616.000	87,7	2.547.000	87,7	3.549.000	87,7
Yemen	12.191.000	99,0	24.023.000	99,0	38.973.000	99,0

Kaynak: Pew Research Center, “The Future of the Global Muslim Population”, Ocak 2011, <http://features.pewforum.org/muslim-population/> (19.06.2012).

EK 5. İslam Coğrafyasında 100.000'den Fazla Şii Nüfusa Sahip Ülkelerden Örnekler

Ülke	2009 Yılı Tahmini Şii Nüfus	2009 Yılı Tahmini Şii Nüfus Oranı
İran	66-70 milyon	%90-95
Pakistan	17-26 milyon	%10-15
Hindistan	16-24 milyon	%10-15
Irak	19-22 milyon	%65-70
Türkiye	7-11 milyon	%10-15
Yemen	8-10 milyon	%35-40
Afganistan	3-4 milyon	%10-15
Suriye	3-4 milyon	%15-20
Suudi Arabistan	2-4 milyon	%10-15
Lübnan	1-2 milyon	%45-55
Kuveyt	500.000-700.000	%20-25
Bahreyn	400.000-500.000	%65-75
Birleşik Arap Emirlikleri	300.000-400.000	%10
Umman	100.000-300.000	%5-10
Katar	100.000	%10

Kaynak: Pew Research Center, “Mapping the Global Muslim Population”, 7 Ekim 2009, [http://www.pewforum.org/Muslim/Mapping-the-Global-Muslim-Population\(6\).aspx](http://www.pewforum.org/Muslim/Mapping-the-Global-Muslim-Population(6).aspx) (19.06.2012).

KAYNAKLAR

A) KİTAPLAR

Abbott, Freeland (1968); *Islam and Pakistan*, New York: Cornell University Press.

Abrahamian, Ervand (1982); *Iran Between Two Revolutions*, New Jersey: Princeton University Press.

Abrahamian, Ervand (2008); *A History of Modern Iran*, New York: Cambridge University Press.

Akbar, M.K. (1997); *Pakistan from Jinnah to Sharif*, Yeni Delhi: Mittal Publications.

Akşit, Bahattin (2009); “İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları ve Sivil Toplum İçindeki Konumları”, Der: Ayşen Uysal, *Siyasal İslam ve Liberalizm*, 1.Basım, İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları.

Alavi, Hamza (1988); “Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology”, Der: Fred Halliday ve Hamza Alavi, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Macmillan Education.

Al-Jabri, Mohammed Abed (2009); *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, Londra: I.B. Tauris & Co Ltd.

Arjomand, Said Amir (2009); *After Khomeini: Iran Under His Successors*, Oxford: Oxford University Press.

Baktıaya, Adil (2009); *Osmanlı Suriyesi’nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, İstanbul: Bengi Yayınları.

Barakat, Halim (1993); *The Arab World: Society, Culture, and State*, California: University of California Press.

Barnett, Michael (2005); “Social Constructivism”, Der: John Baylis ve Steve Smith, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, 3.Baskı, New York: Oxford University Press.

Bayat, Asef (2006); *Ortadoğu’da Maduniyet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bayat, Asef (2007); *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, California: Stanford University Press.
- Beckman, Björn (1998); “Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar”, Der: Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Beşiriye, Hüseyin (2009); *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Beyer, Peter (2003); “Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”, Der: Michele Dillon, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bilgin, Nuri (2007); *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşina Kitaplar.
- Bilgin, Nuri (1995); *Kollektif Kimlik*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bindra, S.S. (1990); *Politics of Islamization: With Special Reference to Pakistan*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications.
- Buzan, Barry; Waeber, Ole ve de Wilde, Jaap (1998); *Security: A New Framework for Analysis*, Londra: Lynne Rienner Publishers.
- Castells, Manuel (2008); *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür İkinci Cilt: Kimliğin Gücü*, 2.Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chaudhri, Mohammad Ahsen (1995); “Pakistan and the Muslim World”, Der: Verinder Grover ve Ranjana Arora, *Political System in Pakistan 8: Pakistan’s Relations with the Muslim World*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications.
- Chopra, Surendra (1995); “Islamic Fundamentalism and Pakistan’s Foreign Policy”, Der: Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 4: The Islamic State of Pakistan: Role of Religion in Politics*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications.
- Cohen, Stephen P. (2004); *The Idea of Pakistan*, Washington: Brookings Institution Press.

- Dabashi, Hamid (1993); *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press.
- Davie, Grace (2003); “The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations”, Der: Michele Dillon, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehteshami, Anoushiravan (1995); *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, New York ve Londra: Routledge.
- Ehteshami, Anoushiravan ve Zweiri, Mahjoob (2008); “Introduction”, Der: Anoushiravan Ehteshami ve Mahjoob Zweiri, *Iran’s Foreign Policy From Khatami to Ahmadinejad*, Ithaca Press.
- El-Azm, Sadık C. (1998); “İslamiyet Laikleşebilir mi?”, Der: Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Esposito, John L. (1986); “Islam: Ideology and Politics in Pakistan”, Ali Banuazizi ve Myron Weiner (Der.), *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse University Press.
- Fuller, Graham E. (1991); *Islamic Fundamentalism in Pakistan: Its Character and Prospects*, Santa Monica: RAND.
- Fuller, Graham E. (1991); *Islamic Fundamentalism in the Northern Tier Countries: An Integrative View*, Santa Monica: RAND.
- Ghadbian, Najib (1992); *Democratization and Islamist Challenge in the Arab World*, Boulder: Westview Press.
- Habeck, Mary (2006); *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven: Yale University Press.
- Halliday, Fred (2000); *Nation and Religion in the Middle East*, Lynne Reinner Publishers.

- Hassan, Riffat (2008); “Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia”,
Der: Shireen T. Hunter ve Vartan Gregorian, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York ve Londra: M.E. Sharpe.
- Hiro, Dilip (2009); *Inside Central Asia: A political and cultural history of Uzbekistan, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkey and Iran*, New York ve Londra: Overlook Duckworth.
- Hobsbawm, Eric (2003); *Kısa 20.Yüzyıl: 1914-1991 Aşırıliklar Çağı*, İstanbul: Sarmal Yayımcılık.
- Hourani, Albert Habib (1989); *A History of the Arab Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hunter, Shireen T. (2005); “Islam, Modernization, and Democratization: The Case of Iran”, Der: Shireen T. Hunter ve Huma Malik, *Modernization, Democracy, and Islam*, , Washington: Center for Strategic and International Studies.
- Hüseyin, Asaf (2009); *İran’da Devrim ve Karşı Devrim*, Üçüncü Basım, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Irfan, Suroosh (1995); “Islamic Revival: Quest for Identity and Legitimacy: Implications for Pakistan”, Der: Verinder Grover ve Ranjana Arora, *Political System in Pakistan 4: The Islamic State of Pakistan: Role of Religion in Politics*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications.
- Jaffrelot, Christophe (2007); *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton: Princeton University Press.
- Jefferson, Ronald L.; Wendt, Alexander ve Katzenstein, Peter J. (1996); “Norms, Identity, and Culture in National Security”, Der: Peter J. Katzenstein, *The Culture of National Security: Norms, and Identity in World Politics*, New York: Columbia University Press.
- Jowitt, Ken (1992); *The New World Disorder: The Leninist Extinction*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

- Karpat, Kemal H. (2009); *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaushik, Surendra Nath (1995); "Islamisation and the Political System in Pakistan: The Coercive Model of General Zia-ul-Haq", Der: Verinder Grover ve Ranjana Arora, *Political System in Pakistan 4: The Islamic State of Pakistan: Role of Religion in Politics*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications.
- Kaya, İbrahim (2009); "İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler", Der: Ayşen Uysal (Der.), *Siyasal İslam ve Liberalizm*, 1.Basım, İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları.
- Keyman, Fuat E. (2007); "Kimlik ve Demokrasi", Der: Atila Eralp, *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Khomeini, Imam; *Governance of the Jurist: Islamic Government*, Tahran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kopstein, Jeffrey ve Lichbach, Mark (2002); "Introduction", Der: Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach, *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Bernard (1992); *İslamın Siyasal Dili*, İstanbul: Rey Yayıncılık.
- Lewis, Bernard (1994); *The Shaping of the Modern Middle East*, New York: Oxford University Press.
- Malik, Iftikhar H. (2008); *The History of Pakistan*, Connecticut ve Londra: Greenwood Press.
- Maloney, Suzanne (2002); "Identity and Change in Iran's Foreign Policy", Der: Shibley Telhami ve Michael Barnett, *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Mardin, Şerif (1990); *Din ve İdeoloji: Türkiye'de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Etkilendirmesine İlişkin Bir Kavramlaştırma Modeli*, 4.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Milton-Edwards, Beverly (2000); *Contemporary Politics in the Middle East*, Cambridge: Polity Press.
- Mirsepasi, Ali (2003); *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirza, Khan Zaman (1995); "Pakistan's Quest for Pan-Islamism: 1947-1977", Der: Verinder Grover ve Ranjana Arora (Der.), *Political System in Pakistan 8: Pakistan's Relations with the Muslim World*, Yeni Delhi: Deep & Deep Publications.
- Muravchik, Joshua (1996); "Promoting Peace Through Democracy", Der: Chest A. Crocker, Fen Osler Hampson ve Pamela Aal, *Managing Global Chaos: Sources of and Responses to International Conflict*, Washington D.C.: United States Institute of Peace.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1994); *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, California: University of California Press.
- Nasr, Vali (2002); "Iran", Der: Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach, *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pappé, Ilan (2009); *Ortadoğu'yu Anlamak*, İstanbul: NTV Yayınları.
- Parekh, Bhikhu (2008); *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, New York: Palgrave Macmillan.
- Post, Jerrold M. (2004); *Leaders and Their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior*, New York: Cornell University Press.
- Qadeer, Mohammad A. (2006); *Pakistan: Social and cultural transformations in a Muslim nation*, Londra ve New York: Routledge.
- Sander, Oral (2005); *Siyasi Tarih 1918-1994*, 13.Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Sil, Rudra (2002); "India", Der: Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach, *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Smith, Christian ve Woodberry, Robert D. (2004); “Sociology of Religion”, Der: Judith R. Blau, *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell Publishers.
- Sobhani, Ayatollah Ja’far (2001); *Doctrines of Shi’i İslam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, Londra ve New York: I.B. Tauris Publishers.
- Sorenson, David S. (2008); *An Introduction to the Modern Middle East*, Boulder CO: Westview Press.
- Sunar, İlkay (1998); “Sivil Toplum ve İslamiyet”, Der: Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şaylan, Gencay (1987); *İslamiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği*, Ankara: V Yayınları.
- Telhami, Shibley ve Barnett, Michael (2002); “Introduction: Identity and Foreign Policy in the Middle East”, Der: Shibley Telhami ve Michael Barnett, *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Tibi, Bassam (1998); “İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslam ve Demokrasi - Uygarlıklar Arasındaki Köprüler”, Der: Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Uysal, Ayşen (2009); “İslam ve Sokakta Politika”, Der: Ayşen Uysal, *Siyasal İslam ve Liberalizm*, 1.Basım, İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel ve Hopkins, Terence K. (2000); *Geçiş Çağı – Dünya Sisteminin Yörüngesi (1945-2025)*, İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Ziring, Lawrence (1999); *Pakistan in the Twentieth Century: A Political History*, Oxford University Press.

B) SÜRELİ YAYINLAR ve MAKALELER

- Ahin, Tahereh (2010); “İran İslam Cumhuriyeti’nde devlet yapısı”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, ss. 81-100.

- Akbarzadeh, Shahram (2005); "Where is the Islamic republic of Iran heading?", *Australian Journal of International Studies*, Cilt 59, Sayı 1, Mart, ss. 25-38.
- Akhavi, Shahrough (1997); "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scriptualist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 29, Sayı 3, Ağustos, ss. 377-401.
- Akhtar, Nasreen (2008); "Pakistan, Afghanistan and the Taliban", *International Journal on World Peace*, Cilt 25, Sayı 4, Aralık, ss. 49-73.
- Al-Bazzaz, Abd ar-Rahman ve Haim, Sylvia G. (1954); "Islam and Arab Nationalism", *Die Welt des Islams, New Series*, Cilt 3, ss. 201-218.
- Amuzegar, Jahangir (2007); "The Ahmadinejad Era: Preparing for the Apocalypse", *Journal of International Affairs*, Cilt 60, Sayı 2, Bahar/Yaz, ss. 35-53.
- Ansari, Ali (2008); "Iran Under Ahmadinejad: populism and its malcontents", *International Affairs*, Cilt 84, Sayı 4, ss. 1-18.
- Ansari, Zafar Afaq ve Moten, Abdul Rashid (2003); "From Crisis to Crisis: Musharraf's Personal Rule and the 2002 Elections in Pakistan", *The Muslim World*, Cilt 93, Sayı 3-4, Temmuz, ss. 373-381.
- Aydın, Mustafa ve Açıkmeşe, Sinem (2008); "İslam Örneğinde Küreselleşen Dünyada Kimliğe Dayalı Güvenlik Tehditleri", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 5, Sayı 18, Yaz, ss. 197-214.
- Burks, Ardath W. (1954); "Constitution-Making in Pakistan", *Political Science Quarterly*, Cilt 69, Sayı 4, Aralık, ss. 541-564.
- Castells, Manuel (1998); "A rejoinder: On power, identities and culture in the network society", *New Political Economy*, Cilt 3, Sayı 3, ss. 473-483.
- Castells, Manuel (2000); "Globalisation, identity and the state", *Social Dynamics: A journal of African studies*, Cilt 26, Sayı 1, ss. 5-17.
- Curtis, Lisa (2012); "The reorientation of Pakistan's foreign policy of its region", *Contemporary South Asia*, Cilt 20, Sayı 2, ss. 255-269.

- Çolakoğlu, Selçuk (2007); “Dış Politika Yapım Sürecinde Din Faktörünün Etkisi: Pakistan Örneği”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 36, Mart, ss. 61-83.
- Eshtiari, Reza; Samsu, Ku Hasnita Binti Ku ve Fereidouni, Hassan Gholipour (2011); “The Hajj and Iran’s Foreign Policy towards Saudi Arabia”, *Journal of Asian and African Studies*, Cilt 46, Sayı 6, ss. 678-690.
- Fırlalı, Ethem Ruhi (2007); “Şiiliğin Ortaya Çıkışı ve İran’da Din-Siyaset İlişkisi”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 3, Sayı 3, ss. 191-230.
- Fox, Jonathan (2004); “The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001”, *Journal of Peace Research*, Cilt 41, Sayı 6, Kasım, ss. 715-731.
- Ghoshal, Baladas (2010); “Arabization: The Changing Face of Islam in Asia”, *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, Cilt 66, Sayı 1, ss. 69-89.
- Göle, Nilüfer (2005); “İslami Kimlik”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 11, Sayı 3, ss. 56-87.
- Günay, Ünver (2002); “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Sosyal Sorunları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 12, ss. 1-20.
- Gündoğan, Ünal (2011); “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, *Ortadoğu Analiz*, Cilt 3, Sayı 29, Mayıs, ss. 93-99.
- Güney, Çetin (2005); “Büyük Orta Doğu Çerçevesinde İslam ve Demokrasi”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 11, Sayı 3, ss. 6-55.
- Haddad, Mahmoud (1994); “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 26, Sayı 2, Mayıs, ss. 201-222.
- Haqqani, Husain (2004-05); “The Role of Islam in Pakistan’s Future”, *The Washington Quarterly*, Cilt 28, Sayı 1, Kış, ss. 85-96.
- Hinnebusch, Raymond (2003); “Review Article: Identity in International Relations: Constructivism versus Materialism, and the Case of the Middle East”, *The Review of International Affairs*, Cilt 3, Sayı 2, Aralık, ss. 358-362.

- Hunter, Shireen T. (1988); "Iran and the spread of revolutionary Islam", *Third World Quarterly*, Cilt 10, Sayı 2, ss. 730-749.
- Islam, Nasir (1981); "Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 13, Sayı 1, Şubat, ss. 55-72.
- Javaid, Umbreen (2011); "Politics of Religious Extremism in Pakistan", *International Journal of Academic Research*, Cilt 3, Sayı 4, Temmuz, ss. 416-420.
- Jones, Peter (2011); "Succession and the Supreme Leader in Iran", *Survival: Global Politics and Strategy*, Cilt 53, Sayı 6, ss. 105-126.
- Karacasulu, Nilüfer (2006); "Security and Globalization in the Context of International Terrorism", *Ululararası Hukuk ve Politika*, Cilt 2, Sayı 5, ss. 1-17.
- Khan, Ijan (2007); "Pakistan's Post September 2011 Afghan Policy Shift: Impact on Pak-India-Afghan Geopolitics", *Journal of Asian and African Studies*, Cilt 42, Sayı 5, ss. 461-475.
- Khosrokhavar, Farhad (2004); "The New Intellectuals in Iran", *Social Compass*, Cilt 51, Sayı 2, ss. 191-202.
- Lake, C. M. (1982); "The problems encountered in establishing an Islamic Republic in Iran 1979-1981", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Cilt 9, Sayı 2, ss. 141-170.
- Lapidus, Ira M. (1996); "State and Religion in Islamic Soceities", *Past & Present*, Sayı 151, Mayıs, ss. 3-27.
- Mehran, Golnar (2003); "Khatami, Political Reform and Education in Iran", *Comparative Education*, Cilt 39, Sayı 3, Ağustos, ss. 311-329.
- Midlarsky, Manus I. (1998); "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace", *International Studies Quarterly*, Cilt 42, Sayı 3, Eylül, ss. 485-511.

- Moaddel, Mansoor (1994); "The significance of discourse in the Iranian revolution: A reply to Foran", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Cilt 3, Sayı 4, Bahar, ss. 65-72.
- Mukherjee, Kunal (2010); "Islamic Revivalism and Politics in Contemporary Pakistan", *Journal of Developing Societies*, Cilt 26, Sayı 3, ss. 329-353.
- Nagata, Judith (2001); "Beyond Theology: Toward an Anthropology of 'Fundamentalism'", *American Anthropologist*, Cilt 103, Sayı 2, Haziran, ss. 481-498.
- Nasr, S.V.R. (2000); "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics", *Modern Asian Studies*, Cilt 34, Sayı 1, Şubat, ss. 139-180.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1993); "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jamaat-i Islami, 1977-88", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 25, Sayı 2, Mayıs, ss. 261-283.
- Nasr, Vali (2004); "Military Rule, Islamism and Democracy in Pakistan", *Middle East Journal*, Cilt 58, Sayı 2, Bahar, ss. 195-209.
- Nasr, Vali (2008); "The Present and Future of Iranian Politics: An Interview with Harvey Stephson and Yashua Bhatti", *Brown Journal of World Affairs*, Cilt 15, Sayı 1, Sonbahar/Kış, ss. 37-46.
- Nia, Mahdi Mohammad (2010); "Understanding Iran's Foreign Policy: An Application of Holistic Constructivism", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, Cilt 9, Sayı 1, Bahar, ss. 148-180.
- Nişancı, Ensar (2005); "Klasik Oryantalizmden Neo-Oryantalizme; İslam, Demokrasi ve Büyük Orta Doğu Projesi Üzerine", *Avrasya Dosyası*, Cilt 11, Sayı 3, s. 88-112.
- Noman, Omar (1989); "Pakistan and General Zia: Era and Legacy", *Third World Quarterly*, Cilt 11, Sayı 1, ss. 28-54.

- Rakel, Eva Patricia (2007); "Iranian Foreign Policy since the Iranian Islamic Revolution: 1979-2006", *Perspectives on Global Development and Technology*, ss. 159-187.
- Ramazani, Rouhollah K. (1980); "Constitution of the Islamic Republic of Iran", *Middle East Journal*, Cilt 34, Sayı 2, Bahar, ss. 181-204.
- Rieffer-Flanagan, Barbara Ann (2009); "Islamic Realpolitik: Two-Level Iranian Foreign Policy", *International Journal on World Peace*, Cilt 26, Sayı 4, Aralık, ss. 7-36.
- Risse-Kappen, Thomas (1995); "Democratic Peace – Warlike Democracies?: A Social Constructivist Interpretation of the Liberal Argument", *European Journal of International Relations*, Cilt 1, Sayı 4, Aralık, ss. 491-517.
- Rizvi, M. Mahtab Alam (2012); "Velayat-e Faqih (Supreme Leader) and Iranian Foreign Policy: An Historical Analysis", *Strategic Analysis*, Cilt 36, Sayı 1, ss. 112-127.
- Sander, Oral (1987); "Turkey and the Middle East", *Turkish Review Quarterly Digest*, Cilt 2, Sayı 1, Kış, ss. 47-62.
- Seul, Jeffrey R. (1999); "'Ours is the Way of God': Religion, Identity and Intergroup Conflict", *Journal of Peace Research*, Cilt 36, Sayı 5, ss. 553-569.
- Shafqat, Saeed (1996); "Pakistan under Benazir Bhutto", *Asian Survey*, Cilt 36, Sayı 7, Temmuz, ss. 655-672.
- Shankar, M. (1981); "Pakistan's Foreign Policy", *Strategic Analysis*, Cilt 5, Sayı 1-2, ss. 21-32.
- Shepard, William E. (2003); "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 35, Sayı 4, Kasım, ss. 521-545.
- Tanwir, Farooq (2002); "Religious Parties and Politics in Pakistan", *International Journal of Comparative Sociology*, Cilt 43, Sayı 3-5, Ekim, ss. 250-268.
- Taşkın, Yüksel (2008); "Devrim Sonrası İran'da Siyaset: Aktörler, Stratejiler ve Gelecek", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 39, Ekim, ss. 21-53.

- Weinbaum, Marvin G. ve Harder, Jonathan B. (2008); “Pakistan’s Afghan policies and their consequences”, *Contemporary South Asia*, Cilt 16, Sayı 1, ss. 25-38.
- Wendt, Alexander (1994); “Collective Identity Formation and the International State”, *The American Political Science Review*, Cilt 88, Sayı 2, Haziran, ss. 384-396.
- Wendt, Alexander (1995); “Constructing International Politics”, *International Security*, Cilt 20, Sayı 1, Yaz, ss. 71-81.
- Wendt, Alexander (2009); “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapan-Yapı Sorunu”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 6, Sayı 23, Güz, ss. 3-44.
- Wriggins, W. Howard (1984); “Pakistan’s Search for a Foreign Policy After the Invasion of Afghanistan”, *Pacific Affairs*, Cilt 57, Sayı 2, Yaz, ss. 284-303.
- Zubaida, Sami (1982); “The ideological conditions for Khomeini’s doctrine of government”, *Economy and Society*, Cilt 11, Sayı 2, ss. 138-172.

C) İNTERNET KAYNAKLARI

- “Is Islamism a Threat? A Debate”, *Middle East Quarterly*, Cilt 4, Sayı 4, Aralık 1999, <http://www.meforum.org/447/is-islamism-a-threat> (24.03.2012).
- “İran İslam Cumhuriyetinde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler”, Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi, ORSAM Rapor No: 112, Mart 2012, s. 12, <http://www.orsam.org.tr/tr/raporgoster.aspx?ID=3377> (02.04.2012).
- “İran İslam Devrimi’nin Arabistan’a Etkileri”, *AhlulBayt News Agency*, 30 Nisan 2012, <http://www.abna.ir/data.asp?lang=10&Id=312039> (22.05.2012).
- Ahmed, Nazeer; “The Emergence of the Turks”, *History of Islam: An encyclopedia of Islamic history*, <http://historyofislam.com/contents/the-classical-period/turks-the-emergence-of/> (17.03.2012).
- Atay, Tayfun; “Müslüman Kardeşler Nedir, Ne Değildir? – IV”, *Bağımsız İnternet Gazetesi*, 17 Şubat 2011, <http://www.t24.com.tr/content/authors.aspx?article=3264&author=52> (26.01.2012).

- Aydın, Enis Erdem “A Separation? The Principalist Divide and the Parliamentary Elections in Iran”, *TESEV*, ss. 1-16.
http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/8a30d29c-0012-4f45-b068-e128e177eee6/TESEV_Erdem_Aydin_Iran_March_elections.pdf (19.05.2012).
- BBC, İran’ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm I. İran kimliği, 2007,
http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_1_au_nb.asx (20.03.2012).
- BBC, İran’ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm III. Pehlevi Hanedanı Sahnede, 2007,
http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_3_au_nb.asx (20.03.2012).
- BBC, İran’ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm V. İran Şahı’nın Büyük Vizyonu: Beyaz Devrim, 2007,
http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_5_au_nb.asx (25.03.2012).
- BBC, İran’ın Devrimler Yüzyılı: Bölüm VII. Humeyni yeniden İran’da, 2007,
http://www.bbc.co.uk/turkish/meta/dps/2007/04/nb/070406_iran_prog_7_au_nb.asx (20.04.2012).
- Bennett-Jones, Owen, “Analysis: Musharraf’s referendum gamble”, *BBC News*, 5 Nisan 2002, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1913990.stm (02.04.2012)
- Bouceck, Christopher ve Sadjadpour, Karim (2011); “Rivals – Iran vs. Saudi Arabia”, *Carneige Endowment For International Peace*,
<http://carnegieendowment.org/2011/09/20/rivals-iran-vs.-saudi-arabia/56t9#unrest> (20.04.2012).
- Candland, Christopher, “The U.S. Greater Middle East Initiative: Implications for Persian Gulf Economies and Politics (1)”, *Institute of Politics and International Studies’ 15th International Conference on the Persian Gulf*, 2005,
<http://www.wellesley.edu/Polisci/Candland/USGMEI.pdf> (12.03.2012).

- Election Commission of Pakistan, “General Elections 2008 Report Volume-II”, <http://www.ecp.gov.pk/Misc/ReportGeneralElection2008Vol-II.pdf> (02.06.2012).
- European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, “Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia”, 2006, http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf (02.06.2010).
- Farhi, Farideh, “Upcoming elections have Iran standing at a crossroads”, *The Chautauquan Daily News*, Cilt 135, Sayı 35, 4 Ağustos 2011, http://www.daily.experiencechautauqua.com/2011/TheChautauquanDaily_080411.pdf (18.05.2012).
- Gibreel, Gibreel, “The Ulema: Middle Eastern Power Brokers”, *Middle East Quarterly*, Cilt 8, Sayı 4, Güz 2001, <http://www.meforum.org/105/the-ulema-middle-eastern-power-brokers> (05.04.2012).
- Hassan, Riaz, “Globalization’s Challenge to Islam”, *Yale Global Online Magazine*, 17 Nisan 2003, <http://yaleglobal.yale.edu/content/globalizations-challenge-islam> (23.05.2011).
- Henderson, Simon, “The Elephant in the Gulf: Arab States and Iran’s Nuclear Program”, *The Washington Institute For Near East Policy*, 21 Aralık 2005, <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-elephant-in-the-gulf-arab-states-and-irans-nuclear-program> (28.03.2012).
- Huntington, Samuel P., “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Yaz 1993, <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations> (03.12.2011).
- Iran Chamber Society, *The Constitution of Islamic Republic of Iran*, <http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php> (02.05.2012).
- Landes, Richard, “Jihad, Apocalypse, and Anti-Semitism”, *Jerusalem Center for Public Affairs*, Sayı 24, 1 Eylül 2004, <http://www.jcpa.org/phas/phas-24.htm> (07.12.2011).

National Assembly of Pakistan, *The Constitution of The Islamic Republic of Islam*, <http://www.mofa.gov.pk/Publications/constitution.pdf> (02.04.2012).

Oxford Dictionaries, Oxford University Press 2012, <http://oxforddictionaries.com/definition/fundamentalism?q=fundamentalism> (14.03.2012).

Pew Research Centre, “Pakistani Public Opinion Ever More Critical of U.S.”, 27 Haziran 2012, www.pewglobal.org/2012/06/27/pakistani-public-opinion-ever-more-critical-of-u-s/ (28.06.2012).

Shlaim, Avi (2003); Review: *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Adeed Dawisha, Princeton University Press, 2002, *The Guardian*, <http://www.guardian.co.uk/books/2003/mar/29/featuresreviews.guardianreview?INTCMP=SRCH> (02.04.2011).

Şentek, Arif, “Pakistan’da Genel Seçim ve Sonrası”, *Bianet*, 25 Şubat 2008, <http://bianet.org/bianet/dunya/105137-pakistan-da-genel-secim-ve-sonrasi> (10.06.2012).

The Office of the Supreme Leader, *Leadership in the Constitution of the Islamic Republic of Iran*, http://www.leader.ir/langs/en/index.php?p=leader_law (02.05.2012).

Türkiye Cumhuriyeti Tahran Büyükelçiliği Resmi İnternet Sayfası, *İran Tarihi*, <http://tehran.emb.mfa.gov.tr/ShowInfoNotes.aspx?ID=146526> (27.03.2012).

Uyanık, Mevlüt; “İslam, Demokrasi ve Şiddet Bağlamında Kökten(Din)cilik Kavramının Tahlili”, *Haber Lotus*, 21 Ocak 2012, <http://www.haberlotus.com/2012/01/21/islam-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-koktendincilik-kavraminin-tahlili/> (14.03.2012).

Üstün, İsmail Safa; “Günümüz İslam Ülkelerinin Bazılarında Yönetim Biçimleri: İran İslam Cumhuriyeti”, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, ss. , <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/06-35-48.pdf> (03.05.2012).

Wolff, Diane; “Encounter with Islam—European Union”, 13 Şubat 2005,
[http://techrepublic.com.com/5208-6230-
0.html?forumID=8&threadID=168323&start=0](http://techrepublic.com.com/5208-6230-0.html?forumID=8&threadID=168323&start=0) (07.06.2010).

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Fulya AKGÜL

Doğum Yeri : İzmir

Doğum Tarihi: 28 Nisan 1987

Eğitim Durumu

2009-2012 Ege Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü Tezli Yüksek Lisans Programı

2004-2009 İzmir Ekonomi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Avrupa Birliği Bölümü

2004-2009 İzmir Ekonomi Üniversitesi Ekonomi Bölümü (Çift Anadal)

2001-2004 İzmir Eşrefpaşa Lisesi

Akademik Çalışma Hayatı

Nisan 2012- Araştırma Görevlisi, Yaşar Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

ÖZET

Bu çalışmada, Ortadoğu'nun modern siyasi tarihinde kimlik kaynaklarının ortaya çıkışı ve bu kimlik kaynakları arasında dinin tarihsel olarak siyasal hayata etkileri analiz edilmektedir. İran ve Pakistan örnekleri aracılığı ile Ortadoğu'da diğer kimlik kaynaklarını etkileyen güçlü bir kimlik kaynağı ve toplumsal bir kurum olan dinin, siyasal ve toplumsal hayattaki kapsamı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu çalışma, dini kimliğin siyasal etkilerine dair düşüncelerin araştırılması ve bu düşünceleri uygulama, hareket ve yapılar ile ilişkilendirilmesi amacındadır. Milliyetçilik ve dinin iki güçlü kimlik referansı olarak temel alındığı analiz, bu iki kimliğin birbirleri ile etkileşiminin düşünceleri ve düşüncelerin yapılara dönüşümünü etkilediğini savunmaktadır. Bu bağlamda bir diğer önemli unsur olarak, dini kimliğin oluşum, değişim ve siyasal alanı şekillendirme sürecinde aktörlerin etkisi vurgulanmaktadır.

İran ve Pakistan örneklerinin özel olarak ele alındığı çalışmada, Ortadoğu bölgesinde İslam'ın dini kimlik olarak ortaya çıkışı ve diğer kimlik unsurları ile olan ilişkisi bağlamında Siyasal İslami ideolojinin gelişimi çalışmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Modern İran ve Pakistan siyasi tarihinde din ve siyaset arasındaki ilişki ve İslamlaşma süreçlerinin oluşumu; her iki ülkede İslami rejimlerin ortaya çıkışlarında İslami kimliğin değişim ve dönüşümleri ile bu kimliğin siyasal ve toplumsal alandaki konumu ve rolü bağlamında incelenmektedir. Bireylerin ve toplumsal aktörlerin birden fazla kimliklerinin olduğu ve bu kimliklerin çeşitli unsurlardan etkilenecek siyasal alanın kurucu olgusu olduğu savından hareket edilen çalışmada, Ortadoğu'da dini kimliğin ve siyasal etkilerinin öznel yorumlamalar ile farklılık gösterdiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Dini Kimlik, İslamlaşma Süreçleri, İran, Pakistan, Siyasal İslam.

ABSTRACT

In this study, the origins of identity resources and the political effects of religion as an identity resource in the modern political history of the Middle East are analyzed. With the cases of Iran and Pakistan, it is tried to outline the extent of religion as a powerful identity source that affects other identity sources and as a social institution in the political and social life in the Middle East. This study aims to search for the ideas related to the political effects of religious identity and to link these ideas to the practices, movements and structures. This analysis in which nationalism and religion are seen as the two powerful identity references argues that the interaction between these two identities affects the ideas and their transformation into the structures. In this context, as another crucial aspect, the influences of actors in the processes of the formation and transformation of religious identities and shaping the political area is emphasized.

Within the context of the origins of Islam as a religious identity and its relation to other identity components, the development of the political Islamic ideology in the region of the Middle East with emphasized analysis of the cases of Iran and Pakistan constitutes the starting point of the study. The relationship between religion and politics and the development of the Islamisation processes in the modern Iranian and Pakistani political history are analyzed as part of the changes and transformations of the Islamic/Islamist identities and the place and role of these identities in the political and social spheres. With the argument of the existence of plural identities and emergence of these identities as the constitutive fact of the political sphere in relation to several factors, it is concluded that the religious identity and its political effects in the Middle East differs by subjective meanings.

Keywords: Middle East, Religious Identity, Islamisation Processes, Iran, Pakistan, Political Islam.